



Soter
Sociedade de Teologia
e Ciências da Religião

**ESPIRITUALIDADES E
DINÂMICAS SOCIAIS**

Memória - Prospectivas

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

27º Congresso Internacional SOTER

PUC Minas | Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

15 a 18 de julho de 2014

SOTER (Org.)

**ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER
27º Congresso Internacional da Soter
Espiritualidades e Dinâmicas Sociais: Memória - Prospectivas**

PUC Minas, 15 a 18 de julho de 2014
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

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

Edição Digital / Textos Completos

SOTER
ISSN: 2317-0506
Belo Horizonte

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER
ISSN: 2317-0506

27º Congresso Internacional da Soter / 2014
Tema: Espiritualidades e Dinâmicas Sociais: Memória - Prospectivas
Local: PUC Minas, 15 a 18 de julho de 2014
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil
SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação: Verônica Cotta
Capa: Tiago Parreiras
Foto: Gustavo Basso

Publicação eletrônica:
Belo Horizonte, 2014

Ficha Catalográfica

Congresso Internacional Sociedade de Teologia e Ciências da Religião
C749a Anais do 27º Congresso Internacional da SOTER: espiritualida-
des e dinâmicas sociais: memória – prospectivas / Organização SOTER. Belo
Horizonte: SOTER, 2014.

2747

ISSN: 2317-0506

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

CDU: 248

ORGANIZAÇÃO

Diretoria da SOTER

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

Secretaria da SOTER

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

Comissões

Comissão Científica:

Prof. Dr. Afonso Maria Ligório Soares, PUC SP, SP
Prof. Dr. José Maria Vigil, EATWOT/ASETT, Panamá
Prof. Dr. Luis Carlos Susin, PUC RS, RS -
Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos, ISPES, SP
Prof. Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade, PUC Rio, RJ
Prof. Dr. Roberto Zwetsch, EST, RS
Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza, UMESP, SP
Prof. Dr. Valmor Silva, PUC Goiás, GO

Comissão Organizadora

Presidente:

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz, PUC Minas, MG

Membros:

Prof. Dr. Jaldemir Vitório, FAJE, MG

Prof. Dr. Edmar de Avelar de Sena, PUC Minas, MG

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista, PUC Minas, MG

Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza, PUC Minas, MG

Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarela, PUC Minas, MG

Profa. Dra. Áurea Marin Burochi, ISTA e PUC Minas, MG

Prof. Me. Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães, PUC Minas, MG

Prof. Me. Carlos Alberto Motta Cunha, FAJE, MG

Parceria

PUC Minas, FAJE, INSe CT

Apoio

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
FAPEMIG - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais

Patrocínio Editoras

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

Sumário

Apresentação 7

Grupos Temáticos (GTs) 11

GT 1 Teologia (s) da Libertação 10
Coord: Paulo Agostinho N. Baptista

GT 2 Protestantismo 119
Coord: Ronaldo Cavalcante; Adilson Schultz

GT 3 Exegese e teologia bíblica 238
Coord: Leonardo Agostini Fernandes; Paulo Jackson Nóbrega de Sousa

GT 4 Filosofia da Religião 348
Coord: Agnaldo Cuoco Portugal; Flávio Augusto Senra Ribeiro

GT 5 Teologia no Espaço Público e no Mundo Contemporâneo 496
Coord: Érico Hammes; Vitor Galdino Feller

GT 6 Religião e educação 577
Coord: Afonso Maria Ligorio Soares; Sérgio Rogério Azevedo

GT7 Espiritualidade e Mistica 715
Coord: Ceci Baptista Mariani; Maria José Caldeira do Amaral

GT8 Religião, Arte e Literatura 905
Coord: Alex Villas Boas; Joe Marçal Santos

GT9 Religião e Gênero 1076
Coord: Anete Roese; Dranda. Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira ; Clóvis Ecco

Gt10 10. Religiões de matriz Africana no Brasil: memórias, narrativas e símbolos de religiosidade 1138
Coord:Luís Tomás Domingos; Zuleica Dantas Pereira Campos

Fóruns temáticos

1300

- FT 1 Religião, ecologia e cidadania planetária** **1302**
Coord: Afonso Murad; Luis Carlos Susin Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Prof. José Carlos Aguiar de Souza
- FT2 Interculturalidade e Justiça** **1444**
Coord: Ênio José da Costa Brito; Roberto Ervino Zwetsch; Ma. Selenir Corrêa Gonçalves Kronbauer
- FT3 Teologia, mídias e cultura pop** **1573**
Coord: Iuri Andréas Reblin; Waldomiro Vergueiro; Valério Guilherme Schaper; Amaro Braga Jr
- FT 4: Sociedade, laicidade e tolerância religiosa** **1666**
Coord: Marília de Franceschi Neto Domingos; Eulálio Avelino Pereira Figueira
- FT 5: Práticas Religiosas, Imagens de Deus e Fé Cristã** **1794**
Coord: Agenor Brighenti; Geraldo De Mori; Sinivaldo Tavares
- FT 6. Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter-Religioso** **1921**
Coord: Gilbraz Aragão; Roberlei Panasiewicz
- FT 7: Religião, juventude, espiritualidade e política.2098** **2117**
Coord: Emerson José Sena da Silveira; Manoel Ribeiro de Moraes Jr; Wellington Teodoro
- FT 8. Linguagens, espiritualidades e religiões: perspectivas bakhtinianas**
Coord: Paulo Dalla-Déa; Ângelo Cardita **2194**
- FT9 Diversidade Religiosa e Imaginário** **2263**
Coordenadores: Carlos André Cavalcanti; Sylvana Maria Brandão de Aguiar
- FT 10 Iniciação Científica** **2344**
Coord: Rodrigo Coppe Caldeira; Áurea Marin Burochi; Carlos Alberto Motta Cunha
- Complementação do GT5** **2731**

Apresentação

O 27º Congresso Internacional Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER – ocorreu entre os dias 15 a 18 de julho de 2014, na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas – e teve como tema **Espiritualidades e Dinâmicas Sociais: Memória – Prospectivas**.

Evento tradicional da área, os Congressos da SOTER sempre atraem um número significativo de teólogos/as, cientistas da religião e pesquisadores/as de áreas afins do Brasil e de outros países. Este ano, o Congresso contou com a participação de membros da INSeCT – Rede Internacional de Sociedades Católicas de Teologia –, com sede jurídica na Alemanha. Fundada em 1996, tem como objetivo principal apoiar a pesquisa teológica nos diversos continentes, através da comunicação entre sociedades membros, com partilha de projetos, publicações conjuntas, congressos teológicos e encontros.

Esse Congresso se propôs refletir sobre as relações estabelecidas entre as **espiritualidades e as dinâmicas sociais** nas últimas décadas. Teve como objetivos investigar a força das espiritualidades nas dinâmicas sociais e a influência destas na configuração daquelas; compreender a atuação das espiritualidades nos movimentos sociais brasileiros e latino-americanos e pensar em perspectiva a presença espiritual nas sociedades. O que justifica o interesse por esse debate e aprofundamento? Por espiritualidades compreendemos as diversas aberturas que o ser humano tem em relação ao outro, ao cosmos e ao Transcendente; e, a partir daí, a maneira como se situa no mundo. Assim, espiritualidades constituem formas de olhar e agir impulsionados pela Realidade Absoluta, que denominamos Deus. Religião, por sua vez, do latim *relegere* (fazer nova escolha, retornar a análise feita, reler) e *religare* (religar - indica o laço de piedade que liga os humanos a Deus), expressa a ligação e o amor entre humanos e Deus, realizado a partir de instituições. Nas religiões, a relação com a Realidade Absoluta não se dá de forma isolada, mas na busca coletiva de construir rituais, símbolos, estabelecer doutrinas e códigos éticos para viver motivado por essa Realidade.

As espiritualidades, como força interna e abertura à Realidade Absoluta, está presente nas instituições religiosas, mas está para além delas. O Congresso, ao trabalhar o termo espiritualidades, no plural, sinaliza a variedade de formas e métodos para contemplar e expressar a Realidade Absoluta, como também, a diversidade de institucionalizações existentes.

Há compreensão, sobretudo no senso comum, de que as espiritualidades são forças neutras, que não agem ideológica nem politicamente. Entretanto, pesquisadores das áreas das Ciências Humanas e Sociais destacam o dinamismo existente nessa realidade. Elas podem alienar ou libertar. Enquanto força alienadora elas conduzem adeptos de determinada aglutinação espiritual a se submeterem aos direcionamentos de seus líderes e a não reagirem às crises políticas, sociais e econômicas. Nesse caso, provavelmente, se estabelece nessa sociedade, parceria

entre aglutinação espiritual/religião e poder estabelecido. Enquanto força libertadora elas possibilitam que adeptos de determinada aglutinação espiritual ajam transformando a realidade política, social e econômica a partir de interesses do grupo, porém, sempre visando o bem da maioria.

Portanto, as espiritualidades têm força de alienação e de libertação. Sua eficácia supõe três momentos importantes: 1) consciência coletiva de determinada situação; 2) debate, planejamento e construção de estratégias de ação; 3) ação mobilizadora em função da realização do plano traçado. Isso pode ocorrer de maneira organizada ou espontânea, impulsionada, em maior ou menor grau, pela clareza de motivações de seus líderes.

As espiritualidades estão profundamente ligadas às realidades sociais. São dinâmicas que influenciam e são influenciadas pelo movimento das sociedades. Buscar compreender essas dinâmicas sociais atuantes num passado recente – tornar viva a memória –, analisar sua presença no tempo presente e projetar conjunturas são metas que perpassam esse Congresso.

O ano de 2014 traz à memória os 50 anos do Golpe ocorrido, no Brasil, em 1964. Como as espiritualidades, de maneira geral, e as religiões e as igrejas, de maneira particular, vivenciaram esse tempo? Houve parcerias das forças espirituais com o poder governante daquele momento? Estiveram presentes nos movimentos de resistência ao Golpe? Como atuaram nos anos da ditadura militar e nos momentos das “diretas já”? Em que medida as espiritualidades foram força de alienação ou de libertação?

Com a retomada da democracia, o Brasil vive novo tempo histórico. Novas conquistas e valores são anunciados. Há distanciamento do espírito de resistência política e novas tendências globais atingem a sociedade brasileira. Analistas apontam crise de sentido e detectam morosidade e apatia da juventude atual, filha do Golpe e do movimento de resistência. Porém, quando tudo parecia acomodado e apático, manifestações pululam em todas as partes do Brasil. Sobretudo jovens, conectados em redes sociais, saem às ruas para protestar e explicitar algum tipo de insatisfação. Qual significado disso? Há presença de espiritualidades nesse momento? Como as religiões e as igrejas compreendem e participam? Que significa, na atualidade, dizer que as espiritualidades têm força alienadora ou libertadora?

A relevância desse Congresso está em lançar novas luzes para a recente história brasileira e latino-americana, buscando analisar o papel e a presença das espiritualidades em tal realidade. Os congressistas puderam compartilhar suas experiências e obter novos instrumentos para analisar as relações entre espiritualidades e movimentos sociais.

Pela boa repercussão, utilizou a mesma metodologia de anos anteriores. Especialistas internacionais e nacionais puderam contribuir numa perspectiva multidisciplinar, através de conferências e tempo de debate. Houve espaço para a discussão das pesquisas feitas nas Universidades e nos programas de pós-graduação em Teologia, Ciências da Religião e áreas afins, através de comunicações

científicas apresentadas nos **Grupos de Trabalho (GTs)** e nos **Fóruns Temáticos (FTs)**. Houve um **Fórum de Iniciação Científica** que acolheu comunicações de estudantes de graduação e especialização com apresentação em pôster científico. Essa versão digital dos Anais do Congresso apresenta os textos completos dessas comunicações apresentadas e expressam a riqueza das pesquisas que estão sendo desenvolvidas.

As conferências proferidas no congresso foram reunidas e publicadas no livro organizado por Roberlei Panasiewicz e Jaldemir Vitório com o mesmo título do congresso *Espiritualidades e dinâmicas sócias: memória e prospectiva*, publicado pela Soter e editora Paulinas.

Portanto, nesses Anais do Congresso da SOTER seguem os textos completos apresentados nos Grupos de Trabalhos (GTs) e nos Fóruns Temáticos (FTs). Mesmo tendo sido apresentados e aprovados pelos coordenadores, a responsabilidade pelo conteúdo de cada texto publicado é do próprio autor. Nem todos que apresentaram comunicações enviaram texto para publicação. A totalidade dos resumos aprovados e apresentados compõe a sessão “Cadernos de Resumos” que também podem ser acessados nesse portal. Desejamos a todos boa leitura. Que as reflexões e práticas expostas ajudem no maior conhecimento e no aprofundamento da realidade religiosa atual.

Prof . Dr. Roberlei Panasiewicz

Grupos Temáticos (GTS) 27º Congresso da SOTER

GT 1 Teologia (s) da libertação (TdL)

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

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

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

O casamento entre a teologia da libertação e a teologia do pluralismo religioso: a opção pelos pobres como lugar para o diálogo interreligioso

Wellington da Silva de Barros¹

Resumo *A teologia cristã do pluralismo religioso foi sistematizada em meados dos anos 1960. Trata-se de refletir à luz da fé a multiplicidade de concepções religiosas e da não uniformidade no campo religioso. Uma das novidades que tange à Teologia da Libertação é a relação (casamento) fértil com a Teologia do Pluralismo Religioso. Não é difícil de perceber que um dos desafios para as religiões em geral, sobretudo para a cristã e sua teologia, vem da pluralidade das religiões. Os desafios de ambas as reflexões teológicas, no contexto latino-americano, despertou em alguns teólogos e teólogas da ASETT (Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo) propostas em vista de aproximação, ou mesmo, união. Enquanto a primeira esteve em suas origens centrada na questão da pobreza e do sofrimento, a segunda buscou responder aos desafios do pluralismo religioso.*

Palavras-chave: *Teologia do Pluralismo Religioso; Teologia da Libertação; Opção pelos pobres; Diálogo interreligioso.*

Introdução

Entre os muitos sinais dos tempos que desafiam a experiência de fé e a teologia cristã contemporânea há dois urgentes: a pobreza e o pluralismo religioso. São muitas as experiências da pobreza e da pluralidade religiosa. Atualmente, os problemas que correspondem à pobreza e à pluralidade religiosa representam os maiores e mais urgentes sobre o sofrimento humano universal e sobre a injustiça. A questão do pluralismo religioso vem se impondo na reflexão contemporânea. A relação entre diálogo interreligioso e libertação interreligiosa é urgente. É crescente a injustiça e a pobreza no mundo e urgente a prática da paz entre as religiões e a promoção da dignidade humana.

1 A Teologia da Libertação

O nascimento da Teologia da Libertação remonta à década de 1960. O

¹Mestre em Missiologia pelo Instituto São Paulo de Estudos Superiores (ITESP) e doutorando em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Leciona no ITESP e atua no Centro de Estudos Migratórios da Missão Paz (CEM-SP). E mail: barroswellington@hotmail.com.

continente latino-americano vivia sob o impacto dos movimentos sociopolíticos de libertação, da teoria da dependência e da pedagogia de Paulo Freire. A formulação desta teologia aconteceu, simultaneamente, à preparação e realização da II Conferência do episcopado latino-americano de Medellín (Colômbia-1968).

A nova teologia estava inserida nos desafios de uma realidade marcada pelo empenho social e político dos cristãos. Duas conferências proferidas pelo teólogo peruano Gustavo Gutiérrez contribuíram para a sistematização da Teologia da Libertação: uma em Montreal (Canadá), em 1967, sobre a pobreza no terceiro mundo; e outra em Chimbote (Peru) em 1968, sobre a realidade vivida no continente latino-americano; a segunda foi realizada semanas antes da abertura da Conferência de Medellín, e teve como título “Para uma teologia da Libertação”.² Esta teve seu texto publicado e traduzido para vários idiomas e com edições em castelhano, entre 1971 e 1972. Gutiérrez refletiu a partir da dependência dos países da América Latina dos grandes países capitalistas, e verificou o contraste no processo de desenvolvimento.

De fato, esta interpretação teológica da realidade representou uma mudança abrupta na teologia latino-americana. O que contribuiu para o surgimento de uma teologia encarnada que rompeu com uma visão de mundo desenvolvimentista através da prática da libertação. A libertação não foi pensada abstratamente, mas como uma prática política concreta, no Peru e no restante do continente. A teologia foi refletida a partir da libertação dos pobres. Iniciou uma trajetória que prossegue até hoje com altos e baixos, com aceitação e rejeição eclesial, mas sempre como busca de coerência com a opção central de produzir uma teologia a partir da prática libertadora dos pobres.

Após o livro de Gutiérrez, a Teologia da Libertação viveu um período de rápido crescimento até 1979. É o período que antecede a III Conferência do episcopado latino-americano de Puebla (México-1979). Este crescimento não foi sem certa turbulência. Rapidamente, os meios de comunicação apresentaram-na como inimigo do capitalismo. Nos países sob a Ideologia de Segurança Nacional, os teólogos da libertação e a maioria dos setores ligados a eles foram perseguidos, caluniados, alguns torturados e mortos. A própria política exterior americana preocupou-se, pois, viu seus interesses subvertidos. No interior da Igreja do continente havia resistências, o que levou à exclusão de teólogos da libertação da Conferência de Puebla, alguns participaram como assessores pessoais de bispos (de forma não oficial).

Seu crescimento foi consolidado e ampliado durante as décadas de 1980 e 1990. Posteriormente, foi criticada e reconhecida pela Congregação da Doutrina da Fé. A sua projeção para a opinião pública se deu também com os processos desta

1 A leitura de Gutiérrez do conceito “libertação” é feita a partir da caracterização da América Latina como um continente dominado e oprimido, mas também devido a este contexto e à sua vocação de falar de libertação como processo participativo, em busca de um novo ser humano.

Congregação em dois dos seus principais representantes: Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff. Da década de 1990 aos dias atuais vive-se um período de revisão. As novas conjunturas sociais, derrota do sandinismo nicaraguense e do socialismo europeu, produziram duas reações na Teologia da Libertação: queda de interesse e a tentativa de desvinculação com o socialismo real. Mesmo sabendo que qualquer reflexão teológica não depende apenas das conjunturas sociais ou políticas, enfrenta-se atualmente uma revisão no seu referencial de análise da realidade, a teoria marxista, que deveria ser revisada e ampliada. São várias as óticas nas quais a Teologia da Libertação é revisada, destacam-se atualmente os desafios da ecologia e do pluralismo religioso.

2 A Teologia do Pluralismo Religioso

A teologia cristã do pluralismo religioso constitui um novo campo de reflexão que vai definindo progressivamente suas bases epistemológicas. Como o pluralismo é característica típica da sociedade moderna plural, requer sistematização objetivando uma nova relação da fé cristã com outras expressões religiosas. Os questionamentos do pluralismo religioso surgem da sociedade atual, por isso, a necessidade de partir do seu universo cultural e religioso.

Na sociedade moderna, as culturas e as religiões convivem com pouca ou nenhuma distância entre si. Hoje, grande parte da humanidade se encontra em um ambiente religioso plural. A novidade atual reside no fato de que a consciência da pluralidade é mais intensa, pois, está presente em diversos âmbitos da vida humana. A diversidade religiosa é tão antiga quanto à humanidade, o que nos desafia nos dias atuais é a proximidade entre as tradições religiosas.

As religiões atualmente são convidadas à convivência. Na mesma região ou cidade convivem pessoas de diversas etnias e denominações religiosas. O pluralismo religioso é um fato concreto em todos os âmbitos da vida humana. Grande parte da humanidade encontra-se nesta situação plural como nunca antes na história. Há uma oferta religiosa de sentido plural.

Em nosso continente, mais do que o pluralismo de experiências religiosas separadas, a maioria do povo vive esta pluralidade de experiências religiosas como uma forma própria de pertença ao cristianismo. Nosso continente é testemunha de um pluralismo mais “intra” religioso do que “inter” religioso, ou seja, uma síntese plural que o crente vive no próprio coração de sua fé.

Mesmo sendo um continente majoritariamente cristão³ e sua população
2 As raízes e a história do continente latino-americano são relevantes para entender a atual situação religiosa. Os povos que aqui chegaram, muitos trazidos à força, tinham religiões diferentes, que foram proibidas de serem praticadas pelas autoridades eclesiais e civis. A população originária foi em grande parte dizimada, seus sobreviventes vivem atualmente excluídos e reclusos em lugares distantes, desprezados da sociedade. O processo

atual ser herdeira da expansão proveniente do continente europeu, nas últimas décadas, o panorama religioso na América Latina apresenta uma nova configuração. São diversos os motivos que favorecem esta configuração, apenas citamos como relevantes: a queda numérica de católicos; o aumento de grupos evangélicos e (neo) pentecostais, provocando uma mudança profunda no cristianismo;⁴ as religiões originárias, que sobreviveram desde a colonização de forma sincrética ou escondida, agora recuperam a sua força original ainda que algumas a partir da ótica cristã; presença minoritária de tradições religiosas que atraem pessoas que buscam uma espiritualidade que não encontraram nas religiões históricas (Judaísmo, Islamismo, religiões orientais asiáticas, esoterismo, etc); aumento de setores na sociedade que não se professam religiosos, mas indiferentes e ateus. Enfim, podemos perceber que este olhar sumário ao pluralismo religioso atual em nosso continente constitui um mosaico, ao mesmo tempo novo e em constante mudança.

Não podemos negar que o pluralismo religioso apresenta-se como uma novidade desafiadora. A abordagem restritiva e negativa da tradição cristã, especialmente católica, com respeito ao pluralismo religioso, forçou, pode-se dizer, o Concílio Vaticano II (1962-1965) a ter que se posicionar a respeito. A teologia das religiões teve seu nascimento na época do Concílio, nos anos que lançaram os seus fundamentos.

A teologia cristã do pluralismo religioso (ou das religiões) foi sistematizada em meados dos anos 1960; contudo, o pluralismo religioso como tema central desta reflexão emerge no começo do século XXI. Trata-se de refletir à luz da fé a multiplicidade de concepções religiosas, e da não uniformidade no campo religioso. Ela objetiva responder questões como: a pluralidade religiosa seria do ponto de vista da reflexão teológica um mal? Seria um erro de Deus ou do ser humano? Será que existe uma religião que é verdadeira e querida por Deus em contraste com as demais? Seu estudo nos proporciona não somente a aquisição de novos conteúdos, mas uma nova forma de viver a religião, especialmente aquela na qual professamos a nossa fé. A mudança em nossa vivência religiosa, a partir do pluralismo religioso, é tamanha, que hoje se fala em mudança de paradigma.⁵

Apesar de ser considerada ainda como uma novidade, a teologia do pluralismo religioso já fez um bom caminho. Houve muitas tentativas para classificar as posições

de dizimação foi iniciado com a expansão europeia. Esse foi um dos resultados de um dramático processo de missão evangelizadora cristã católica.

3 Em geral, a explosão do neopentecostalismo é verificada em ambientes pobres, feminino, negro e indígena que recuperam o protagonismo que não tiveram nas Igrejas históricas, ou seja, os pobres do continente não estão mais nas Comunidades de Base, mas nesses grupos.

4 Paradigma contrapõe a modelo. Os modelos não se excluem, há uma combinação entre eles. Para um paradigma acontece o contrário, são ferramentas que se opõem e se excluem mutuamente. Ao tratarmos os paradigmas no âmbito da TPR, é importante manter as diferenças e a exclusão implícita do precedente. (DUPUIS, 2008, p. 24).

teológicas. A classificação conhecida como mais simples é a tripartite de Schineller:⁶ perspectiva exclusivista (salvação relacionada com o conhecimento explícito de Jesus e a pertença à Igreja); inclusivista (as demais religiões são caminhos de salvação, mas enquanto implicam a salvação de Jesus); e pluralista (todas as religiões participam da salvação de Deus a seu modo). Tendo presentes essas três perspectivas, podemos afirmar que a Teologia da Libertação nasceu e cresceu sob a perspectiva inclusivista, ou seja, repensá-la na perspectiva pluralista é também mais uma tarefa pendente. Nas décadas em que nascera a perspectiva pluralista não havia sido tematizada no contexto latino-americano.

3 O casamento entre a Teologia da Libertação e a do Pluralismo Religioso

Uma das novidades que tange a Teologia da Libertação é a relação (casamento) fértil com a Teologia do Pluralismo Religioso. Antes de pensar o contexto e os motivos concretos desta relação, cabe perceber algumas perspectivas da teologia que reflete a partir da pluralidade religiosa. Não é difícil de perceber que um dos desafios para as religiões em geral, sobretudo para a cristã e sua teologia, vem da pluralidade das religiões. Se em séculos anteriores a supremacia ocidental do cristianismo católico promoveu um juízo pessimista quanto ao futuro das demais religiões, hoje é constatado a vitalidade e o dinamismo. A pluralidade religiosa não é uma característica contingencial ou fatural de nossa sociedade, mas uma realidade definitiva e desafiadora. Não é por acaso que esta forma de fazer teologia requer uma das reflexões mais exigentes, tensas e densas para a teologia contemporânea. O pluralismo religioso é um tema da teologia atual e convida as religiões, sobretudo, o cristianismo, a rever os seus fundamentos teológicos.

Os desafios de ambas as reflexões teológicas, no contexto latino-americano despertaram em alguns teólogos e teólogas da ASSET (Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo), propostas em vista de aproximação, ou mesmo, união. Enquanto a primeira esteve em suas origens centrada na questão da pobreza e do sofrimento, a segunda buscou responder os desafios do pluralismo religioso. Na primeira década de sua existência, esta Associação teológica esteve

⁶ Dupuis opta pela seguinte classificação: eclesiocentrismo: no centro está a Igreja e não existe salvação fora dela; cristocentrismo, que considera que existe salvação fora do cristianismo, mas esta salvação é própria da religião cristã e foi revelada por Deus. Jesus é que está no centro e não mais a Igreja. Esta só tem razão de ser em relação com Jesus, por isso, deve-se distinguir entre Jesus Cristo e a Igreja, que não devem ser colocados no mesmo nível. Apenas Jesus é o único mediador entre Deus e a humanidade; e o teocentrismo que considera que Deus está no centro das religiões, ou seja, estão ao redor de Deus, e relacionam-se diretamente com ele sem necessitar da mediação de outra religião. As diferentes religiões são vias que conduzem a Deus, inclusive o cristianismo, com a mesma validade e valor. Jesus Cristo deixa de ser elemento constitutivo universal da salvação. Por sua vez, Knitter oferece a seguinte classificação: Modelo de substituição total ou parcial (exclusivismo); modelo de plenificação (inclusivismo absolutista); modelo de cooperação (pluralismo); modelo de conformidade. (VIGIL, 2006, p. 62-67).

influenciada mais pela Teologia da Libertação.

Este despertar fez com que ambas não fossem mais duas reflexões que se desconhecem mutuamente. Uma das primeiras tentativas foi a de ampliar a Teologia da Libertação e seu movimento para outras religiões. De outro lado, a Teologia das Religiões deveria manter sempre acesa a opção pelos pobres e excluídos. Esta união tem como fundamento o horizonte do Reino de Deus. Estas teologias não devem cessar de lutar a favor de uma dinâmica reinocêntrica.

Vemos hoje a fecundidade deste profícuo diálogo iniciado há pouco tempo. Um deles foi promovido pela ASSET através de um projeto chamado *“Pelos muitos caminhos de Deus”*. É uma série de cinco livros, fruto da iniciativa também de sua Comissão Teológica Internacional. O primeiro buscou respostas diante dos desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação. Pretendeu apenas indicar os principais desafios que deviam ser encarados (ASSET, 2013). O segundo deu os primeiros passos, ou seja, ofereceu as primeiras respostas aos desafios rumo a uma teologia cristã e latino-americana do pluralismo religioso (TOMITA et al, 2005). Já no terceiro, a ousadia de elaborar o primeiro esboço do que seria uma teologia pluralista da libertação (TOMITA et al, 2007). O quarto pretendeu ampliar contexto (intercontinental) da construção da teologia pluralista da libertação (TOMITA et al, 2007). E o quinto e último livro do projeto refletiu sobre uma possível teologia multirreligiosa e pluralista da libertação, a partir de uma perspectiva mundial (VIGIL, 2001). Em suma, a intenção que moveu este projeto desde seu início foi a tentativa de casar a Teologia da Libertação com a do Pluralismo Religioso.

Este casamento nos coloca diante de muitos sinais dos tempos que desafiam a experiência religiosa contemporânea, porém, destacamos dois: a pobreza e o pluralismo religioso. São muitas as experiências da pobreza e da pluralidade religiosa. Atualmente os problemas que as correspondem são dos maiores dramas relacionados ao sofrimento humano. Nossa problemática se ancora no contexto de perceber as contribuições deste casamento em vista da opção pelos pobres como lugar privilegiado para o diálogo inter-religioso.

Não podemos pensar a libertação dos pobres prescindindo das religiões. O mundo dos pobres é, sobretudo, religioso. Ao aprofundar este casamento acenamos para além da própria fé cristã e do continente latino-americano, queremos resgatar o que há de melhor nas propostas das religiões como misericórdia, justiça, esperança, humanização, transformação, etc. Em outras palavras, a opção pelos pobres, feita também pela Teologia da Libertação e ampliada pela do Pluralismo religioso, será o fundamento do diálogo. Sabe-se que o diálogo é difícil através de doutrinas religiosas ou dogmas de fé, mas se torna fecundo no campo prático ou ético em relação à vida humana concreta como é a opção pelos pobres. Nosso objetivo intenta responder ao desafio de uma sociedade que convoca a uma vivência religiosa plural em busca

da vida plena. O que revela que uma reflexão teológica de determinada religião, elaborada exclusivamente a partir de sua tradição de fé, não está à altura dos desafios da sociedade contemporânea plural, que coloca como imperativo a convivência em busca humanização e manutenção da vida no planeta.

Conclusão

Os desafios do nosso mundo e as preocupações humanitárias pedem que as religiões atuem unidas, pois, somente assim poderão contribuir verdadeiramente. As religiões começam a assumir a pluralidade atualmente. Em boa parte da história de muitas religiões, muitas viveram isoladamente não só no aspecto geográfico e cultural, mas, sobretudo, no religioso ou teológico. A sociedade contemporânea promove um intenso contato entre as religiões, e isso faz com que a sociedade moderna seja cada vez mais plural também no aspecto religioso. A convivência é inevitável e um dos maiores desafios hoje. Aceitar sinceramente o pluralismo religioso não só no âmbito teológico de cada religião, mas como fundamento de uma prática religiosa que promove a dignidade humana, é necessária e urgente. O que nos remete a superarmos qualquer posição que conceba apenas uma religião como verdadeira

O presente e o futuro da história e da vida nesse mundo estão intimamente relacionados com preocupações humanitárias básicas. E as religiões são experiências privilegiadas em prol da dignidade humana. Esta deve ser a vocação de toda experiência religiosa. E para nós, este casamento pode contribuir especificamente para duas ações motivadas pelas religiões com fins humanitários: a opção pelos pobres como objetivo comum do diálogo entre as religiões. A experiência do oprimido nos serve como condição para o compromisso e o diálogo entre as religiões. Se as religiões do mundo reconhecem a pobreza como um problema comum, acharão fundamentos para a ação idêntica em seus objetivos. Enfim, no âmbito da religião cristã e das demais, uma das possibilidades de fundamentação, objetivando a opção pelos pobres e o diálogo inter-religioso, vem desta reflexão teológica que une duas férteis reflexões teológicas contemporâneas. União que favorece uma soteriologia plural e prática, e o diálogo inter-religioso. Ambos se tornam essenciais à libertação humana.

É necessário destacar que ambas as teologias se movem, evoluem, questionam, arriscam e propõe perspectivas para o futuro. Mas, este movimento só é possível reconhecendo a primazia da ortopraxis sobre a ortodoxia. Neste caso, a opção pelos pobres será um dos lugares privilegiados para a prática do diálogo inter-religioso.

Rerefêrencias

- ASETT. **Pelos muitos caminhos de Deus**. Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação. Goiás: Rede, 2013. 160p.
- BARROS, Marcelo; TOMITA, Luiza; VIGIL, José Maria. (orgs). **Pluralismo e Libertação**. Por uma Teologia Latino-Americana Pluralista a partir da Fé Cristã. São Paulo: Loyola, 2005.232p.
- BOFF, Leonardo (Org.). **A Teologia da Libertação: Balanços e Perspectivas**. São Paulo: Ática, 1996.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1979.
- BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- DUPUIS. Jacques. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- DUPUIS. Jacques DUPUIS. Jacques. **O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje: Hermenêutica Teológica**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1981.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber no próprio poço**. Itinerário espiritual de um povo. Petrópolis: Vozes, 1984.
- Haight, Roger. **Jesus, símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- HICK, John. **A metáfora do Deus encarnado**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HICK, John. **Teologia cristã e pluralismo religioso: o arco-íris das religiões**: São Paulo: Attar Editorial, 2005.
- KNITTER, Paul. **Introdução à teologia das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- KNITTER, Paul. **Jesus e os Outros Nomes**. Missão Cristã e responsabilidade global. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.
- KUNG, H. **Projeto de ética mundial**. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1992.
- SANCHEZ, Wagner Lopes. **Pluralismo religioso: As religiões no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2005.
- SCHLETE, Heinz Robert. **As religiões como tema da teologia**. São Paulo: Herder, 1969.
- SOBRINO, Jon. **Espiritualidade da libertação**. São Paulo: Loyola, 1992.
- TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Teologia da libertação**. Novos desafios. São Paulo: Paulinas, 1991.
- TEIXEIRA, Faustino. **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997.
- TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das Religiões: uma visão panorâmica**. São Paulo:

Paulinas, 1995.

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia e Pluralismo Religioso**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.

TOMITA, Luiza E; BARROS, M; VIGIL, J. M; (Org.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2006. 309p.

VIGIL, José Maria; TOMITA, Luiza; BARROS, Marcelo. **Teologia pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2007. 390p.

VIGIL, José Maria (Org.). **Por uma teologia planetária**. São Paulo: Paulinas, 2001. 294p.

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

Teologia da Libertação e Juventude

Paulo Agostinho Nogueira Baptista^{1*}

*Em memória de João Batista Libanio e Plínio de Arruda Sampaio
Idosos-jovens, comprometidos com a libertação e a formação da juventude.*

Resumo *O objetivo desta Comunicação é refletir e discutir sobre a relação entre Teologia da Libertação e Juventude. Pergunta-se: a libertação é questão desafiante para as atuais gerações de jovens? A teologia da libertação ainda desperta interesse entre os jovens? Há uma preocupação pedagógica e formativa de juventude na TdL? Um dos importantes movimentos de juventude no meio universitário, nas décadas de 1950 e 1960, foi a JUC – Juventude Universitária Católica. Número significativo de jovens universitários, evidentemente em outro contexto, esteve engajado na JUC. Calcula-se que entre 5 e 10% dos universitários participaram desse movimento, ou seja entre 5.000 e 10.000 jovens, para um universo de 95.000, em 1960. Cerca de 550 desses jovens participaram do importante congresso dos 10 anos da JUC nesse mesmo ano de 1960. Na década de 1970 e 1980, a Pastoral de Juventude também envolveu muitos jovens no Brasil. Em pesquisa realizada com universitários da PUC Minas em 1991, constatou-se importante interesse para a participação em movimentos sociais (16,7%) e na pastoral universitária (32,2%). Passados 22 anos, o que mudou? Nova pesquisa em 2013, em análise, busca conhecer o novo perfil do jovem universitário, na mesma universidade. No contexto das manifestações ocorridas no país em 2013 e de possíveis movimentações de jovens durante a Copa de 2014, esta comunicação apresenta os dados comparativos dessas pesquisas, e outras disponíveis sobre juventude (SNJ, 2013 e o Mapa da Violência, 2014) e reflete sobre a realidade atual e prospectiva quanto ao engajamento político-religioso dos jovens na perspectiva libertadora, colocando desafios à Teologia da Libertação.*

Palavras-chave: *Teologia da Libertação; Juventude; Juventude Universitária; Política; Religião.*

Introdução

Esta Comunicação pretende colocar em debate, no GT 1 Teologia(s) da Libertação - TdL, a discussão sobre a TdL e a Juventude. É um começo de reflexão e se inspira na experiência do autor com a Pastoral de Juventude – PJ e a Pastoral Universitária – PU, além de fazer referência a outras pesquisas que tratam sobre juventude, e também à comparação entre duas pesquisas sobre perfis da geração

¹ * Doutor em Ciências da Religião (UFJF), professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e diretor acadêmico da Unidade Barreiro da PUC Minas. Editor de Horizonte. Cursa a Residência de Pós-doutorado em Demografia no CEDEPLAR-UFMG. E-mail: pagostin@gmail.com

universitária, uma de 1991 (BAPTISTA, 1991), e outra que o autor e os professores Pedro Assis Ribeiro de Oliveira e Roberlei Panasiewicz estão realizando com a geração universitária da PUC Minas de 2013.

Sintetizando esses objetivos, o que se quer é refletir se a TdL gera interesse e interage com a juventude contemporânea. Também quer refletir, especialmente, sobre a importância da TdL em ter como um dos seus focos atuais a juventude.

Para isso, além de dados históricos, intenciona-se também mostrar pesquisas recentes como da Secretaria Nacional da Juventude - SNJ, de 2013, e o Mapa da Violência (WASELFSZ, 2014), sobre perfil da juventude, e de pesquisa em andamento sobre a Geração universitária da PUC Minas .

Esta Comunicação se realiza num contexto e tem como “Pano de fundo” o tema do Dia mundial da População, da ONU de 2014 (11 de julho), que é Juventude: “Jovens somamos mais”. São 1,8 bilhão de jovens e adolescentes, com idades entre 10 e 24 anos, ou seja, 28% da população mundial.

1 O que é Juventude?

Estudos atuais sobre juventude superaram a concepção que a compreendia limitada ao tempo cronológico. Apontam também para a necessidade de se falar hoje em “juventudes”, no plural.

Há enorme diversidade de aspectos a considerar, além do cronológico: gênero, escolaridade, raça/cor da pele, etnia, expressão da afetividade e sexualidade, dos espaços de moradia e trabalho, de ambientes familiares, geográficos, sociais, políticos, culturais e religiosos.

Essa visão plural supera a tradicional concepção da juventude como grupo homogêneo, que se caracteriza pelo pertencimento a um grupo etário e por viver certa etapa da vida. Existem múltiplas culturas juvenis que se situam e intervêm na sociedade com seus diversos interesses. Elas são expressão, construção e representação social e simbólica.

Do ponto de vista etário, compreende-se que jovem é aquele que tem entre 15 e 24 anos, faixa etária definida pela ONU por ocasião do Ano Internacional da Juventude em 1985. Mais recentemente, o Estatuto da Juventude brasileiro (BRASIL, 2013) ampliou esse intervalo para 15 a 29 anos: jovem adolescente (15 a 17); jovem-jovem (18 a 24) e jovem adulto (25 a 29 anos).

2 Composição da Juventude brasileira

Nos últimos censos (IBGE, 2000 e 2010) se observa mudança importante na pirâmide etária brasileira. Os números e percentuais, entre os anos de 1980 e 2013, indicam mudanças importantes: em 1980 havia 34.500.000 jovens, entre 15 a 29 anos, ou seja, 29% da população. Já em 2000 tínhamos 47.930.995, que equivalem a 28,2 % dos jovens entre 15 e 29 anos (ou 34.081.327, na faixa 15 a 24 anos, 20,1% da população brasileira). Já em 2010 passamos a ter 51.340.473 de jovens de 15 a 29 anos, correspondendo a 26,9 % (ou 34.236.069 de jovens de 15 a 24 anos, 17,9% da população).

Em 2012, esses números registram 52.237.530 de jovens na faixa dos 15 aos 29 anos de idade, ou seja, 26,9 % da população. A projeção que o IBGE fez para 2013 foi de um número de 51.764.358, nessa faixa etária, equivalendo a 25,7% dessa faixa etária.

Observa-se, nesses números e percentuais, a diminuição da proporção dos jovens na população desde 1980. Além disso, houve queda na proporção entre homens e mulheres: em 2000 havia 96,9 homens para cada 100 mulheres; já em 2010 há 95,9 homens/100 mulheres. Em 2012, o superávit de mulheres na população brasileira chegou a 5 milhões.

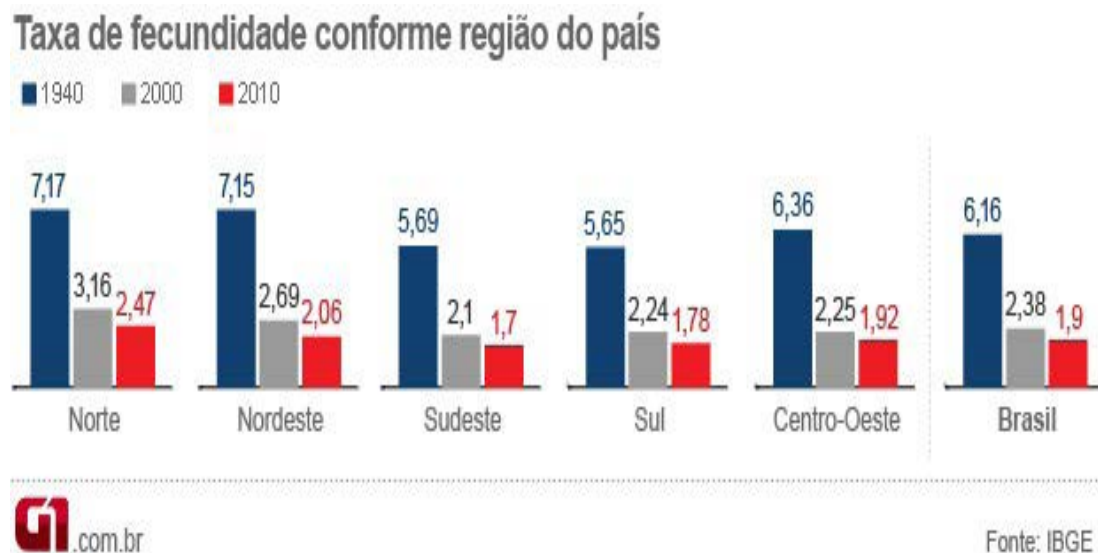
Uma das razões para se compreender esse fenômeno apontam para as mudanças demográficas. Sem ter por objetivo levantar todas as hipóteses para explicar essas mudanças, especialmente em relação à juventude, como se pode entender a mudança da pirâmide etária? Haveria também outra hipótese? Qual seria?

A explicação fundamental é demográfica, a transição demográfica. Ela aconteceu com a melhoria das condições de vida – urbanização, saneamento, saúde pública, higiene e educação – produzindo, inicialmente, queda na taxa de mortalidade e aumento da natalidade (ex: *baby boom*), de um lado, e depois contínua queda da mortalidade e redução das taxas de fecundidade (acesso à educação, a meios anticoncepcionais), até a estabilização.

O crescimento populacional pode ser medido por diversos indicadores, dentre eles existe a taxa de fecundidade. Quando se tem taxas de fecundidade abaixo de 2,1 elas são consideradas negativas, pois mostram uma população que não é mais capaz de repor as pessoas que morrem. Saímos de uma taxa de 6,16 em 1940 e estamos agora, no Censo 2010, com 1,9. No Sudeste essa taxa é ainda menos, registrando o valor de 1,7.

A Tabela 1 mostra essa realidade, nas regiões brasileiras, em 1940, 2000 e 2010:

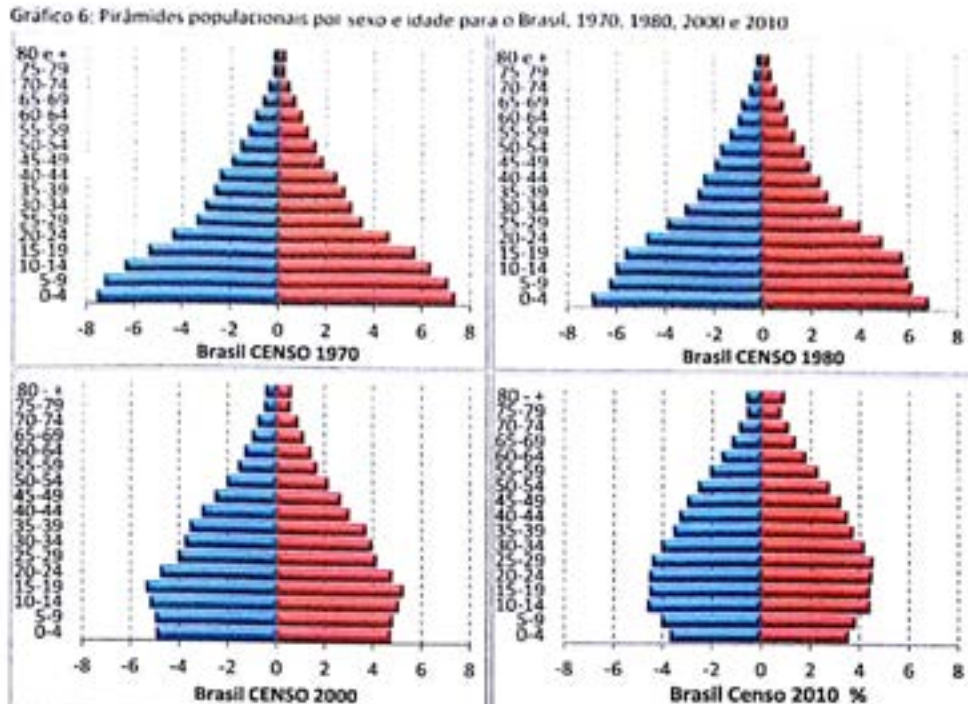
Tabela 1 – Taxa de fecundidade no Brasil de 1940, 2000 e 2010



Fonte: G1, 2012

Pode-se observar a seguir como essa realidade pode ser identificada visualmente através da composição da pirâmide populacional brasileira. O Gráfico 1 revela que há um envelhecimento de nossa população, segundo o IBGE. Também são apresentadas projeções do Departamento de Assuntos Econômicos e Sociais (UN/DESA ou ONU/ESA), para as próximas décadas de 2020 e 2030.

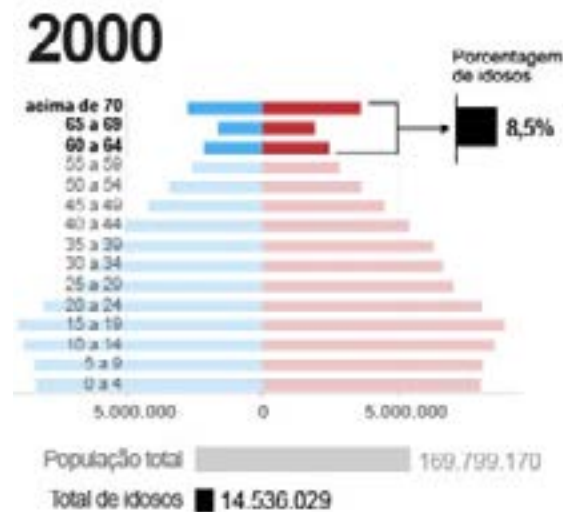
Gráfico1 - Pirâmides populacionais – IBGE



Fonte: Censos do IBGE 1970, 1980 a 2010 e Projeção ONU/ESA para 2020 e 2030

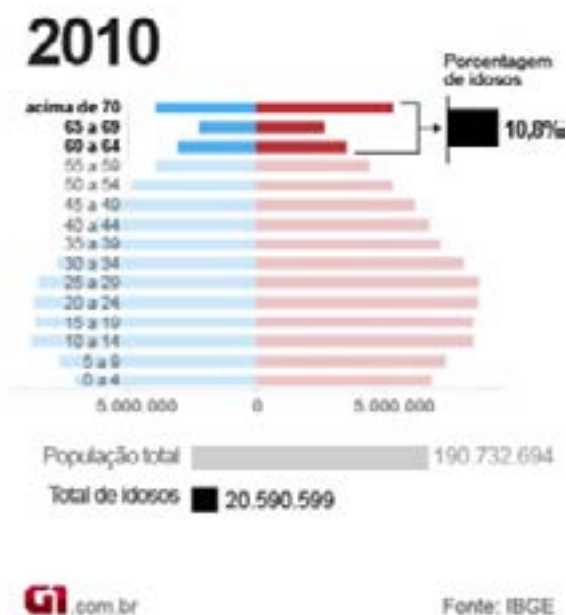
Nota-se no Gráfico 1 que a forma deixa de ser de “pirâmide”, com a diminuição da base e o crescimento das faixas etárias medianas, além do crescimento também da ponta de cima do gráfico, referente aos mais velhos. Os gráficos 2 e 3 abaixo também mostram isso:

Gráfico 2 – Pirâmide populacional – Brasil 2000



Fonte: G1, 2012

Gráfico 3 – Pirâmide populacional – Brasil 2010



Fonte: G1, 2012

3. A violência e afetação da realidade juvenil no Brasil

Além da explicação demográfica para a mudança na pirâmide etária, há outra hipótese que nos interessa destacar nesta Comunicação: o crescimento das mortes por causas externas no país, especialmente de jovens de 15 a 29 anos.

Causas externas são consideradas não naturais, indicadas pela Classificação Internacional de Doenças – CID no número 10: a) homicídios e suicídios, agressões físicas e psicológicas; (b) acidentes de trânsito, transporte, quedas, afogamentos e outros; c) lesões e traumas provocados também por esses eventos.

Um dado importante: a taxa de mortalidade da população no Brasil é declinante desde 1980: caiu 3,7 %, ou seja, passamos de 631 mortes (1980) para 608 (2012) em cada 100.000 habitantes. Por outro lado, os homicídios, entre 1980 e 2012, cresceram 148,5 %, os suicídios também cresceram nesse período em 62,5 % e as mortes no trânsito aumentaram 38,7 % (WAISELFISZ, 2014).

Segundo o Mapa da Violência (WAISELFISZ, 2014), metade das mortes de jovens em 1980 era atribuída a causas externas (violentas): homicídios, acidentes de transporte (trânsito) e suicídios. Em 2012, esse percentual passou para 71,1 %. O jovem-jovem (20 a 24 anos), em relação ao homicídio, é a faixa etária que tem a maior média dessa taxa: 72,7 por 100.000 habitantes, sendo que a idade de 21 anos

bate a marca com 75 /100.000.

Se for computado o conjunto das mortes violentas temos, entre jovens de 19 e 26 anos, taxas acima de 100/100.000, com o pico aos 21 anos de idade em 124. Os homicídios, na idade de 20 anos, chegam a ser mais que o dobro das mortes por transporte (trânsito): 76,3 (homicídios), 5,2 (suicídios) e 37,2 (trânsito), equivalendo a um total de 118,7 por 100.000 habitantes (WAISELFISZ, 2014).

A situação é extremamente preocupante, pois valores acima de 10 por 100.000 indicam uma situação EPIDÊMICA e as mortes por causas externas violentas cresceram entre 1980 e 2012 em 32,8 %.

Tabela 2 – Taxas de mortalidade violenta por idade simples em 2012

Tabela 2.1.1. Mortalidade violenta por Idades Simples, Brasil, 2012				
Idade	Taxas			
	Homicídio	Suicídio	Transporte	V. outras
0	4,7	0,0	4,3	9,0
1	1,0	0,0	3,9	4,9
2	0,8	0,0	3,8	4,7
3	0,8	0,0	3,8	4,4
4	0,8	0,0	4,0	4,8
5	0,9	0,0	3,9	4,8
6	0,8	0,0	3,5	4,3
7	0,6	0,0	3,3	3,9
8	1,0	0,0	4,0	5,0
9	0,7	0,1	3,7	4,5
10	1,1	0,1	4,5	5,7
11	1,2	0,5	4,2	5,8
12	2,4	0,8	3,9	6,9
13	4,0	1,0	5,6	10,6
14	12,3	1,2	7,1	20,6
15	24,2	2,4	9,9	36,4
16	42,2	3,3	16,0	61,5
17	62,1	3,7	21,7	87,4
18	66,7	4,7	28,4	99,8
19	73,0	5,8	39,8	118,5
20	76,3	5,2	37,2	118,7
21	75,0	6,2	42,8	124,0
22	70,2	7,1	37,1	114,3
23	73,1	7,3	37,0	117,4
24	68,9	6,5	38,0	113,4
25	64,3	7,5	37,4	109,2
26	61,7	7,2	33,7	102,6
27	56,1	7,8	34,7	98,5
28	57,5	7,7	32,0	97,2
29	57,3	7,6	34,3	99,1
30	50,6	7,3	31,6	89,4
31	46,3	7,2	32,6	86,2
32	45,5	7,1	30,2	82,8
33	43,7	7,4	29,1	79,7
34	41,4	7,4	31,1	79,9
35	42,2	6,8	31,0	80,0
36	36,7	7,5	29,9	74,1
37	36,0	7,5	28,7	72,1
38	34,5	7,9	28,8	69,2
39	32,6	7,9	28,5	69,0
40	29,0	6,8	25,3	61,1
41	29,7	8,1	27,7	65,5
42	25,6	7,2	27,2	60,0
43	25,3	7,2	28,9	59,5
44	23,8	7,3	27,6	58,8
45	23,6	6,7	30,0	60,4
46	21,6	7,2	27,2	56,0
47	19,8	7,0	25,0	52,8
48	18,9	6,8	25,2	50,9
49	19,0	7,3	27,7	53,9
50	16,4	7,0	25,8	49,3
51	17,3	7,3	28,8	51,5
52	16,0	5,3	22,7	43,9
53	14,4	7,6	26,7	48,8
54	14,3	7,3	24,5	46,1
55	12,3	7,3	25,0	44,6
56	12,7	7,1	25,5	45,4
57	11,5	6,8	26,5	44,9
58	10,5	6,8	23,5	40,8
59	11,1	6,3	26,3	43,6
60	10,8	5,6	23,7	40,0
61	10,4	8,3	27,4	46,1
62	9,1	5,7	24,5	39,3
63	9,1	7,5	26,8	43,5
64	9,1	6,0	25,6	40,6
65	9,2	5,2	22,4	36,8
66	9,5	7,2	27,3	44,0
67	8,7	7,6	28,3	44,6
68	10,2	6,1	26,2	42,6
69	7,5	8,1	27,0	42,6
70	7,8	7,1	23,0	38,0
71	9,5	7,0	31,1	47,6
72	6,7	5,2	24,1	36,0
73	7,2	6,1	30,2	43,5
74	8,1	6,8	24,9	39,7
75	8,1	6,0	32,1	46,2
76	7,7	6,7	30,8	45,2
77	7,5	6,4	30,1	44,1
78	7,4	5,6	35,9	48,9
79	9,4	7,0	38,2	54,5
80	7,9	9,5	29,1	46,5
81	5,5	8,4	36,6	50,6
82	6,1	7,8	28,6	42,7
83	7,5	8,6	32,8	48,9
84	6,4	5,7	31,8	43,8
85	3,9	7,9	32,3	44,1
86	6,4	4,1	32,7	43,1
87	3,9	10,1	29,6	43,6
88	6,6	9,2	25,7	41,5
89	5,5	6,3	37,7	49,5
90	12,0	6,0	26,6	44,6

Fonte: SIM/SVS/MS, PNAD (2012).

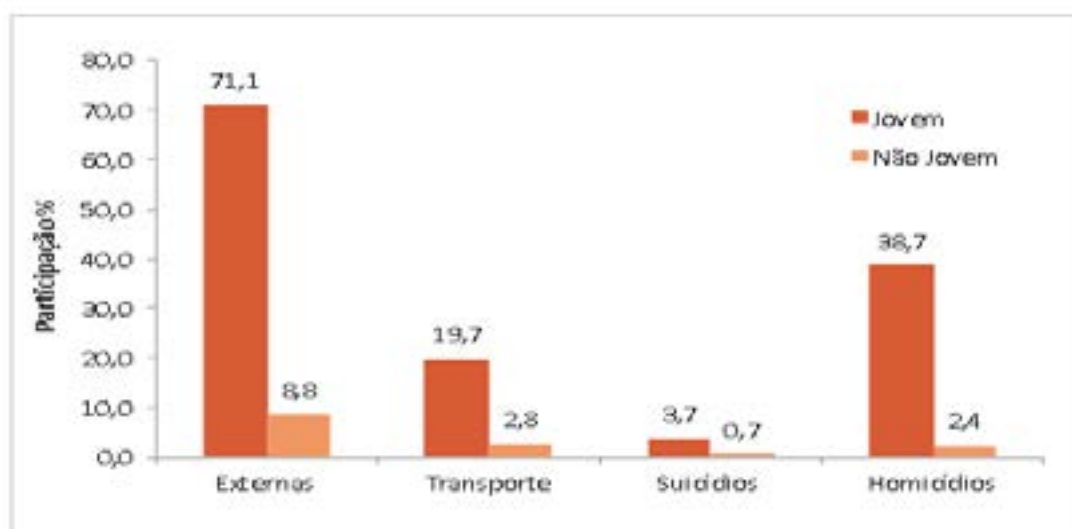
Fonte: WAISELFISZ, 2014

Ainda segundo o Mapa da Violência (WASELFISZ, 2014), no período entre 1980-2012, observa-se que 6

,9% das mortes dos jovens de 15 a 29 anos são de causas externas violentas. O impacto desse número é medido se comparado com as mortes entre os “não jovens” (0 a 14 anos e acima de 30 anos): esse percentual cai para 8,1%. Nessa mesma comparação, só 2% das mortes dos “não jovens” foi por homicídio, contra 28,8% entre os jovens.

Gráfico 4 – Distribuição das causas de mortalidade externas no Brasil em 2012

Gráfico 2.2.2. Participação (%) das causas de mortalidade. População Jovem e Não Jovem. Brasil. 2012.



Fonte: SIM/SVS/MS.

Fonte: WASELFISZ, 2014

4 A Teologia da Libertação e a sua responsabilidade diante da Juventude

Retomando a história da TdL, vemos que no nascedouro dessa teologia há a ação-pensante de cristãos, numa perspectiva ecumênica, questionando-se: “como ser cristão num mundo de tantos pobres e miseráveis?”. Essa indignação ética foi [e continua sendo] provocada por uma experiência espiritual, pastoral e política, especialmente de cristãos, militando entre operários, camponeses e jovens, no trabalho sindical, de educação-alfabetização e no movimento estudantil e político.

A emergência de aspirações político-libertadoras na América Latina e Caribe foi fruto da ação e militância de religiosos e leigos cristãos, muitos deles jovens, nos movimentos sociais na década de 1960, na Ação Católica Especializada (JAC, JEC, JIC, JOC e JUC), no Movimento de Educação de Base (MEB), no Movimento Estudantil

Cristão protestante (FUMEC), nas consultas do Setor de Responsabilidade Social da Igreja (Confederação Evangélica do Brasil) e em tantos outros, nas cidades e na área rural, ao lado de tantas transformações e crises no campo social, político, cultural e econômico, do país e na América Latina. Daí nasceu a TdL.

A Teologia da Libertação teve sua história marcada, portanto, pela presença significativa dos jovens, especialmente nos movimentos de juventude no meio universitário, nas décadas de 1950 e 1960, como a JUC – Juventude Universitária Católica. Calcula-se que entre 5 e 10% dos universitários, ou seja, entre 5.000 e 10.000 jovens, para um universo de 95.000 em 1960, participaram desse movimento. E cerca de 550 desses jovens estavam presentes no importante Congresso dos 10 anos da JUC, em 1960.

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

Segundo Gustavo Gutierrez,

A busca da libertação do subcontinente vai mais longe que a superação da dependência econômica, social e política. Consiste, mais profundamente, em ver o dever da humanidade como um processo de emancipação do homem ao longo da história, orientado para uma sociedade qualitativamente diferente, na qual se sinta o homem livre de toda servidão, seja o artífice de seu próprio destino. [...] Mas para que seja autêntica e plena, deverá a libertação ser assumida pelo próprio povo oprimido, e para isso deverá partir dos próprios valores desse povo. (GUTIERREZ, 1986, p. 87-88).

O massacre da juventude, que os diversos Mapas da Violência têm apresentado, que é especialmente de pobres e de excluídos, clama por libertação e provoca hoje a TdL. A juventude tem sido impedida, pela lógica econômica e política de nossa sociedade, a ser protagonista de seu destino. E isso impacta o nosso futuro.

Se a TdL nasceu com os jovens, devemos nos perguntar: e os jovens de hoje, onde estão religiosamente e politicamente? A JUC chegou a ter entre 5 e 10 % dos universitários. Qual a participação atual dos jovens em grupos políticos, religiosos e em manifestações?

As mobilizações de 2013 trouxeram esperança de maior participação e organização da juventude. Algumas de suas lideranças acabaram sendo “criminalizadas”, combatidas, especialmente acusadas de envolvimento com grupos “*black blocs*”. Isso afastou muitos de novas mobilizações, sem falar na incompreensível ação policial que alternava entre ações violentas, ferindo até repórteres, e a passividade, registrada pela mídia, deixando que pessoas, monumentos e prédios

históricos, além de carros, lojas e agências bancárias fossem destruídos.

Vivendo “certa” crise, desde as mudanças na CNBB, no contexto do pontificado de Bento XVI, a PJ tenta se reerguer, apesar das controvérsias entre assessores, a produção de documentos (Estudos da CNBB n. 103, sobre Pastoral Juvenil) e a dificuldade de diálogo entre grupos da PJ e jovens de movimentos religiosos, especialmente ligados a grupos carismáticos. Comblin, em 1983, já alertava sobre esse problema da falta de articulação dos movimentos e com a pastoral das igrejas particulares na América Latina e Caribe (COMBLIN, 1983, p. 227-262).

Levantamento da PJ Nacional (2014) identificou a existência de 9.183 grupos pelo país, em 158 dioceses (há 267 dioceses, incluindo prelazias), em 2.675 paróquias (há 10.720 paróquias no Brasil, segundo CERIS, 2012). Observou ainda que, em 1.641 desses grupos, não há assessores, mas em 1.765 dos grupos existe coordenação.

Pensando apenas nos católicos, segundo a pesquisa da SNJ 2013, um contingente de mais de 28,2 milhões (55% jovens brasileiros entre 15 e 29 anos), ou entre os 15,4 milhões de jovens praticantes (30 %), isso é muito pouco. Lembremos que são 51,3 milhões de jovens no país, 26,1% da população, segundo o Censo IBGE 2010.

Apesar dos avanços em políticas públicas em educação (ENEM, PROUNI, FIES), e em distribuição de renda, há no país 9.6 milhões de jovens, de 15 a 29 anos (19,6%), que são chamados “nem-nem” (ANDRADE, 2013): nem estudam, nem trabalham, sendo que 28 % deles estão nos estratos baixos, entre a extrema pobreza (até R\$80,00) e a condição de vulneráveis (até R\$290,00), especialmente no Nordeste. Considera-se que os que estão nos estratos médios (até R\$1.018,00) são 50 % dos jovens (SNJ, 2013). A cor da pele, a condição de gênero (mulheres), a escolaridade e a região onde moram determinam essa situação.

Apesar disso, na pesquisa do SNJ de 2013 aparecem dados que nos dão esperança e que são oportunidade para a ação formativa e pastoral da TdL: 91 % dos entrevistados (jovens) consideram que o jovem pode mudar o mundo; que corrupção (36 %), desigualdade (20 %) e tráfico de drogas (13 %) são os problemas que mais incomodam os jovens. Além disso, 54 % consideram a política muito importante, mas, por outro lado, 38 % não gostam de política. Quando perguntados sobre o que eles querem conversar com pais, amigos e a sociedade, aparece em 1º. lugar a “desigualdade social e pobreza”.

Em relação à atuação em movimentos para mudanças no Brasil, 26 % dos jovens pesquisados consideram que, para haver transformação, deve-se atuar “em associação” por alguma causa, e para 20 % deve-se participar de mobilizações de rua e outras ações. Nesse sentido ainda, 46 % deles já participou de associações, entidades e grupos, mas só 20 % deles participam atualmente.

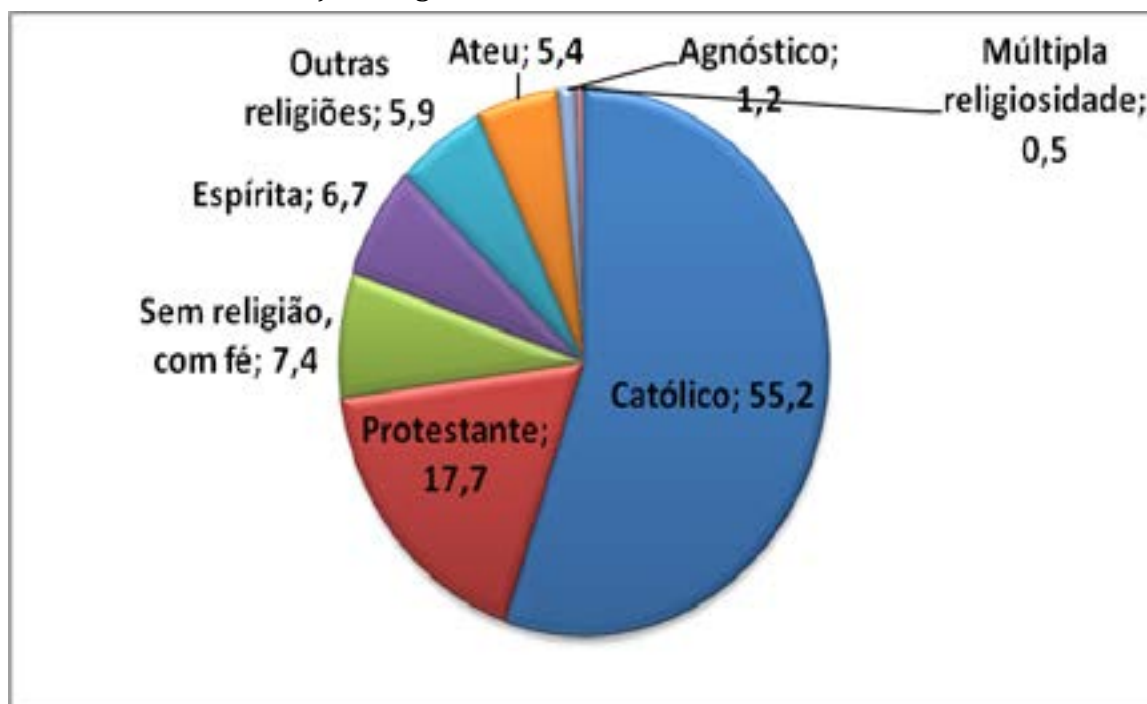
Em relação à juventude universitária, pesquisa de 1991, com universitários da PUC Minas, 32,2 % manifestavam interesse em participar da Pastoral Universitária. Na nova pesquisa em 2013 encontram-se os seguintes resultados:

- **48,4 %** têm interesse em participar de atividades em comunidades carentes;
- **37,2 %** têm interesse em participar de grupos de reflexão na universidade;
- **27,2 %** têm interesse em participar de celebrações na universidade;
- **3,4 %** dos universitários católicos se identificam com a TdL versus **14,4 %** que o fazem com Renovação Carismática Católica, ou seja, em números absolutos, 750 x 3.200 alunos, num universo aproximado de 45.000.

Evidentemente, entre o interesse e a efetiva participação há uma distância, mas é um dado significativo.

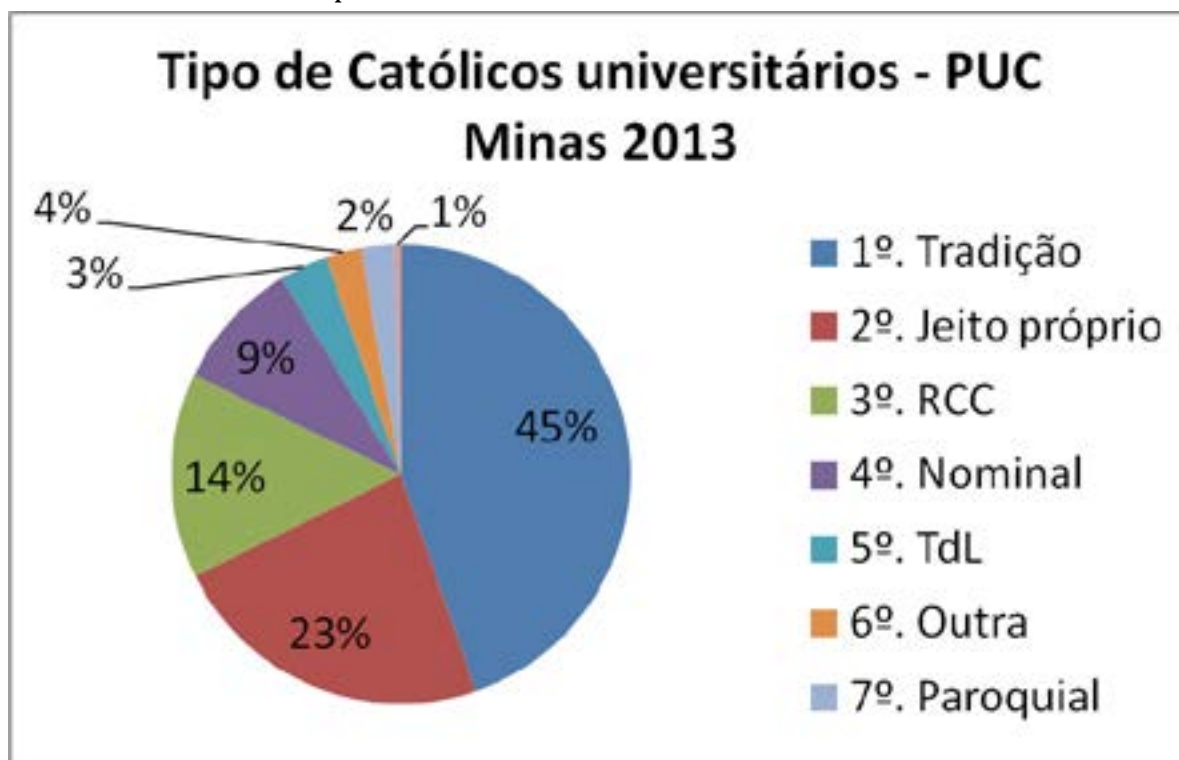
Outro dado importante: 89,3 % dos universitários têm algum tipo de crença, com predominância católica (55 %). Dados que divergem de outra pesquisa, na PUC de São Paulo (RIBEIRO, 2009), com católicos com 42,5 % e Crentes sem religião com 19,8 %.

Gráfico 5 – Filiação religiosa de universitários – PUC Minas 2013



Fonte: Dados da pesquisa 2013.

Gráfico 6 – Tipos de católicos universitários – PUC Minas 2013



Fonte: Dados da pesquisa 2013

Esses dados, especialmente da SNJ 2013, mais a realidade levantada pela PJ e também os resultados da pesquisa da PUC Minas podem nos animar e postular que a TdL se dedique com mais atenção à juventude como parte de sua tarefa.

5 TdL e seu método

O clássico método VER-JULGAR-AGIR ficou como marco referencial também no trabalho da PJ. Em fevereiro deste ano começou a vigorar o Estatuto da Juventude (Lei nº 12.852/2013). Ele precisa ser conhecido, assim como se deve acompanhar as políticas públicas de juventude (SNJ) no Brasil. Isso é parte do momento do **VER** que propicia a qualidade dos outros momentos do método.

A TdL nasceu ecumênica e avançou hoje para perspectivas inter-religiosa, ecológica, de gênero, e tantas mais, sem negar sua preocupação com a economia e a política. Essas questões são particularmente significativas para os jovens.

A questão da formação (educação) em sentido amplo (humanista, religiosa, cultural, política...), fator de inclusão social, cultural e econômica, além da organização e mobilização da juventude, tudo isso deve ser prioridade hoje: dever ser a opção pelo JOVEM. Deve-se incentivar estudos e pesquisas sobre/para **levantamento da**

realidade da juventude. Não é possível trabalhar com ela sem conhecê-la.

Mas além de conhecer a realidade juvenil é preciso formar as futuras gerações, independentemente da questão religiosa. A educação e a escola, dentre outros, são espaços fundamentais para apoio e atuação. Também os lugares eclesiais podem e precisam oferecer tempo e espaço para essa formação.

A consciência crítica, como nos ensinava Libanio, desde 1978, é fundamental para que se avalie bem a realidade, em todos os níveis. As gerações atuais, principalmente parte daquelas que passaram ou passam pela escola pública, têm grande defasagem escolar, cultural, política e em todas as áreas. Integram enorme contingente de “analfabetos funcionais”, cada vez mais excluídos. As outras gerações, das escolas particulares, têm outras dificuldades de compreender a realidade, pois a cabeça pensa a partir do lugar onde estão os pés. Seria interessante que houvesse a promoção de encontros de teólogos e militantes da TdL pensar ações, planejar estratégias de formação e atuação junto à juventude.

Em 1991 e 1992 coordenei, com outros professores da PUC Minas, duas pesquisas sobre o “Perfil do estudante da PUC-MG” e “Perfil dos estudantes das Instituições Católicas de Ensino Superior” (**Horizonte**, v. 11, n. 31, 2013). Notou-se que quase 1/3 dos estudantes, nessas duas pesquisas, participavam de diversos tipos de movimentos. O interessante é que a maior participação era em movimentos de natureza religiosa: 8,7% na PUC Minas e 22,6% nas IES Católicas. Os dados atuais apresentados indicam que 3,4% dos estudantes da PUC Minas se identificam com a TdL. Tudo isso, não leva a pensar e a propor ações que tenham como foco essa importante seguimento social: a juventude.

Conclusão

Hoje, desafiada por inúmeras mudanças e eventos históricos, a TdL precisa retomar seu método, com novas ferramentas de análise e novos sujeitos, especialmente os jovens, conhecendo-os mais, e propiciando que igrejas, religiões, ONGs, mulheres e homens de boa vontade possam ampliar e qualificar mais suas formas organizativas e pedagógicas.

Precisamos acompanhar e alargar a defesa dos direitos e suas formas de expressão. Não podemos nos esquecer dos milhões de pobres, excluídos e marginalizados – crianças, jovens e idosos –, nos campos e cidades; das mulheres; etnias e raças; do cuidado com a casa comum de todos, a Terra, e sua frágil sustentabilidade; dos leigos/as em uma igreja de comunhão e participação, capaz de diálogo com os creem e os que não creem, que recupere a cidadania eclesial de todas e todos e siga lutando pela vida, a dignidade, a justiça e a libertação.

O Papa Francisco, em 2013, em sua primeira viagem ao exterior, na Jornada Mundial da Juventude no Brasil, afirmou que a “juventude é a porta pela qual o futuro entra no mundo”. A afirmação desse líder religioso deve nos provocar, religiosos ou não, inclusive a universidade, a SOTER, a repensar seus processos de formação e de inclusão da juventude. Talvez, parte da ausência das novas gerações no espaço religioso, mas também político, seja causada pela incapacidade de abertura, de diálogo e de inclusão.

A TdL é uma teologia que se define pelo engajamento “na”, “para” e “pela” práxis: a inserção, a libertação e a regência da libertação, que questiona a teologia (teoria teológica) e a própria práxis (BOFF, Cl., 1978). A realidade do jovem hoje, em todos os segmentos, especialmente os pobres, exige urgência.

Referências

ANDRADE, Hanrickson. IBGE: um quinto dos jovens no Brasil é “nem-nem”, que não estuda nem trabalha. UOL, 29 nov. 2013. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/11/29/um-em-cada-cinco-jovens-de-15-a-29-anos-nao-estuda-nem-trabalha-diz-ibge.htm>>. Acesso em: 03 jun. 2014.

BAPTISTA (Coord.), Paulo Agostinho Nogueira. Relatório da Pesquisa “Perfil do Estudante da PUC-MG”. **HORIZONTE**, Belo Horizonte, v. 11, n. 31, p. 1275-1314, out. 2013. ISSN 2175-5841. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/5904>>. Acesso em: 24 Out. 2013. doi:10.5752/5904.

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

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Lei 12.852. 05 agosto 2013. Estatuto da Juventude. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Lei/L12852.htm>. Acesso em: 03 jun. 2014.

CENTRO DE ESTATÍSTICAS RELIGIOSAS E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS – CERIS. Censo anual da Igreja Católica no Brasil. Análise sociológica da evolução numérica da presença da Igreja no Brasil 2010. 2012. Disponível em: <http://www.ceris.org.br/antigo/pdfs/analise_censo_igreja_2011.pdf>. Acesso em: 03 jun. 2014.

COMBLIN, José. Os movimentos e a pastoral latino-americana. **Revista Eclesiástica Brasileira – REB**, Petrópolis, v. 43, n. 171, p. 227-262, jun. 1983.

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

G1. Em 50 anos, percentual de idosos mais que dobra no Brasil. 30 abril 2012. Disponível em: <<http://g1.globo.com/brasil/noticia/2012/04/em-50-anos-percentual-de-idosos-mais-que-dobra-no-brasil.html>>. Acesso em: 03 jun. 2014.

G1. Taxa de fecundidade no Brasil cai e é menor entre mais jovens e instruídas. 17 dez. 2012. Disponível em: <<http://g1.globo.com/brasil/noticia/2012/10/taxa-de-fecundidade-e-menor-entre-mais-jovens-e-instruidas-diz-ibge.html>>. Acesso em: 03 jun. 2014.

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

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.
INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo IBGE 2000. Rio de Janeiro: IBGE, 1996. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/>>. Acesso em: 03 jun. 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo IBGE 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 1996. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/>>. Acesso em: 03 jun. 2014.

PASTORAL DE JUVENTUDE. Revista Ampliada 2014. Disponível em: <<http://www.pj.org.br/revistas/revista-ampliada/#/book1/4-5>>. Acesso em: 03 jun. 2014.

RIBEIRO, Jorge Cláudio. **Religiosidade jovem**: pesquisa entre universitários. São Paulo: Olho d'água, 2009.

SECRETARIA NACIONAL DA JUVENTUDE. Agenda Juventude Brasil 2013. Pesquisa de opinião pública. Disponível em: <<http://www.polis.org.br/uploads/1982/1982.pdf>>. Acesso em: 03 jun. 2014.

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

UNITED NATIONS. Department of Economic and Social Affairs – UN/DESA. Disponível em: <<http://www.un.org/en/development/desa/what-we-do.html>>. Acesso em: 03 jun. 2014.

Espiritualidades no contexto das migrações: desafio à Teologia da Libertação

Marileda Baggio^{1*}

Resumo *Como as espiritualidades vividas pelas comunidades de migrantes se tornaram força para enfrentar as dificuldades? As espiritualidades vividas pelo povo brasileiro foram se solidificando pelos fatores culturais, étnicos e sociais, legados, sobretudo, por imigrantes durante a história. Depois de cinco séculos, a realidade do mundo hodierno globalizado favoreceu as migrações e as comunicações tornando-o pequeno e próximo, facilitado pelas inúmeras possibilidades que a tecnologia oferece. Embora acessíveis, as relações virtuais não garantem interações pessoais, dialógicas e de alteridade. A chegada do migrante, o “outro”, pode ser interpretada em dois sentidos no que se refere às espiritualidades: uma ameaça aos monopólios, sobretudo da espiritualidade cristão-católico ou a abertura para o diálogo interespiritual. As espiritualidades no Brasil, no que tange às migrações, são aberturas para uma pacífica e comprometida dinâmica social vivida na acolhida ao diferente. Em que sentido a Teologia da Libertação, que nasceu e cresceu num contexto “pluri”, e que sempre se manteve na dinâmica das mudanças de época, foi e continua sendo um elemento positivo na dinâmica de sociabilidade entre os povos em suas várias formas de viver sua espiritualidade?*

Palavras-chave: Migração. Espiritualidades. Acolhida. Alteridade.

Introdução

O migrante é aquele que parte. Pode ter objetivos previstos, pode vislumbrar horizontes, pode partir sem rumo, mas pode ser aquele que, embora sem objetivos claros, sem horizonte definido, e até sem rumo, parte com esperança e faz caminho buscando objetivos, horizontes e rumos. Sua condição será sempre de migrante, de estrangeiro, pois não está mais em sua casa, na terra onde nasceu. O desapego é a própria característica do migrante. (JEAN – YVES LACOSTE, 2004, p. 1846.).

Nosso estudo não está em conceituar as espiritualidades, mas em vê-las fenomenologicamente. É a experiência de tantos homens e mulheres que, saindo da terra natal, procuraram viver sua fé em Deus.

As espiritualidades não são vistas como a apropriação de uma determinada esfera de ideias e valores, mas são jeitos de viver a presença de Deus. As

1 * Doutora em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Teologia e Pesquisadora PNPd/CAPES. E-mail: mariledabaggio@libero.it.

espiritualidades no contexto das migrações veem, em primeiro lugar, a pessoa humana na sua subjetividade, e, em consequência, a liberdade e vontade de viver a relação com seu Deus que se manifesta na forma de amor, compaixão, misericórdia e justiça. Assim também viveram muitos líderes espirituais na história da humanidade.

1. Vivência e prática da vida espiritual: dimensão fundamental da pessoa humana

O migrante busca sempre. A esperança é sempre a companheira de viagem e a vida espiritual consiste numa prioridade ontológica. (WAAIJMAN, 2007, p. 366.). É muito mais ampla que um conhecimento epistemológico. Enquanto pesquisas sobre o tema tentam evidenciar novos conceitos dando margem a novas e diferentes interpretações que estão sujeitas a serem modificadas com novos confrontos, a vivência da espiritualidade é mais complexa e não se transforma na mesma medida. (RICKLI, 2012, p. 85.). A espiritualidade é a fundamental dimensão da pessoa humana e não é independente das demais. Está também conectada à política, ao social, ao econômico, ao cultural, ao biológico enquanto as ilumina e as transforma. Entre o espiritual e o material se encontra a unidade diferencial. (TAMAYO, 2008, p. 153.). Essa diferença está nas atitudes concretas de viver a espiritualidade no mundo, com todas as implicações que ele apresenta.

O referencial para os cristãos é Jesus de Nazaré, que testemunhou com sua própria vida que o ser humano não necessita tanto de matéria, nem tampouco de rituais, mas de espiritualidade. Ele quebra estruturas conservadoras e geradoras de exclusão e diferenças. Por isso “a questão fundamental do ser humano não é compreender sua religião, mas sua espiritualidade” (IZIDORO, 2014, p. 107.) que se caracteriza pela intimidade com Deus. A espiritualidade está no íntimo de cada ser humano e se manifesta nos gestos, nas atitudes e nas ações. É o exemplo da samaritana: nem aqui, nem em Jerusalém, mas em Espírito e verdade que se deve adorar Deus (cf. Jo 4,23). Paulo diz que a lei do Espírito é vida (cf. Rm 8,2) e impulsiona para a paz e a unidade (cf. Rm 8,6), pois só o amor é capaz de construir (cf. ICor 8,1).

A espiritualidade se caracteriza pela prática da justiça (Mt 5,20). Ela é a sabedoria da ação fundada no amor ao próximo, ao modo de Jesus (Lc 10, 29-37). (IZIDORO, 2014, p. 110-111). Portanto, ela é uma espiritualidade de ação, porque o Espírito é sopro de vida e transforma: “porei o meu Espírito dentro de vós e haveis de reviver” (Ez 37,14). Por ser inerente à pessoa humana, a espiritualidade leva a externar a força e a presença do Espírito, capaz de criar, recriar e renovar (cf. Sl 104,30). Por ser *dinamis*, o Espírito leva a pessoa humana a agir, tendo algumas

características especiais:

1ª - a exigência de um testemunho de fé pessoal, baseada nos valores do Reino de Deus e o envolvimento social;

2ª - contato direto com a pessoa humana necessitada. Realiza-se no empenho pastoral e nas atividades apostólicas. (LOMANTO, 2012, p. 412.).

O empenho apostólico nasce da caridade, a exemplo dos apóstolos de Jesus Cristo que tiveram por Ele e pelos mais vulneráveis um amor ardente. (BERNARD, 1994, p. 104-105.).

A pessoa humana necessita, inevitavelmente, de cultivar sua espiritualidade na dinâmica do Espírito. As Igrejas, as religiões são um meio para que isso aconteça. O comprometimento com as pessoas vulneráveis à sua expressão.

2 A Alteridade conduz à vivência da espiritualidade

As grandes tendências migratórias acontecem conforme mudam as necessidades de sobrevivência, como no caso dos povos nômades na antiguidade em busca de caça e pesca. Hoje, a globalização da economia, a sofisticação da tecnologia, os conflitos armados, as perseguições políticas, os desastres ecológicos e as facilidades das comunicações capazes de tornar o mundo pequeno e aproximar povos e culturas movem a humanidade. Nas últimas décadas, o mundo tornou-se como uma aldeia global. Mas, embora acessíveis, as relações virtuais, as facilidades de se deslocar em todos os continentes, não garantem interações pessoais, dialógicas e de alteridade.

A chegada do migrante, o “outro”, pode ser interpretada em dois sentidos, no que se refere às espiritualidades: uma ameaça aos monopólios religiosos, sobretudo da espiritualidade cristão-católica ou a abertura para o diálogo interespiritual. Entretanto, para que isso aconteça, o caminho mais certo é a abertura ao outro, à alteridade. O processo de estabelecimento de um diálogo com o “outro” só é possível se houver uma identificação mínima entre as partes. A experiência da migração permite a interação entre espiritualidade e alteridade. Sem isso, é apenas vertical. O “outro” proporciona a busca do grande “Outro”, pois é através dos irmãos e irmãs que é possível viver na presença de Deus e vê-Lo presente e atuante na história humana.

A ação da pessoa humana acontece na relação com o outro, para uma relação profunda com Deus, o grande Outro. As relações de caridade e afetividade com o próximo é o absoluto modo de viver que Jesus nos dá no seu mandamento novo: “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 15,12). Enquanto criatura, imagem e semelhança de Deus cada pessoa humana torna-se uma presença particular, tanto a poder revelar o próprio Deus com seus gestos e atitudes. (BERNARD, 1994, p.102-

103.).

A migração leva consigo a religiosidade, a forma de viver sua espiritualidade. É na experiência da própria vulnerabilidade, pelo idioma, por não “estar legal” em outro país, que o migrante sente o vazio da ausência do outro e a necessidade de viver a alteridade. A ausência do calor humano pode deixá-los suscetíveis a viver uma espiritualidade intimista ou ideológica. A Lei não proporciona calor humano, tampouco mãos estendidas, doação e gratuidade. Sem o contato com as pessoas e de uma comunidade de fé, isto é, sem alteridade é difícil viver a espiritualidade.

Para manter a unidade de comunidades além das fronteiras e das culturas nacionais, depende de como se vive a alteridade. Muito além das fronteiras legais de um Estado, estão as pessoas humanas, os “nós” e “eles”, como um todo, onde se tornam necessários o diálogo e a vivência da alteridade. (RICKLI, 2012, p. 78.).

A noção de negociação da alteridade diz respeito ao modo como os membros de um determinado grupo definem as fronteiras entre os que pertencem e os que não pertencem a ele, entre aqueles que se reconhecem como um de “nós” em oposição a seus “outros”. Implícita ao termo “negociação” está a ideia de que a produção de divisões e fronteiras e a separação em categorias de pertença não é algo estático e definitivo, mas um resultado dos modos como os membros de grupo planejam, organizam e regulam (ou tentam regular) as relações a serem mantidas com esses “outros”. (RICKLI, 2012, p. 77.).

A alteridade, portanto, compete à esfera humana, de coração, de receptividade, de empatia, gratuidade e do querer formar uma só família humana, porque filhos e filhas do mesmo Pai. Preconceitos, divisões por *status*, pela etnia, pelo nível de formação, não combinam com alteridade.

Frequentemente, o empoderamento econômico do migrante, enfraquece a espiritualidade, pois identifica o ser humano com as coisas e não com Deus: o próximo, o bem, a justiça, o cuidado com o ambiente. No caminho destes valores da vida espiritual, o migrante vem a ser considerado o outro, o *alter* imagem e semelhança do Outro, o próprio Criador. Lamentavelmente, em algumas vezes, o caminho empreendido pelo migrante na via da vida espiritual é uma questão momentânea não passando de uma primeira necessidade por se sentir em terra inóspita. (MAZZAROLLO, 2014, p. 118-120.). As espiritualidades marcam os indivíduos, sua moralidade, identidade e ética.

3. A Comunidade de fé: “muro de contenção”

A espiritualidade é a força do amor ‘Ágape’, que forma a comunidade.

(MAZZAROLLO, 2014, p. 115.). Em realidades de comunidades formadas por migrantes, a espiritualidade ameniza as dificuldades. Pablo Richard diz que são, sobretudo os pobres que necessitam de uma comunidade para sobreviver. (RIEGER, 2009, p. 318.). Há semelhanças entre os migrantes que se encontram em terras estrangeiras. A comunidade torna-se, então, um ponto de convergência, para onde se encaminham os iguais.

A necessidade da presença comunitária, então, não é só pelos sacramentos, sobretudo a celebração eucarística, mas pelo ser e estar presente em uma comunidade. Vive-se a fé e espiritualidade comunitárias, identificando-se e se fortalecendo com pessoas que vivem a mesma situação de vida.

Zygmunt Bauman (2003, p.15.) diz que a “Comunidade é a busca de esperança no mundo atual”. É próprio da comunidade um estilo de acolhida e de recepção sem palavras. Essa maneira de entendermos é o ponto de partida de todo o tipo de união e unidade. É um “sentimento recíproco e vinculante”. É mais forte o sentimento que as une do que os possíveis fatores que as separam. É o “círculo aconchegante”, aponta o escritor sueco Göran Rosenberg, citado por Bauman. As pessoas que buscam esse aconchego esperam encontrar receptividade e ajuda que o migrante pouco recebe fora de uma comunidade étnica ou que fale o mesmo idioma. A comunidade significa um lugar para as pessoas se entenderem, de modo compartilhado, natural, muitas vezes sem palavras. (BAUMAN, 2003, p. 15.).

Uma atitude comum entre os migrantes é a busca de apoio junto à comunidade eclesial de fé. Uma sequência de fatores como: solidão, isolamento, saudades, nostalgia, idioma, alimentação, cultura, as dores e as fadigas, junto ao fator trabalho, habitação, dificuldades financeiras, elementos por vezes difíceis de articular e administrar faz com que a pessoa migrante encontre, na comunidade, um suporte que funciona como “muro de contenção”.² A comunidade religiosa lhes dá segurança. Essa também oportuniza viver sua espiritualidade, muitas vezes não vivida no país de origem. A prática da espiritualidade ou a vivência da fé dentro da comunidade eclesial é vida nova frente ao desconhecido. É a vivência de uma espiritualidade, a seu modo libertadora, ao menos da dor solidão e do abandono. (LUSSI, 2013, p. 190.).

A procura pela religião e a prática de algum tipo de espiritualidade, torna-se o lugar e um fator existencial de elaboração das perdas e da mudança de vida que a própria imigração acarreta. Funciona como uma segurança, mas também uma manifestação do Espírito Santo, capaz de cumular de toda a alegria e paz na fé e fazer com que a esperança transborde (cf. Rm 15, 13). Não deixa de ser um novo *Kairós* que dá a possibilidade de crescimento e vivência na fé como libertação.

Quando este tipo de busca desemboca em espaços humanos e espirituais

fecundos, em relações qualitativas e em comunidades com fé viva e mentalidade aberta, onde a palavra de Deus é escutada e o amor conduz palavras e gestos cristãos, aí a evangelização acontece e a força regeneradora do dinamismo migratório na Igreja deflagra todo seu potencial, como um dom gratuito e abundante. A abundância de tais dons proporciona graças, seja para a vida de quem vive em terra estrangeira, seja para de quem nunca migrou. (LUSSI, 2013, p. 190.).

Quando há espaços para crescimento da vida espiritual na comunidade de fé o migrante, pelo seu testemunho, desafia a comunidade local a também mudar seu jeito de celebrar e viver a fé. Ele mesmo, por sua vez, torna-se consciente de sua fé. Algumas pessoas que no seu país de origem não eram participantes ativos da comunidade, na terra de destino, tornam-se grandes lideranças, de maneira que vivem plenamente sua fé e se tornam um canal de evangelização. É a semente da vida do Espírito que, quando plantada, nunca se perde e vai gerando mais vida. Muitos migrantes se lembram de terem sido batizados, de terem recebido os sacramentos e das últimas palavras da mãe ou da avó que lhes disse: “meu filho, minha filha procura uma Igreja. Não se esqueça de Deus”! Para muitos “a comunidade é a segunda família”.

Os imigrantes, de certa forma, constroem suas redes de apoio mútuo. Sabe-se que a população, sobretudo de países ricos, rechaça o imigrante; não valoriza sua cultura, sua língua, sua história. Os migrantes são vistos porque precisam de braços fortes para suprir a mão de obra pesada, mas não veem pessoas. Precisam de braços, não de pessoas. Os braços fazem aquilo que eles já não fazem mais. As pessoas precisam de direitos, de casas, de atendimento, de cidadania, de afeto e irmãos. Pessoas precisam de pessoas. Os países de imigração só precisam de trabalhadores.

Nesse contexto, a Comunidade Igreja é de fundamental importância com características de uma relação dialética entre a visibilidade e a invisibilidade. Se a sociedade consumista vê somente pessoas para produzirem e consumirem, a comunidade de fé vê um irmão, alguém que precisa ser ouvido, que recebe e também contribui. O migrante na comunidade não é apenas um número. É um agente de transformação visível, porque ele tem rosto, nome, sentimentos, razão e fé. É o ambiente para a celebração das festas populares ou religiosas, o encontro entre amigos, o lugar da prática da solidariedade, da confiança mútua e da partilha que os torna visíveis. É o lugar onde encontram a hospitalidade, ambiente bem diferente da rua ou de outros lugares onde aparece o poder opressor do Estado e para os sem documentos, o medo da deportação. A comunidade representa a convivência, a segunda família enquanto o Estado representa a opressão e uma ameaça à liberdade.

Na maioria das vezes, os aspectos que ajudam a manter a espiritualidade do migrante, são justamente a tradição de fé herdada da família e a retomada ou resgate

das práticas religiosas de sua origem. Longe da terra natal, isso é resgatado e vivido com mais intensidade. É nessa realidade que a pessoa descobre um Deus peregrino que nunca abandona seu povo, a exemplo do Deus de Israel, “Eu vi muito bem a miséria do meu povo [...]. Ouvi seu clamor contra seus opressores e conheço seus sofrimentos. Por isso, desci para libertá-lo” (Ex 3,7-8).

4. O exemplo das comunidades de migrantes brasileiros nos EUA.

Os “pequenos brasis” espalhados por todos os continentes vivem sua espiritualidade nos meios urbanos, diferentes dos primeiros imigrantes vindos da Europa para o Brasil e por toda a América latina, que se fixavam no meio rural. Os emigrantes de hoje, vivem o mesmo Deus, sempre prontos a dar razões à esperança (cf. IPd 3,15), num contexto urbano. Eles sentem a presença de Deus nos ruídos das cidades, no aperto das pequenas casas, na esperança de um futuro melhor para si e para os filhos. Com esta mesma esperança, esperam se tornar legais num país xenofóbico e serem vistos como pessoas com identidade própria.

Nos “pequenos brasis” as comunidades eclesiais são fortes. Desde as primeiras migrações levaram consigo a cultura brasileira e também a fé e a vivência espiritual. Nos Estados Unidos, clãs familiares foram imigrando e formando pequenas comunidades ou fazendo de comunidades já existentes um espaço para encontros, celebrações em língua brasileira, confraternização, etc. Inicialmente, os Estados Unidos tendo recebido grandes levadas de migrantes mexicanos começaram a se preocupar com um grande número de ovelhas sem pastor (cf. Jo 10,14-15).

Desde 1960, líderes latinos da Igreja Americana, sobretudo da Igreja Católica, já com o espírito do Concílio Vaticano II, iniciaram a falar da distinção das orientações pastorais da Igreja na América Latina. Nos Estados Unidos, o Espírito de Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida foi comunicado especificamente nas Comunidades Latinas Católicas, através de cinco pilares:

- 1º - a opção pelos pobres;
- 2º - as comunidades eclesiais de base;
- 3º - a Igreja Povo de Deus na História;
- 4º - a importância central da piedade popular;
- 5º - evangelho e Doutrina Social da Igreja.

Esses cinco pilares fizeram com que os migrantes latino-americanos se sentissem mais livres para manifestar sua religiosidade e viver sua espiritualidade. Foram, então, formando pequenas comunidades de conacionais. Nelas, sentiram

familiaridade e liberdade em serem eles mesmos numa terra incógnita. (DECK, 2014, p. 106.). Além disso, deram exemplo de renovação e alegria. Momentos celebrativos e festivos vividos de maneira espontânea ajudaram as Igrejas euro-americanas já em declínio, pela crescente secularização ou pela concorrência com as Igrejas neopentecostais, a retomarem seu fervor eclesial e espiritual. O estrangeiro/migrante com sua forma de ser representa um rompimento com o tradicionalismo e o marasmo de muitas comunidades no lugar de imigração. Tornam-se comunidades de base onde cada um que a ela se agrega, sente-se membro, da Igreja Povo de Deus. É uma nova consciência do jeito de viver a presença de Deus na caminhada. Destaca José María Vigíl que se trata de uma “nova experiência espiritual. O espírito está por trás destes fenômenos, animando, conduzindo, impulsionando”. (VIGÍL, 2003, p. 120.).

5. Espiritualidades vividas entre os migrantes

Não existe um padrão único entre as novas comunidades formadas pelas correntes migratórias hodiernas. Com a aquisição de novos valores, com a forte miscigenação, com a migração de povos do Oriente e de tradição muçulmana, budista, ou muitos evangélicos, a espiritualidade católica perdeu sua hegemonia. Escutando muitos migrantes, mulheres e homens, católicos, evangélicos e muçulmanos pode-se constatar que as religiões monoteístas têm o mesmo jeito de cultuar o Deus Único, seja o Deus de Jesus Cristo para os Cristãos ou Alá para os muçulmanos. Todas as religiões podem pensar em um Deus castigador e vingativo, mas também bom e misericordioso. Podem-se destacar alguns modos de viver a espiritualidade no contexto das migrações:

- para muitos dos imigrantes brasileiros nos EUA, a vivência da espiritualidade lhes proporciona estar inserido no seio da comunidade onde foram acolhidos, sentindo-se irmãos, membros de um corpo, chamado à missão. Sentem que são protagonistas da evangelização e da missão, por isso devem doar de seu tempo à Comunidade eclesial. Tomam consciência de que há diversidade de dons, mas o Espírito, os ministérios e o Senhor são os mesmos e que o dom dado pelo Espírito é em benefício de todos (cf. ICor 12,3b-7,12-13) e (At 2,1-11);

- outros vivem uma espiritualidade do Êxodo, ou seja, Deus que caminha com seu povo peregrino. É o Deus Bíblico, libertador e presente. Essa espiritualidade é evidenciada nos migrantes oriundos das comunidades eclesiais de base, como é o caso dos migrantes do Estado do Espírito Santo, berço das CEBs no Brasil;

- alguns vivem o drama de mentir para sobreviver, devido à sua condição de

indocumentados. Isso os carrega de culpa e escrúpulos. Sentem-se julgados por Deus que não os perdoa e infiéis com a espiritualidade herdada da família: quem mente peca e merece a punição de Deus;

- há também uma espiritualidade que vê um Deus cobrador. É o caso das mulheres traficadas que foram forçadas a se prostituir. A jovem R. Testemunha de Jeová, não se perdoa por ter caído nas armadilhas dos traficantes de pessoas. Com uma moral acentuada desde os princípios familiares ela pensa que Deus jamais vai lhe perdoar pelo pecado que cometeu. Pouco se percebe entre os imigrantes mais fragilizados um Deus misericordioso, que ama e perdoa sempre;

- para os muçulmanos que sofreram tráfico humano «Alá vai castigar o traficante, mas não a «nós que confiamos nele»». Alá é “bom e misericordioso”. Ele perdoa também os que estão afastados da família, porque fizeram isso com boas intenções, para dar-lhes uma vida melhor. Quem faz algo com más intenções é que vai sofrer o castigo de Alá, mas Alá é misericordioso, compassivo, presente, que os seguiu no percurso imigratório e continua seguindo-os por toda vida;

- há uma grande parte dos imigrantes católicos, sobretudo nos Estados Unidos que vive uma espiritualidade tradicional: primeira sexta-feira do mês, festas dos santos, confissão semanal, missa diária, procissões, romarias, etc.

- Existem também aqueles que aspiram uma espiritualidade livre das injustiças da discriminação, mas esbarram na sua condição de estrangeiros, de estar numa terra estranha, longínqua e inóspita.

- uma espiritualidade *myself* onde vivem pouco a alteridade ou um compromisso de mudança social. São muitos dos que já conquistaram os documentos, casa, trabalho, sobretudo estabilidade econômica. Dessa forma, predomina o egoísmo, não há espaço para a vivência de uma profunda espiritualidade.

6. A Teologia da Libertação como Espiritualidade da Libertação.

Em que sentido a Teologia da Libertação, que nasceu e cresceu num contexto “pluri” e que sempre se manteve na dinâmica das mudanças de época, foi e continua sendo um elemento positivo na dinâmica de sociabilidade entre os povos em suas várias formas de viver sua espiritualidade?

Diz Charles André Bernard que a finalidade essencial da vida espiritual consiste na busca e conseqüentemente no encontrar Deus na realidade da vida concreta. Tudo o que constitui nossa existência humana são vestígios da presença de Deus, manifestação da sua vontade, efeitos de seu agir em nossa vida. Portanto, Deus está presente em todas as nossas ações e elas se tornam uma mediação para ir a Ele. Deus formou o universo no qual todas as coisas encontram sua plenitude na

pessoa humana. Só ela é capaz de participar com sabedoria da atividade criadora de Deus. Nisso consiste nossa responsabilidade e nossa dignidade: fazer do mundo uma ação de graças. (BERNARD, 1994, p.102-103.).

No pensar de Pablo Richard, a Teologia da Libertação como espiritualidade de encontro com o Deus dos pobres, na prática de libertação, continua plenamente vigente. Diz ele que, essa espiritualidade diversificou-se e se radicalizou, segundo os processos históricos pelos quais passaram os países colonizados. Entre esses processos históricos, pode-se considerar: os poderes militares, uma Igreja amasiada com o poder político, a exclusão causada pelo poder econômico de segregação e de exclusão, a militarização, a degradação da pessoa humana que vive na pobreza, a degradação da natureza etc.. Todo esse sistema foi criando pobres e, conseqüentemente, novos sujeitos que não vivem sem cultuar seu Deus. É o Deus peregrino e compassivo que caminha com a história, e que jamais abandona seu povo, como o Deus Bíblico.

Dessa realidade, vai surgindo um sujeito novo, criativo e capaz de buscar suas próprias alternativas, outro mundo possível, onde seja necessário construir uma cultura, uma ética e uma espiritualidade de defesa da vida. A vivência da Teologia da Libertação é o caminho ideal para reconstruir uma sociedade igualitária, ou seja, um mundo alternativo. Este mundo alternativo se dá em nível eclesial, nos movimentos sociais e nas novas leituras teológicas. Aliás, os próprios movimentos sociais são responsáveis por novos movimentos eclesiais e teológicos, sobretudo, para novas teologias da libertação, implicando em uma nova espiritualidade e ética no próprio ser Igreja e do como encontrar Deus e viver Deus na experiência da fé.

Fruto dos processos históricos surge uma teologia indígena, da mulher, do negro, dos jovens, dos camponeses, e também do migrante, nunca antes falada. Esse pensar teológico abre para uma espiritualidade de resistência no interior de um sistema atual de consumismo e de indiferença para com o ser humano, sobretudo, para com o pobre, o migrante e o estrangeiro. Esta espiritualidade é do Deus da partilha, da produção em conjunto contra a competitividade, a arrogância, a teologia do acúmulo e do “deus consumo”. (RICHARD, 2006, p. 48-50.).

Uma espiritualidade da defesa da vida, libertada da Lei e do Pecado. É uma desconstrução da espiritualidade do “salva tua alma”. Paulo, para quem o Espírito está ligado à vida do ser humano e a “Lei do Espírito da vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte” (Rm 8,2), leva a compreender a espiritualidade como a ação do Espírito que dá vida e complementa a pessoa humana corpórea e afetivamente, pois é “para a liberdade que Cristo nos libertou” (Gl 5, 1). Uma espiritualidade libertadora faz ver que se deve viver sem culpa, sem vítimas e sem sacrifícios, mas uma vida no Espírito que dá vida e “vida em abundância” (cf. Jo 10,10).

Bem longe de uma espiritualidade que faz crescer o ego, o individualismo

e o egoísmo, que alienam e destroem, Paulo mostra que não é possível viver uma espiritualidade sem Deus, sem comunidade e sem justiça. As espiritualidades no contexto migratório fazem ver no outro o diferente, mas, ao mesmo tempo, o igual, onde, porém, não tem lugar à indiferença, “aí não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, livre, mas Cristo é tudo em todos” (Cl 3,11). Espiritualidade centrada no Deus de Israel e em Jesus Cristo que acolhe o diferente, o estrangeiro, a viúva, o órfão, a criança, o pobre, o pecador, o cobrador de impostos e que se revolta com uma espiritualidade idólatra que vê na pessoa humana só um cumpridor da lei e dos ritos do templo. No contexto das migrações, a espiritualidade está baseada na profecia e na esperança de sermos um só povo, uma só família, seja sob a proteção do Deus de Israel, do Deus de Jesus Cristo, Alá ou outros líderes espirituais.

A realidade, a história, a interpretação dos sinais dos tempos, potencializou a Teologia da Libertação como criadora de espiritualidades e com a necessidade de que sejam cada vez mais autênticas. (RICHARD, 2006, p. 47.). É a integração da espiritualidade e da pastoralidade, concretamente, um verdadeiro empenho apostólico.

Conclusão

A mensagem do NT não pode ser lida apenas como uma mensagem sobre a salvação (individual) da alma, mas ela deve ser interpretada como a mensagem salvífica de libertação (social) da qual é forte no AT, onde Jesus Cristo é a encarnação da justiça e do Reino de Deus. A mensagem bíblica de salvação/libertação do povo judeu, portanto, é inseparável da história real de povos e culturas existentes na atualidade. (RICKLI, 2012, p. 87.).

A prática da Teologia da Libertação, segundo Jon Sobrino, é a necessidade de preencher a prática da libertação com espírito e a necessidade de preencher o espírito com a prática. Sem espírito, a prática se degenera e, sem a prática, o espírito permanece vago e, na maioria das vezes, alienado. Libertação e espiritualidade andam juntas. A vida espiritual não é possível ser vivida sem a complexidade da realidade concreta.

Vivemos num momento de diversidades religiosas. A interespiritualidade aparece como um sinal, um cruzamento com as experiências espirituais, morais e rituais de diferentes tradições religiosas. Interespiritualidade está integrada nas diferentes vias e dimensões da libertação: pessoal e comum, política e econômica, interior e estrutural, religiosa ou cultural, do migrante que busca ser um cidadão do mundo.

Essa dimensão compreende também a libertação do consumo, da cultura do luxo, do arrogante abuso do poder e da dominação da natureza, da indiferença, das diferenças étnicas e culturais, libertação da mentalidade patriarcal e da desigualdade entre homem e mulher. Libertação das formas de poder que limitam o diálogo a solidariedade, a gratidão, a compaixão, a contemplação, a fraternidade e a sororidade. (TAMAYO, 2008, p. 153.).

Referências

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BERNARD, Charles Andre. **Introduzione alla Teologia Spirituale**. Casale Monferrato: Piemme, 1994.

FIGUEROA DECK, Allan. Latino Migration and the transformation of U.S.A. Catholicism: framing the question. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 46, n. 128, p. 89-112, janeiro/Abril de 2014.

LACOSTE, Jean Yves. Verbete: Vida Espiritual. In: **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2004. p. 1842-1849.

LOMANTO, Francesco. L'orizzonte storico e l'apporto specifico de Mario Sturzo alla spiritualità. **Ho teólogos**. Rivista della Facoltà Teologica di Sicilia, Palermo, anno XXX, n. 3, p. 412, 2012.

LUSSI, Carmem. **Circularidade entre Migrações e Fé**. Reflexões sobre a alteridade na Igreja de comunhão. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2013.

MAZZAROLO, Izidoro. Religião e Espiritualidade. Dossiê: Tráfico Humano. **Revista Eclesiástica Brasileira – REB**, Petrópolis, v. 74, n. 293, p. 103-120, Janeiro-Abril 2014.

RICHARD, Pablo. **A Força ética e espiritual da Teologia da Libertação**. São Paulo: Paulinas, 2006.

RIEGER, Joerg. **Lembrar-se dos pobres: o desafio da teologia no século XXI**. São Paulo: Loyola, 2009.

RICKLI João. Missionários e imigrantes: alteridade, engajamento e experiência em dois modos distintos de transnacionalização religiosa. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos A., RICKLI, João (Org.). **Transnacionalização religiosa: fluxos e redes**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 77-99.

TAMAYO, Juan José. Spirituality and Respect for Diversity. In: GETUI, Mary N.; CHURU, Beatrice W.; SUSIN, Luiz Carlos. **Spirituality for another possible world**. World

Forum on Theology and Liberation (WFTL). Limuru, Kenya: Kolbe Press, 2008. p. 147-171.

VIGÍL, José Maria. Espiritualidade do pluralismo religioso – uma experiência espiritual emergente. In: ASSET (Org.). **Pelos muitos caminhos de Deus**. Goiás: Rede, 2003.

WAAIJMAN, Kees. **La Spiritualità**: Forme, Fondamenti, Metodi. Brescia: Queriniana, 2007.

Categorização teórica para análise teológica de ação missionária entre operários mineiros

André Augusto Bousfield^{1*}

Resumo *Esse trabalho busca fazer reflexão teórica nos campos da Teologia, História e Sociologia, no sentido de construir um amparo teórico que vise analisar uma prática missionária cristã ocorrida nos EUA, em West Virgínia, e no Brasil, em Santa Catarina, pelo mesmo missionário. A prática missionária em questão se deu numa perspectiva que se auto denomina Evangelismo Industrial, e foi efetivada pelo missionário presbiteriano norte-americano Richard Charles Smith, entre o final e início do século XX. Desse entrelace, é proposto uma análise teológica, e não puramente historiográfica ou trabalho sociológico. Nesse itinerário, dá-se destaque a certas categorias sociais oriundas da sociologia: a categorias da pesquisa no campo da história e, sobretudo, as categorias teológicas de análise da realidade, fornecidas pela Teologia da Libertação. Assim, percebeu-se que, em se tratando de epistemologia teológica, por mais ferramentas que as ciências humanas possam oferecer à teologia, a perspectiva teológico libertadora sempre oferece chaves que perpassam por campos epistemológicos nos entrelaces interdisciplinares, mas também pela dinâmica da fé, o que não significa categorizá-la como menos racional ou desprovida de estatutos científicos.*

Palavras-chave: *Teologia da Libertação; Sociologia; História; Evangelismo industrial.*

Introdução

Esta proposta delimita um evento missionário ocorrido nos EUA e sucessivamente no Brasil. Trata-se da prática missionária entre operários mineiros de minas de carvão mineral, efetivada pelo presbiteriano Richard Charles Smith, nos EUA e posteriormente no Brasil (SMITH, 1964, p. 5). Tal recorte foi feito e tem sido analisado. Porém, para isso, faz-se necessário recorrer a aportes teóricos. Sobretudo na Teologia, pois tal análise, vinculada a linha de pesquisa Cristianismo e História na América Latina, no doutoramento em Teologia pela Faculdades EST, busca analisar teologicamente tais eventos. Isso não significa, fechar-se a prática interdisciplinar, sobretudo com a História e com a Sociologia.

Por isso, busca-se refletir sobre referências teológicas que apresentem ferramentas que se articulem com esses pressupostos teóricos de análise.

Destacaremos com mais interesse as ferramentas de análise teológica e social,

¹ * Doutorando em Teologia e História pela Faculdades EST e bolsista da CAPES. E-mail: andre_bousfield@hotmail.com

legadas pela Teologia da Libertação, que se apresentam como principal exigência para a análise em andamento. Parece que nela, podemos encontrar aportes teóricos para problematização e análise de realidade, vinculados, imbricadamente, à Revelação e à dinâmica da fé.

Partimos por esse caminho, devido à conscientização que em muitos espaços no âmbito das academias no Brasil tem sido omitida: o problema do ecletismo enquanto indisciplina intelectual. Cabe aqui uma reflexão oferecida pelo professor Augusto N. S. Triviños. Ele observa esse ecletismo, de modo mais especial em países de terceiro mundo. Tal indisciplina é definida como falta de coerência entre *suportes teóricos e prática social* (TRIVIÑOS, 2006, p. 15-16). Há em vários casos, e com certa abundância, um ecletismo, denotando mistura sem critério de suportes teóricos. As razões, para Triviños, têm fundo de origem histórica, primeiramente pela formação cultural que foi submetida a um processo unilateral de aculturação, e em segundo lugar, pela dependência cultural, que dentre vários aspectos manifesta-se pela preguiça, esnobismo, mas também por questão de sobrevivência. Todas essas razões são justificadas quando o autor observa a Filosofia enquanto categoria decisiva, mas extremamente omitida na formação dos pesquisadores (TRIVIÑOS, 2006, p. 17-18).

Desse alerta, parte-se neste trabalho para uma busca de ferramentas para se pensar os referidos eventos nos EUA e Brasil, sociológica e historicamente, mas acima disso, teologicamente.

1 O objeto: Ação missionária entre operários mineiros nos EUA e Brasil

O objeto delimitado, como já informado, é o trabalho missionário do pastor presbiteriano, sociólogo, o Rev. Dr. Richard Charles Smith. Trabalho delimitado em dois ambientes geográficos diferentes, mas em termos socioeconômicos muito parecidos em se tratando da exploração do carvão mineral em ambos: um é nos EUA, em *West Virgínia*, na cidade de *Morgantown*, na década de quarenta; o outro é no Brasil, no extremo sul catarinense, na cidade de Criciúma (SC), entre 1961-1963:

Exercemos esse tipo de ministério entre os mineiros de carvão de pedra no Estado de West Virgínia onde moramos durante doze anos, e também no Estado de Santa Catarina. Em Criciúma, a capital do carvão no Brasil. A Igreja Presbiteriana, onde trabalhamos, preocupa-se com a vida integral do homem - a alma, mente e corpo! Cuidamos dos pobres, formamos um programa de recreio, abrimos uma biblioteca, discutimos assuntos sociais, incluindo a reforma agrária, o homem industrial, etc. A Igreja também mantém um curso de alfabetização de adultos (SMITH, 1964, p. 5).

Esse missionário apresentou consciência socioeconômica dessas realidades, por isso mesmo, especializou-se em atuar como missionário em regiões que são transformadas pela industrialização devido a indústria do carvão. Produziu Teologia, trabalhou em seminários teológicos, como o *San Francisco Theological Seminary* na cidade de *San Anselmo* na Califórnia, e no então Seminário Presbiteriano Teológico de Campinas (SP), atual Seminário Presbiteriano do Sul, tratando e formando sobre a temática da evangelização de operários (RIBEIRO, 1964, p. 16). O discurso de Richard C. Smith pode ser resumido a partir daquilo que se escreveu sobre ele, num texto de apresentação de um artigo seu no Brasil:

No artigo intitulado A EVANGELIZAÇÃO INDUSTRIAL, O Rev. Dr. Richard C. Smith, procura provar que a Igreja tem necessidade de uma teologia de evangelização que tenha como princípio organizador o conceito de SOLIDARIEDADE FIEL e que, sendo universal em sua amplitude, tenha aplicação pertinente ao problema da evangelização do operário. O autor afirma, também, que a Igreja deve ter genuína COMUNICAÇÃO com os que vivem fora dela e sugere alguns métodos para alcançar o operário. (RIBEIRO, 1964, p. 16).

Essa apresentação revela a relação entre trabalho missionário e regiões de industrialização. Interessa-nos o pensamento teológico que gerava essa motivação para esse tipo de trabalho missionário, e muito também, porque saiu dos EUA e chegou no contexto Latino americano. Daí vem a importância de se pensar tal objeto, teologicamente.

Richard C. Smith possuía ideais teológicos específicos. Por isso, essa pesquisa em andamento debruça-se nesse recorte. Hoje, buscamos fontes que tratem de forma direta e indireta sobre esse recorte. Há um quantidade de material razoável, e não apenas texto escrito, mas fotografias, entrevista com Richard C. S. em áudio, além de um filme (documentário) sobre sua atividade nos EUA, livros de sua autoria, artigo sobre ele nas revistas LIFE e TIME, e etc. Já temos boa parte desse material, que estamos analisando. Outros são mais difíceis de se encontrar, por estarem nos EUA e por serem da primeira metade do século XX. Para analisar tais fontes, são necessários aportes teóricos coerentes e sólidos.

2 Aproximações: Sociologia, Teoria da História e Teologia

Nesse momento refletimos sobre os recursos teóricos e de método, como

também metodológicos, para análise do referido trabalho missionário. Esses recursos perpassam pela Sociologia e pela História. Porém, o recurso de primeira necessidade é o Teológico, no sentido de perceber que as teologias se manifestam historicamente, sempre imbricadas as suas realidades sociais, e que necessitam de análise teológica.

2.1 Categorias da sociologia

Analisar instituições religiosas sempre é de suma importância para o entendimento de certas realidades sociais, sobretudo quando se trata de um contexto onde a modernidade, a ideia de progresso e o modo de produção capitalista são ufanados, e passíveis de crítica. Um pesquisador que se debruçou em analisar práticas religiosas foi Max Weber. De seu pensamento, categorias de análise foram geradas para se analisar essas realidades histórico-sociais.

Max Weber objetivou-se em muitas de suas pesquisas a analisar realidades sociais a partir de abordagens sobre religiões, tanto do Ocidente como Oriente (SELL, 2001, p. 97). Weber oferece categorias de análise social, tendo como referência, a prática religiosa. Porém, mesmo concordando com as suas conclusões sobretudo em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, uma pesquisa não pode fazer uma imitação barata dos resultados de pesquisa e do seu referencial teórico. Primeiramente, porque não é a mesma pesquisa. A ênfase, é a análise religiosa a partir do que se produz sobre religião na prática.

A obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* apresenta o tipo ideal de conduta religiosa que decisivamente forneceu os elementos sociais do desenvolvimento qualitativo do modo de produção capitalista. A essa prática Weber chama de «ascetismo intramundano», praticado e vivido pelos ramos calvinista, pietista, metodista e seitas batistas (WEBER, 2001, p. 19).

Weber afirma e confirma que o ascetismo cristão, ou seja, práticas religiosas específicas em relação ao mundo social de um determinado período, sejam de qual natureza for, podem ser agentes dinamizadores e transformadores em sua relação com o «mercado da vida», transformando a realidade social em todos os setores. Contrariamente a isso, Marx coloca que o “sentimento religioso” é sempre potência passiva frente ao modo de produção capitalista, e este capitalismo moderno, é capaz de destruir o que é sólido, ou sagrado, ou religioso (MARX, 2001, p. 48).

Para Weber, os conceitos racionais práticos legados por religiões também contribuem para a formação de um ambiente social e não apenas a economia como coloca o materialismo histórico dialético. O fator econômico em diversas situações é

moldado por condutas religiosas:

Quando tais tipos de conduta têm sido obstruídos por obstáculos espirituais, o desenvolvimento da conduta econômica racional encontrou séria resistência interna. [...]. As forças mágicas e religiosas e as ideias éticas nelas baseadas têm estado sempre, no passado, entre as mais importantes influências formativas da conduta (WEBER, 2001, p. 30).

Por esse motivo, aquele autor afirma que o seu contexto, observando o protestantismo de sua época, não tem nada haver com aqueles protestantismos que participaram decisivamente na formação do capitalismo moderno, pois “a economia capitalista moderna é um imenso cosmos no qual o indivíduo nasce, e que se lhe afigura, ao menos como indivíduo, como uma ordem de coisas inalterável, na qual ele tem de viver”. (WEBER, 2001, p. 48).

Aqui Weber apresenta mais uma chave para análises sociais e de cunho religioso, a partir de um olhar do seu próprio tempo:

As pessoas imbuídas do espírito do capitalismo tendem, hoje, a ser indiferentes, se não hostis à Igreja. A ideia de beata monotonia do paraíso exerce pouca atração sobre sua natureza ativa; a religião se lhes apresenta como um meio para afastar as pessoas do trabalho neste mundo (WEBER, 2001, p. 58).

Weber está tratando do seu tempo, por isso, tal conclusão para os tempos atuais, sobretudo no Brasil, seria um anacronismo. Porém, ele mostra a possibilidade que discursos protestantes podem ter contra abusos capitalistas, e porque não dizer progressistas e até liberais (neo-liberais). Max Weber justifica isso, pontuando acerca de puritanos e huguenotes, que lutaram contra certos tipos de abusos econômicos, como o que revela o discurso de Oliver Cromwell (1599-1658), em setembro de 1650 para o parlamento inglês: “Seja do agrado reformar os abusos de todas as profissões: e se houver uma qualquer que faça pobres a muitos e ricos a poucos, ela não convém a comunidade” (WEBER, 2001, p. 66).

Coincidentemente, Richard Shaull coloca como exemplo de prática religiosa revolucionária a Revolução Calvinista na Inglaterra, mas que, como toda Revolução, precisou ser nutrida de esperança, fato que não ocorreu posteriormente. Para Shaull, nesse sentido, toda revolução é ambígua, pois carrega em si paixão, justiça e libertação, mas também pode libertar novas formas de injustiça e fanatismo (SHAULL, 1985, p. 70).

Weber também coloca a importância da observação das práticas individuais para se analisar o mundo social (SELL, 2001, p. 107). Por isso, analisar pesquisas que tratem das religiões no Brasil, é aguçar o olhar as práticas individuais muito além das institucionais, ou seja, a partir da vivência de indivíduos pertencentes a ela ou não (SELL, 2001, p. 108).

Dessa observância, partimos para o enfoque teórico na História, enquanto campo de saber. E aqui se faz o elo de ligação com o pensamento teórico do historiador Marc Bloch e sobre sua afirmação que o objeto real da História é o ser humano (grupos humanos).

2.2. Categorias da Teoria da História

De início nos amparamos nos *Annales*. A Escola dos *Annales*, ou o movimento da História Nova, embora muitos desse movimento neguem que seja uma escola, apareceu em 1929, na França. Teve origem nos debates nos campos epistemológicos do século XIX e sobretudo da produção intelectual no campo da historiografia no século XX, com a publicação de um periódico que teve quatro títulos: *Annales d'Historie Économique et Sociale (1929-39)*; *Annales d'Historie sociale (1939-1942, 45)*; *Mélanges d'histoire sociale (1942-4)*; *Annales: économies, sociétés, civilisations(1946-)*. Os membros desse movimento são:

Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel, Georges Duby, Jacques Le Goff e Emmanuel Le Roy Ladurie. Próximos desse centro estão Ernest Labrousse, Pierre Vilar, Maurice Agulhon e Michel Vovelle, quatro importantes historiadores cujo compromisso com uma visão marxista da história – particularmente forte no caso de Vilar – coloca-os fora desse núcleo. Aquém ou além dessa fronteira estão Roland Mousnier e Michel Foucault. Este aparece esporadicamente neste estudo em razão da interpenetração de seus interesses históricos com os vinculados aos *Annales* (BURKE, 1997, p. 11).

Enfocamos aqui a primeira geração. As diretrizes da revista e dos estudos tratavam de substituir a tradicional narrativa de eventos humanos por uma busca analítica de uma “história-problema” (BOUSFIELD, 2009, p. 35). Isso abarca a análise histórica de todas as atividades humanas, e não apenas a história política. Além disso, como coloca Peter Burke (1997, p. 12), a colaboração com outras disciplinas: a geografia, a sociologia, a psicologia, a economia, a linguística, a antropologia social, etc. Aqui cabe uma ponderação, segundo nosso entendimento, para mais adiante neste trabalho: a Teologia, enquanto saber que analisa um determinado discurso ou

prática, de caráter religioso ou não, também pode fazer parte desse elo colaborativo com a História.

Peter Burke escreve que seu objetivo em sua obra *A Escola dos Annales (1929-1989)*, é analisar e qualificar o movimento dos *Annales*, não como uma escola:

no sentido de um grupo monolítico, com práticas uniformes, quantitativa no que concerne o método, determinista em concepções e hostil a política e aos eventos. [...] esse estereótipo dos *Annales* ignora tanto as divergências individuais entre seus membros quanto seu desenvolvimento no tempo. Talvez seja preferível falar num movimento dos *Annales*, não numa “escola” (BURKE, 1997, p. 12).

Nosso destaque aqui é o pensamento de Marc Bloch e cabe-nos discorrer brevemente sobre alguns de seus pressupostos teóricos em História.

2.2.1 História: ciência e não passa tempo

Para Bloch há uma questão que precisa de nova formulação constante, visto que o desafio é sempre conhecer melhor a realidade. Nesse sentido a questão não é utilitarista, mas de legitimidade. “Qual a legitimidade da História?” (BOUSFIELD, 2009, p. 41).

Marc Bloch expressou que o ocidente espera muito de sua memória, e nesse sentido, o historiador é chamado a sempre prestar contas de sua investigação. Essa espera é oriunda da herança cristã, que Bloch define como religião de historiadores, como também pela herança antiga, onde caracteriza os gregos e latinos como historiográficos (BOUSFIELD, 2009, p. 41). Para Marc Bloch, as sociedades mudam, as psicologias coletivas são instáveis, porém, o “ocidente ainda assim espera muito da sua memória”. (BLOCH, 2001, p. 42).

Jacques Le Goff, prefaciando a obra de Bloch, *Apologia da História*, escreve que:

a própria expressão ‘legitimidade da história’, empregada por Marc Bloch desde as primeiras linhas, mostra que para ele o problema epistemológico da história não é apenas um problema intelectual e científico, mas também um problema cívico e moral (LE GOFF, 2001, p. 17).

O historiador deve “prestar contas”, precisa dar provas de sua consciência profissional (BLOCH, 2001, p. 41-42):

o debate ultrapassa, em muito, os pequenos escrúpulos de uma moral corporativa. A civilização inteira tem interesse. Eis simultaneamente afirmadas à civilização como objeto privilegiado do historiador e a disciplina histórica como testemunha e parte integrante da civilização (BLOCH, 2001, p. 17).

Dito com outras palavras, a sociedade tem direito à memória, memória provada, e é o historiador que deve prestar contas sobre essa memória. Porém, cabe aqui ressaltar que, como pesquisador, como cientista e não como alguém que tem um *hobby* na erudição, no lidar com fontes, ou simplesmente como alguém que apenas defende e ufaniza uma corporação, instituição, personalidade e etc. Não se faz História por declaração (BOUSFIELD, 2009, p. 43). É preciso provas, que vão além da mera citação e exposição de fontes. Ou seja, a História, “é esforço para conhecer melhor, uma coisa em movimento”. (BLOCH, 2001, p. 44).

Há uma forte carga emocional nessa obra de Bloch, *Apologia da história ou O ofício do historiador*, editado após a sua morte em 1949. Foi uma obra escrita sem auxílio de uma biblioteca, ou referências materiais. Ela faz reflexões sobre método, objetos, documentação histórica e programa de formação de historiadores. É uma obra onde a ação política se manifesta. Desse modo, Marc Bloch escreveu: “a história serve a ação” (BLOCH, 2001, p. 10). Na II Guerra Mundial, colocou o historiador francês: “a história se encontra desfavorável as certezas” (BLOCH, 2001, p. 11). Nesse contexto repressor, Marc Bloch foi torturado pela Gestapo e morto por fuzilamento em 16 de julho de 1944 em *Saint Didier de Formans*, por ter lutado na resistência francesa à Alemanha de Hitler.

Percebe-se, na obra desse medievalista francês, uma pequena lista de categorias na História que merecem ser destacadas: história-problema, legitimidade do esforço intelectual para pesquisa histórica e o serviço da pesquisa, a ação política.

Há mais: a «cientificidade da História» no sentido dessa nunca estar completa e a produção do conhecimento ser sempre necessária; a «atitude do historiador», que sabe diferenciar a «história efetiva» da «História» enquanto saber, e que seu objeto é sempre o *evento*, a *atitude* humana; a “linguagem” dos resultados da pesquisa que, independente se for narrativa, descritiva, ou em tom analítico, “o modo de expressão” em si deve revelar todos os passos da aplicação do método crítico em História, pois os resultados certos são sempre pueris, os testemunhos e fontes sempre passíveis de crítica (BOUSFIELD, 2009, p. 57); a importância de conhecimento sobre a comunidade científica da qual o pesquisador faz parte.

Além dessas, o tempo, categoria central no saber histórico. O tempo que não é o cronológico e tão pouco o psicológico, mas “a realidade concreta e viva, [...] plasma em que se engastam os fenômenos e como o lugar de sua inteligibilidade” (BLOCH,

2001, p. 55). O “tempo é para a História, um continuum e perpétua mudança. É da antítese desses dois atributos temporais da História que provém os problemas da pesquisa histórica” (BLOCH, 2001, p. 58).

Nesse sentido, nem sempre as origens explicarão. Criou-se essa crença que o começo explica. Segundo Bloch, por causa dessa crença, as ciências humanas muito se atrasaram frente às ciências naturais. Isso é uma ficção dos antigos etimologistas. Bloch trata disso citando um velho provérbio árabe: «Os homens parecem mais com sua época do que com seus pais» (BLOCH, 2001, p. 60).

Dessa perspectiva, vem a problematização do tempo presente, que para a História, não é campo exclusivo de sociólogos, economistas, publicitários e jornalistas. Para Bloch, o presente, no infinito da duração, é algo que foge sem parar. Presente, campo de estudo da História, nada mais é do que “passado recente” (BLOCH, 2001, p. 58).

Há muito mais a se falar da História, mas por uma questão objetiva passamos, para uma outra questão: e a Teologia, enquanto saber? Como essa se relaciona com a análise social e histórica? Salientamos um prenúncio blochiano e da Escola do *Annales*, que pontua a constante necessidade da História: abrir-se para a interdisciplinaridade. Não como valor moral apenas, mas também científico. Assim, perguntamos: como a Teologia nos orienta, histórica e socialmente, na análise sobre o protestantismo? Partimos daqui, para uma reflexão no campo da Teologia, ou seja, Teologias analíticas da realidade, que não se descomprometem com a Revelação e nem com a fé.

2.3 A Teologia para análise dos eventos históricos-sociais (mundo cultural)

Objetivamente, destaco perspectivas da Teologia, que podem servir com algumas de suas categorias à análise da realidade, e para análise de eventos religiosos, sobretudo cristãos.

O autor Rosino Gibellini oferece, e articulando isso com a biografia de Paul Tillich (1886-1965), uma abordagem informativa da Teologia da cultura. O itinerário teológico de Paul Tillich é marcado pela emigração e a experiência da guerra (GIBELLINI, 1998, p. 84). A teologia de Tillich apresenta seus dilemas e experiências sempre pautadas pela *fronteira* entre duas realidades, entre o mundo acadêmico e eclesiástico. Não foi à toa que Tillich efetivou a *teologia do diálogo*, colocando a importância de se fazer a Teologia dialogar com outras realidades culturais, e tirá-la do isolamento (TILLICH, 2009, p. 44-45).

Em *Teologia da cultura*, Tillich coloca que religião e cultura (meio secular), por mais distantes que parecem estar um do outro em eventos específicos da história, quando se assumem enquanto elementos de um mesmo mundo, e não se anulam

mutuamente, percebem juntos e articulados que lidam com uma questão central, em se tratando de humanidade: a experiência da preocupação suprema.

Nesse sentido, o mundo abarca a Igreja, sua teologia e formas de vida enquanto elementos culturais. As culturas carregam em si uma substância religiosa que torna possível tal cultura. Disso se conclui que a Igreja está dentro da cultura e a cultura está na Igreja (TILLICH, 2009, p. 83). O elo de articulação é possível, segundo Tillich, pelo Reino de Deus, que transcende a ambas. Assim, salienta o teólogo que Teologia é «interpretação dos conteúdos da fé» (TILLICH, 2005, p. 32), estejam estes onde estiverem.

O método para esse fim Tillich chama de correlação, que tem o intuito de unir a mensagem cristã com a situação. «O método de correlação explica os conteúdos da fé cristã numa interdependência mútua entre as questões existenciais e as respostas teológicas» (HIGUET, 1995, p. 40).

Diante disso, pergunta-se acerca de como isso pode ser divulgado, compreendido e articulado no mundo real, ou em outras palavras, como isso pode ser revelado, no caso, essa correlação entre Teologia e mundo cultural, e aqui especificamos, a História e a análise social. Certamente, esse diálogo pode perpassar por debates, ou, na articulação e/ou interdisciplinaridade entre saberes. Ou seja, na perspectiva de um diálogo epistemológico entre a História, Ciências Sociais e Teologia. Disso, chega-se a outra especificidade Teológica: a Teologia da História.

A História, enquanto categoria teológica, ganha um caráter universal pela primeira vez com Agostinho de Hipona (354-430), em *A Cidade de Deus* (AGOSTINHO, 1990, V. I e V. II). Depois desse evento, a articulação de Teologia e História será expressa novamente somente após a II Guerra Mundial (GIBELLINI, 1998. p. 255-256).

Nesse contexto do século XX, Oscar Cullmann (1902-1999) publica *Cristo e o tempo*, onde seu objeto central é perceber, “o elemento central da mensagem cristã” (GIBELLINI, 1998. p. 256). Cullmann mergulha no NT e pontua que as narrativas do cristianismo primitivo são mensagens salvíficas, logo, os eventos salvíficos são históricos e temporais, todos efetivados pelo próprio Deus na vida de pessoas, grupos e etc. Essa temporalidade, percebida na efetividade dos fatos salvíficos, Cullmann chama de tempo salvífico (CULLMANN, 2003, 296p.), o que o leva a perceber uma lógica temporal, retilínea, da criação à parusia, e com um centro, no caso, Jesus (cruz/ressurreição), ou seja, um centro no passado, que torna a salvação possível num evento soteriológico e escatológico. Ou seja, trata-se da dialética do *já e um ainda não*.

Oscar Cullmann, diferenciando História da Salvação e História do mundo, coloca que a segunda, progressivamente é abalada pela primeira. Cullmann aborda

uma Teologia da História da Salvação que se diferencia da Teologia da História da Salvação de Kierkgaard (a fé enquanto elemento de contemporaneidade a Cristo); da escatologia de Albert Shweitzer, que percebe no futuro a salvação; da de Dodd, que subentende a salvação enquanto elemento do presente, realizado por Cristo no que o esse autor chama de presente salvífico; e da teologia existencial de Bullmann, que “reduz a história da salvação em evento da salvação” (GIBELLINI, 1998. p. 260).

A História Sagrada de Jean Daniélou, que em suma levanta a tese de Cullmann, parte do pressuposto que a *História Profana*, similar à História do mundo de Cullmann, é anacrônica frente à História da Igreja, que é o prenuncio do que está por vir (GIBELLINI, 1998. p. 261). A questão dessa leitura, tanto a de Cullmann como de Daniélou, é de como analisar essas duas visões históricas diferenciadamente. Nesse sentido, penso não ser a melhor opção diferenciar dois fluxos históricos, pois creio não ser possível discriminá-los analiticamente. Ou em outras palavras: seria analisar historicamente o mundo transcendental.

Já Wolfhart Pannenberg (1928-) nos parece mais proveitoso. Esse teólogo, que pertenceu ao famoso “círculo de Heidelberg”, enfatiza que toda a Teologia é história da Revelação de Deus, ato pessoal de Deus que se concretiza na História universal, não em fatos meramente isolados (ou em duas Histórias como coloca Cullmann), mas sempre num contexto de tradição. Tais fatos são objetos de análise do ser humano, pois a revelação ocorre acessivelmente a todos os seres humanos (GIBELLINI, 1998. p. 270-271). Para Pannenberg, a Teologia, que é História, trata dos eventos da revelação que são históricos, pertencentes a uma história total, e tem um anúncio final (fim da História): a Ressurreição de Jesus (PANNENBERG, 2009, p. 636p.). Disso, percebe-se que para perceber analiticamente eventos teológicos na história efetiva é necessário buscar apoio na Teologia. A Teologia enquanto saber é passível de historicidade, assim como a História ou a Sociologia, e como essas, a Teologia pode apresentar-se como ferramenta de análise. Veremos a seguir uma proposta.

3 A Teologia da Libertação: estatutos epistemológicos e análise da realidade

O que seriam “estatutos epistemológicos” de um determinado saber que lida com eventos do mundo social? Na Teologia, como apresenta Gustavo Gutiérrez em sua Teologia da Libertação, o primeiro a se destacar é que a História da Salvação é história que se torna evento salvífico numa realidade concreta, efetiva, relacional entre os seres humanos e Deus, e entre os seres humanos entre si. Essa história é uma, porque Cristo assumi a história humana, que requer salvação, libertação. Essa história ecoa na humanidade, choca, pois exige superação da humanidade em relação

as desigualdades, causada pelo pecado que é histórico, no sentido de responsabilizar os seres humanos de suas práticas opressoras (GUTIÉRREZ, 2000, 125-156). Assim, escreve o autor:

A salvação - comunhão dos homens com Deus e comunhão dos homens entre si - é algo que se dá também, real e concretamente, desde agora, que assume toda a realidade humana, a transforma e a leva à sua plenitude em Cristo [...]. Em consequência, o pecado não é só impedimento para essa salvação no além. O pecado, enquanto ruptura com Deus, é realidade histórica, é quebra de comunhão dos homens entre si, é fechamento do homem sobre si mesmo (GUTIÉRREZ, 2000, p. 128).

J. B. Libanio chama a atenção em relação a toda a teologia. Eles são sempre históricas, pois sempre nascem em contextos sociais históricos específicos, mas também sempre nascem, como campo ou fruto de um campo epistemológico, pois sempre surge na efervescência ideológica e cultural de uma determinada época. Para ele, a Teologia da Libertação não foge a regra (LIBANIO; MURAD, 1996, p. 161). A Teologia da Libertação nasce num contexto de dominação sociopolítica, sobretudo pela lógica opressora do modo de produção capitalista, e também como reação à Teologia européia, que busca dar uma noção de revelação convincente ao ser humano moderno. A Teologia da Libertação propõe um sentido de Revelação aos sem-sentido, situação provocada por um contexto de opressão social (LIBANIO; MURAD, 1996, p. 170). No princípio dessa Teologia da Libertação «está a práxis como pergunta». Escreve Libanio que:

A práxis pastoral, cultural, política, social libertadora levanta questões diretamente às formulações, interpretações, compreensões até então dadas da revelação cristã. Essa prática libertadora entende-se unicamente pela confluência de três fatores: uma situação de opressão, práticas sociais libertadoras e a presença da Igreja no coração dessa dupla realidade (LIBANIO; MURAD, 1996, p. 170).

Dessa exposição sobre a contextualidade da Teologia da Libertação, Libanio chama atenção sobre o papel dessa Teologia, enquanto ferramenta de análise. Ele a define como a hermenêutica da fé. “A Teologia organiza, reinterpreta dados revelados, vividos e compreendidos na/pela comunidade eclesial, em vários contextos sociais”. Sem isso, a Teologia torna-se mera recitação de formulas, recitadas anacronicamente (LIBANIO; MURAD, 1996, p. 336). Essa hermenêutica da Teologia da Libertação exige uma consciência de historicidade:

A consciência de historicidade e a compreensão do processo de conhecimento, no correr da história humana, fazem ver que a verdade não é inteiramente preexistente e objetiva. Já não se considera o cristianismo como um depósito ou sistema objetivo de verdades prévias à realidade histórica. A verdade é busca, dependente de sua historicidade concreta, fundamentalmente processual e contextualizada, sem deixar de ter o valor

universal; do contrário só existe como abstração conceitual(LIBANIO; MURAD, 1996, p. 337).

Nesse sentido, esse autor escancara o caráter analítico da Teologia da Libertação, frente ao mundo social. Essa análise perpassa ao que Libanio chama de círculo hermenêutico, onde as perguntas sobre a realidade devem ser de base, problematizadoras e oriundas do presente e, além disso, imbricado a isso, a interpretação da Bíblia também é mutável, logo, histórica (LIBANIO; MURAD, 1996, p. 339).

A Teologia da libertação, em uníssono com a Teologia da Cultura, e com a perspectiva interdisciplinar da História do *Annales*, necessita servir-se de diferentes instrumentais, oriundos de outros saberes, como a Filosofia, a Antropologia social e cultural, a Psicologia, a História e todas as formas de conhecer e que podem extrapolar as ciências (LIBANIO; MURAD, 1996, p. 360).

Caberiam outras considerações a serem ponderadas, mas diante da falta de espaço nos pareceu bem expormos até aqui.

Algumas considerações finais

Diante desse emaranhado de conceitos sobre Teologia, História e mundo social, saliento duas questões: 1) A Teologia da História se funda em Deus, que para muitos, numa argumentação teológica, é imutável, ou, na breve vida humana, que revela constantes transformações?; 2) Os pronunciamentos teológicos neste trabalho, e suas articulações e ecos, não deveriam ponderar acerca da leitura da Teologia da Libertação que problematiza o ambiente histórico, enquanto fato, mudança, transformação, superação, o que faz jus a ideia de efetividade histórica, ou seja, a ideia de que o que não muda, não é histórico?

Tudo que pode ser transformado, se tratando de relações com a humanidade, é histórico, pois o ser humano é o único objeto da História. Logo, Cristo quando se torna histórico, humano, atribui a Deus a categoria de mutabilidade, porque se transforma e assumi a história humana, problematizada pelo pecado. Logo, em se tratando sobre plano de salvação na fé cristã, a (s) Teologia (s) deveria(m) considerar Deus mutável, e não o contrário.

História não é o estudo do passado, e tão pouco o estudo de qualquer discurso teológico, religioso, que exclua a dinâmica das mudanças e eventos das realidades humanas e as múltiplas Revelações de Deus e as múltiplas interpretações desses eventos. Por isso, estudar uma prática religiosa efetiva é, ao mesmo tempo, perguntar

sobre o mundo social histórico, e isso Weber muito bem nos legou.

Dessas aproximações, entre Teologia, História e Ciências Sociais, penso ser possível buscar critérios teológicos e histórico-sociais para se analisar o objeto recortado e aqui colocado: “A prática missionário de Richard Charles Smith para com mineiros de carvão nos EUA e no Brasil”.

Referências

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Libertação e salvação. In: GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação: perspectivas**. São Paulo: Loyola, 2000.p. 125-156.

HIGUET, Etienne A. O método da Teologia Sistemática de Paul Tillich – a relação da razão e da revelação. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 10, n. 10, p. 37-54, 1995.

SHAULL, Richard. Igreja e Teologia na Voragem da Revolução. In: ALVES, Rubem (Org). **De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação**. São Paulo: Ed. Sagarana; CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação); CLAI; Progr. Ec. de Pós-Grad. em Ciências da Religião, 1985. (Coleção Protestantismo e Libertação), p.117-134.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da história, ou, O ofício de Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOUSFIELD, André Augusto. **A História como ciência e suas decorrências pedagógicas: uma análise do PPP do curso de História da UNESC a partir de Marc Bloch**. 2009. 102 folhas. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Educação da UNESC (Universidade do Extremo Sul Catarinense).

BURKE, Peter. **A escola dos annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

CULMANN, Oscar. **Cristo e o Tempo: Tempo e história no cristianismo primitivo**. São Paulo: Custom, 2003.

LE GOFF, Jacques. Prefácio. In: BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da história, ou, O ofício de Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.p. 14-34.

LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas**. São Paulo: Loyola, 1996.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **O manifesto do partido comunista**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

PANNENBERG, Wolfhart. **Teologia sistemática**. V. I. São Paulo: Ed. Paulus, 2009.

SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus Contra os Pagãos**. 4 ed. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; S. Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990, V. I; VII.

SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia Clássica**: Durkheim, Weber e Marx. Itajaí: Ed. Univali, 2001.

SMITH, Richard Charles. Como ganhar o operário para Cristo. **Expositor Cristão**, São Bernardo do Campo, p. 5, 1º de abril de 1964.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. 5ª. Ed. Tradução de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörf. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TILLICH, Paul. **Teologia da cultura**. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 2006.

RIBEIRO, Américo. Apresentação. **Revista Teológica do Seminário Teológico Presbiteriano de Campinas**, Campinas, n. 33 e 34, p. 16, Jul./dez1964.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

A generosidade ética como ascese a deus

Zélia Salles^{1*}

Vera Lúcia Periassu de Oliveira^{2**}

Resumo: A presente comunicação apresenta a ética da alteridade como contribuição ao GT TdL, no 27º Congresso da Soter (2014) “Espiritualidades e Dinâmicas Sociais. Memória – Prospectivas”, na discussão contemporânea sobre a relação do indivíduo para com Deus diante do contexto hodierno com tantas pregações, discursos, materialismos, ceticismos, mas tão ausentes de sentido, ausentes de libertação. A comunicação se relaciona também à questão das mediações filosófico-científicas ao se pautar na ética de Emmanuel Levinas e nos permite articulá-la na perspectiva do diálogo interdisciplinar e da libertação, que é proposta no GT TdL. A ética da alteridade assume a dimensão de ser uma possibilidade autêntica de viver a generosidade ética do amor abnegado para com Deus, na pessoa do próximo, promovendo a libertação, a qual se centraliza na causa da defesa da vida, da dignidade, solidariedade, justiça. Compreendemos que para Lévinas a justiça só é possível na ética da alteridade. Na sua concepção não é possível o amor direto a Deus, tornando-se necessária a presença do Outro para que o amor se concretize. Nosso texto de comunicação apresenta outra possibilidade para conceber a generosidade como lugar da relação, porque concebe Deus a partir da abertura e da doação, ao invés de pensá-lo na dinâmica do ser, como tem sido postulado pela filosofia grega e assumida nas teologias de inspiração cristã. A abertura para com Deus ocorre no interior da ética.

Palavras chave: Ética da Alteridade, Libertação, Deus, Abnegação, Levinas.

Introdução

Levinas (1906-1995) é um filósofo que resiste a tematizar a questão Deus em toda sua obra, porque Deus não é um postulado da razão suficiente, logo não é uma *causa sui*, transformado em ser metafísico, e não procede por necessidade lógica, não é definitivamente o Deus dos filósofos e dos sábios. Levinas pensa Deus a partir da superação do ser, isto é, para além do ser ou da essência do ser. Não obstante à sua resistência, Deus é a evocação por excelência de sua obra.

A abertura para Deus ocorre a partir da ética, como demonstra na obra *Dieu, la mort et le temps*: “o que se nomeia Deus só pode tomar sentido a partir das relações (éticas). É somente a partir destas relações que Deus pode manifestar-se” (LEVINAS, 1993, p. 213). Em *totalidade e Infinito* também expressa que “a inteligência direta de Deus é impossível a um olhar lançado sobre ele, não porque nossa inteligência seja limitada, mas porque a relação com o infinito respeita a Transcendência total

1 * Mestre em Teologia, Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, PUC/SP 2002. Graduação em Teologia, PUC/RJ 1991. Graduação em Psicologia, Habilitação de Psicólogo, PUCCAMP/SP, 1980. Membro do Grupo de Pesquisa CNPQ intitulado *Memória, subjetividade e subjetivação no pensamento contemporâneo*. E-mail: sallesz55@gmail.com

do Outro” (LEVINAS, 2000, p. 64). Um pouco mais adiante, nessa mesma obra, ele afirma que Deus é acessível em obras de justiça.

O desenvolvimento da relação com Deus, na dinâmica da presença-ausência, do homem com o próximo, e a proposta da ética como filosofia primeira se encontram nas várias obras: *L’Ethique comme philosophie première, Altérité et transcendance; L’Au-delà du verset : lectures et discours talmudiques, Autrement qu’être ou au-delà de l’essence, De Dieu qui vient à l’idée; De l’Évasion; Dieu, la mort et le temps, Difficile liberté; Du Sacré au saint : cinq nouvelles lectures talmudiques; Entre nous. Ecrits sur le penser à l’autre; Ethique et infini; Hors Sujet, Humanisme de l’autre homme; Liberté et commandement; Totalité et infini, Essai sur l’extériorité; Transcendance et intelligibilité.*

Na conferência *Um Deus Homem?*, pronunciada na Semana dos Intelectuais Católicos, realizada em Paris, em abril de 1968, dizia que não tinha a ousadia de se meter em assunto interdito de quem não compartilhava com a fé dos cristãos, pois não se sentia capacitado para abordar o mistério do Deus Encarnado. Contudo, reconhece o que muitos cristãos confessos não conseguem atingir, ou seja, a ideia da humilhação que se inflige o Ser supremo, da descida do Criador ao nível da criatura, que ele chama de “passividade, mas passiva da atividade mais ativa” e que será, para nós humanos, na perspectiva radical da ética da alteridade, a categoria da passividade que superará a categoria da *responsabilidade* para com o mais próximo, pela categoria da *substituição* generosa e gratuita para com o *em-face*, o lugar do encontro com o Inefável. Em todas as obras a tese central é essa: “no acolhimento de Outrem, acolho o Altíssimo ao qual a minha liberdade se subordina, mas essa subordinação não é uma ausência: empenha-se em toda a tarefa pessoal da minha iniciativa moral” (LEVINAS, 2000, p. 280).

Não sem sentido é em Jeremias que ele fundamenta sua tese: “ele fazia justiça ao pobre e ao infeliz... Eis o que se chama conhecer-me, diz o Eterno” (Jeremias 22,16). O primeiro passo para encontrar Deus é, como Levinas afirma em *Entre Nós*, o grito de revolta ético, testemunho da responsabilidade e começo da profecia, isto é, Deus se deixa encontrar na minha responsabilidade à sujeição ética ao próximo, onde “a transcendência vira em mim responsabilidade. É a partir desta análise que Deus não é simplesmente o “primeiro outro”, “o outro por Excelência, ou “o absolutamente outro”; mas é a proximidade mais próxima, “a proximidade de Deus no rosto do meu próximo”.

Como para o pensador lituano o conhecimento direto de Deus não é possível, ele dimensiona o conhecimento do divino a partir do rosto humano, e como pensamos que rosto em Levinas tem a primazia de dizer e significar ética, ousamos assumir o compromisso de pensar a generosidade ética como ascese a Deus. Encontramo-nos

na mesma dificuldade vivenciada por Levinas de abordar Deus numa perspectiva diversa daquela que nascemos, fomos criados e vivemos. Ele como judeu não se sentia à vontade para abordar Deus numa perspectiva cristã; nós, como cristãos, não vivemos na positiva ambiguidade da compreensão e vivência de um Deus presente e ausente (Isaías 45,15), ao mesmo tempo como é vivenciado na tradição judaica. Mas, talvez, por isso mesmo, e inspirado pelo exercício da alteridade na diferença radical de cada singularidade, possamos pensar e vivenciar o insólito de Deus na realidade cotidiana de nossa existência.

Quando Levinas afirma que a ética é a óptica espiritual e que a compreensão ou relação que se tem de Deus ou com Deus perpassa a presença humana; quando retoma Isaías para expressar um Deus que se humilha para estar junto com o contrito e o humilde, com o apátrida e o órfão, está afirmando a proximidade de Deus no rosto do mais próximo, está retomando a tese de Mateus ao expressar que “nem todo aquele que diz Senhor, Senhor entrará no Reino”, e ao mesmo tempo promulgando que, através de ações éticas, o homem vive *em e para* Deus. Nesse contexto, embora haja um forte diálogo entre Religião, Teologia, Filosofia e Ética, o acento recai sobre a ética, pois fora dela as teologias, por exemplo, ancorada em teses e pressupostos filosóficos, “permanece quadros vazios e formais” (LEVINAS, 2000, p. 65).

Desenvolver a ética como ascese para Deus implica em deslocar a compreensão filosófica de Deus, por isso, a primeira parte do trabalho consiste em demonstrar o movimento da passagem de um Deus ontológico, metafísico, necessário, herdado da tradição, para um Deus que se revela como Mistério e que se deixa encontrar em obras de justiça. O deslocamento é demarcado com Pascal. Não se trata de pensar o Deus dos filósofos, mas o Deus de Jacó, de Isaac e de Abraão. Na segunda parte pretendemos analisar o percurso da ética enquanto ascese para Deus, tendo como objetivo principal estudar as categorias de alteridade, subjetividade, responsabilidade e substituição como os degraus que conduzem ao Eterno.

1. Deus e a Filosofia

Levinas desenvolve uma forte crítica à Filosofia ocidental em sua forma padrão. Para ele, o ponto de partida não é um pressuposto como é para Hegel, por exemplo. O homem e Deus têm uma realidade prévia ao conceito e à investigação filosófica sobre o próprio ser. O ponto de partida para a análise da relação entre Deus e a filosofia está presente em *Transcendência e inteligibilidade* quando afirma: “na Bíblia o homem não é um animal racional, ele assemelha-se a Deus” (LEVINAS, 1984, p. 40). Ser imagem de Deus não significa, como é exposto em *Humanismo de Outro Homem*, ser o ícone de Deus, mas encontrar-se em seu vestígio. E qual seria esse

vestígio? O rosto do outro, o *em-face*, o próximo, a substituição como ato generoso e radical para com o próximo, ao assumir a responsabilidade como tarefa, testemunho e desafio.

O esforço levinasiano consiste em demonstrar que a tarefa filosófica consiste em superar a filosofia da identidade e por isso mesmo de uma concepção de filosofia da totalidade. Há um enorme esforço em se construir uma filosofia do acolhimento, da diferença radical que se concretiza na substituição de mim mesmo para com o próximo, como excesso e transcendência. O esforço é a condição capaz de construir uma consciência encarnada onde o si mesmo se descobre como “ser Eu (Moi) significa, a partir daí, não se poder furtar à responsabilidade, com se todo o edifício da criação repousasse sobre meus ombros” (LEVINAS, 1993, p. 61). O objetivo é, então, suplantar uma filosofia da egologia, da injustiça, do poder e da inumanidade, como descrito em *Totalidade e Infinito*, e que conduz à “dominação imperialista, à tirania” (LEVINAS, 2000, p. 34), por uma filosofia da proximidade, da maternidade, da singularidade, do compromisso inalienável que antecede a liberdade do homem encarnado, como é desenvolvido em *Outro modo de ser ou além da essência*.

A questão é que a filosofia tornou-se, apesar de suas vertentes idealista, existencial, estruturalista, fenomenológica, analítica, etc., uma filosofia positivista e detentora de um saber ou de uma verdade que nega a própria filosofia. E por tentar tornar o homem um ser absoluto, acaba por reduzi-lo a um ser desencarnado, solitário e auto-suficiente da razão pura. Concordamos com Carrara quando na obra *Levinas: do sujeito ético ao sujeito político* afirma que ele “rejeita em bloco tanto a ontologia fundamental de Heidegger quanto a fenomenologia transcendental de Husserl” (CARRARA, 2010, p. 97). Apesar das enormes contribuições devidas a Husserl, com o método fenomenológico, Levinas afirma, no ensaio *A Filosofia e o despertar*, que ela perdeu em nossos dias todo crédito, isto porque o saber filosófico traiu a existência, mantendo-se numa asepsia insuportável e demagógica diante do clamor incessantes dos órfãos e das viúvas, tornados invisíveis para não comprometer a pureza e o rigor do pensamento.

Na primeira parte de *Totalidade e Infinito*, é possível constatar que a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo e que a identificação do mesmo não é o vazio de uma tautologia, nem uma oposição dialética ao Outro, mas o concreto do egoísmo,

há aí, na minha maneira de ver, oposição de toda uma parte da filosofia contemporânea, que pretende ver no homem mera articulação ou simples momentos dum sistema racional, ontológico, que não tem nada de humano. [...] na filosofia contemporânea procura-se um princípio de inteligibilidade que não envolva mais o humano, que o sujeito evoque um princípio que não seja envolvido pelo cuidado com a destinação humana (LEVINAS,

1997, p. 152).

A Filosofia contemporânea não sabe o que fazer diante da banalidade do mal que se concretiza na morte gratuita e silenciosa dos adolescentes e jovens das periferias das grandes cidades, da miséria e violência estruturais que contradizem o que os conceitos e teorias filosóficas determinam. Essa realidade é um argumento cabal para demonstrar que o princípio fundamental da existência humana está em crise. O mal, em suas formas visíveis e invisíveis, prevalece na negação da alteridade, na brutalidade da violência, na solidão que sofrem os injustiçados, sempre mais desolados e sós, como afirma Levinas em *Nomes Próprios*.

Na obra *De Deus que vem à ideia* é constatada a insensibilidade da filosofia, quando seus representantes preocupados com congressos, publicações, seminários não se posicionam diante do deserto que cresce, diante do gemido do inocente sofredor, diante da miséria moral, diante da corrupção institucionalizada da crescente era neoliberal. A filosofia, em “sua racionalidade de puro disfarce, é astúcia de guerra de uma classe oposta à outra ou refúgio de seres frustrados, feixe de ilusões comandados pelos interesses e necessidades de compensação” (LEVINAS, 2002, p. 21). Em *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*, o filósofo retoma a crítica ao afirmar que a modernidade elaborou a redução do outro a partir da metafísica da identidade absoluta “e que acaba por fomentar a intolerância e a violência” (LEVINAS, 1997, p. 15).

A redução do outro é o retorno ao si mesmo, mas, como é apontado na conclusão de *Totalidade e Infinito*, o Outro não é a redução do Mesmo, como desejaria Hegel. O Outro é o próximo, é o totalmente diferente de mim e por isso não pode ser reduzido num conceito, numa norma social, num modelo. O outro é a absoluta diferença que permite a entrada do Totalmente Outro, do Inefável. É preciso que a filosofia assuma os seus próprios limites, o paradoxo proposto por Kierkegaard. Ela não pode dar conta daquilo que a ultrapassa. E o que ultrapassa o pensamento? A gratuidade do bem, a ética, a abnegação. O colocar-se à disposição, numa atitude desinteressada do “eis-me aqui”. Entrega, oferenda e oração. Eis o que ultrapassa o pensar, o pensamento da filosofia. É nesse sentido que podemos compreender quando Levinas estabelece que a “essência do discurso é oração” (LEVINAS, 1997, p. 29).

Levinas, em *O rastro do outro*, afirma que a filosofia, desde a sua infância, sofre de horror pelo Outro que permanece Outro, sofre de uma insuperável alergia, por isso ela é incapaz de alteridade encarnada como é desenvolvido em *Outro modo de ser* em eleidade. Nesse sentido, de Parmênides a Hegel a filosofia postula a identidade entre ser e pensamento, entre conceito e real, entre essência e verdade. A questão norteadora do pensamento de Levinas é como a identidade do ser se confronta e

se posiciona com o “*face-a-face*” da irreduzibilidade do Outrem? O que o conceito de realidade camufla diante dos lixões onde singularidades humanas disputam o lixo com porcos e baratas? Com essas questões, pode-se perfeitamente questionar o fundamento da filosofia ocidental: o primado do ser. O que é o ser? O que é o ser do homem, por exemplo, um alemão sentado diante da sua lareira fumando cachimbo e o que é o ser do homem, por exemplo, da Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro, às 17 horas, disputando o lixo que nem os porcos querem mais?

O que é pertinente no pensamento levinasiano é a retirada do homem da perspectiva conceitual, ou seja, o homem não é um dado de consciência, não é uma intuição, não é um ser-aí em busca do sentido de sua existência. Ele não se filia à concepção intelectualista. É radicalmente contra “o intelectualismo – seja ele racionalista ou empirista idealista ou realista. Para Platão, para Hume, e até para os positivistas lógicos contemporâneos, a significação reduz-se a conteúdos dados à consciência” (LEVINAS, 1993, p. 22). Em que medida a consciência traduz-se em realidade? Segundo Levinas, em *A consciência não-intencional*, “com o saber, o pensamento leva ao pensável chamado ser. Levando ao ser, ele está fora de si mesmo, mas permanece maravilhosamente em si mesmo ou a si mesmo retorna” (LEVINAS, 197, p. 167). Pelizzoli é muito feliz ao advertir que o que está em jogo não é uma questão teórica, muito menos uma questão de prática ou de engajamento “acompanhante de um certo empirismo radical como antídoto à teoria, saber ou metafísica. É antes questão do *sentido da racionalidade*, do sentido ético da subjetividade e sua referência radical à alteridade – já antes da liberdade e razão” (PELIZZOLI, 2002, p. 56)

O que está em jogo, e é fundamental, é o humano de carne, entranhas e ossos capaz de reconstruir o sentido dos sentidos, isto é, ser capaz de construir uma morada digna para si e para o próximo, de devolver ao mundo as coisas do mundo, uma vez “que o mundo contemporâneo, científico, técnico e gozador se vê sem saída, isto é, sem Deus, não porque tudo lhe é permitido e, pela técnica, tudo possível, mas porque nele tudo é igual” (LEVINAS, 2002, p. 31). Nesse sentido, recuperar o sentido de si mesmo é retomar o diálogo e a vivência com Deus, que se realiza sempre na pessoa do próximo, do contrário, a busca do sentido não passaria de irresponsabilidade que se traduz nos espetáculos midiáticos e no processo de imbecilização coletiva. Esta é uma das grandes constatações de Levinas:

Mas a deficiência humana recebe do nosso tempo uma nova significação em virtude da consciência que nós temos dessa deficiência. Ela é vivida numa ambiguidade: desespero e frivolidade. A exaltação do humano na sua coragem e no seu heroísmo – na sua identidade de atividade pura – inverte-se em consciência de malogro, mas também de jogo. Jogo de influências e de pulsões. Jogo jogado sem jogadores, nem desafio; jogo sem sujeito e não rigor do tipo estóico, spinozista ou hegeliano. É essa inversão da crise do sentido em irresponsabilidade do jogo que é, talvez, apesar de

sua ambiguidade, a modalidade mais perversa do sutil fiasco humano. (LEVINAS, 2002, p. 78).

E nesse contexto, onde está Deus? A inteligibilidade da transcendência não é ontológica, diz Levinas. A transcendência de Deus não pode ser dita nem pensada em termos de ser, “elemento da filosofia atrás do qual esta nada mais vê que noite. Mas a ruptura entre a inteligibilidade filosófica e o além do ser ou a contradição que haveria em com-preender o infinito não exclui Deus da significância” (LEVINAS, 2002, p. 112). A significância de Deus está no homem, mais precisamente no um-para-o-outro ético, conforme ele desenvolve nas obras *Outro modo de ser* e em *De Deus que vem à ideia*. Não há meio termo na perspectiva de Levinas. Onde está o homem, aí está Deus. A proposta vira de cabeça para baixo a filosofia e deixa tanto a Metafísica quanto a Ontologia órfãs. Em *totalidade e Infinito* ele sustenta:

não pode haver nenhum conhecimento de Deus, separado da relação com os homens. Outrem é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus. Outrem não é a encarnação de Deus, mas precisamente, pelo seu rosto, em que está desencarnado, a manifestação da altura em que Deus se revela (LEVINAS, 2000, p. 65).

Há por parte de Levinas um forte desejo de “retirar” Deus do conteúdo que a tradição ocidental lhe atribuiu. É um esforço sensato, uma vez que a palavra, termo ou conceito de Deus foi tão deturpado e prostituído durante séculos. Guerras santas foram realizadas em nome de Deus, exterminação de culturas na América do Sul foi feita em nome de Deus; ainda hoje Deus, é utilizado para legitimar massacres no Oriente Médio, logo, precisamos superar o “modelo” de Deus, porque esta palavra já não faz sentido.

A altura onde Deus se revela é o próximo. A proximidade do próximo, como Levinas escreve, em *De Deus que vem à ideia*, significa os brados já dirigidos a Deus. O Infinito enquanto presença de Deus

Não está diante de mim; sou eu quem o exprime, precisamente ao fazer sinal da doação do sinal, sinal do “para-o-outro”, em que me des-interesso: eis-me aqui. Acusativo maravilhoso: eis-me aqui sob vosso olhar, obrigado, vosso servidor. Em nome de Deus. Sem tematização! A frase em que Deus entra no jogo de palavras não é “eu creio em Deus”. O discurso religioso prévio a todo discurso religioso não é o diálogo. É o “eis-me aqui” expresso ao próximo ao qual sou entregue, eis-me aqui em que anuncio a paz, isto é, minha responsabilidade por outrem. (LEVINAS, 2002, p. 110).

O infinito demarca a distância mais distante e a presença mais íntima, sou eu enquanto capaz de responsabilizar-me pelo próximo quem exprime Deus. Antes do diálogo, antes da relação, antes da oração, Deus se deixa encontrar, preferencialmente,

no face-a-face com o próximo.

2 A alteridade ética

Pensamos que a categoria da subjetividade seja a de maior envergadura no pensamento do filósofo lituano. Subjetividade que é a epifania do rosto enquanto ética, que se concretiza na minha ação de ser um-para-o-outro, pois ao assumir a causa do outro, reconheço em mim mesmo que a responsabilidade precede minha liberdade e, ao assumir essa responsabilidade, fico exposto à passividade da qual ninguém pode me substituir, pois, “ao apelar para mim como a um acusado que não poderá recusar a acusação, obriga-me como insubstituível e único–como eleito” (LEVINAS, 2002, p. 105). A passividade da subjetividade torna cada singularidade insubstituível porque, segundo Levinas, “não posso sem carência ou falta ou sem complexo me furtar ao rosto do próximo: eis-me votado ao outro sem demissão possível. Não posso esquivar-me do rosto do outro na sua nudez sem recurso” (LEVINAS, 2002, p. 105).

Levinas é pedagógico, ele sabe dos riscos dos conceitos filosóficos puros; por isso, esforça-se por retirar a sensibilidade do âmbito da abstração e a insere no mais imediato, mais sensível, mais concreto como desenvolve em *Outro modo de ser*: “a subjetividade é vulnerabilidade, a subjetividade é sensibilidade (LEVINAS, 2008, p. 92), é, finalmente, a exposição enquanto significação mesma, é o um-para-o-outro até a substituição, “mas substituição na separação”, isto é, a responsabilidade (LEVINAS, 2008, p. 92).

É preciso ter clareza que a subjetividade em Levinas percorre um caminho muito nítido, que vai da subjetividade entendida como *ser-para*, isto é, como uma relação intersubjetiva, como é desenvolvido em *Totalidade e Infinito*, até a obra maior *Outro modo de ser ou além da essência*, onde a subjetividade é finalmente identificada como a substituição. Nessas duas obras de envergaduras, ele desenvolve, de forma contundente, a relação entre subjetividade e responsabilidade, remontando um tempo imemorial, e pergunta-se mais uma vez, a finalidade da ética não seria introduzir a transcendência na imanência, a partir da concretização da própria subjetividade? O autor retoma em *Outro modo de ser* o que havia exposto na obra *De Deus que vem à ideia*:

A responsabilidade por outrem não pode ter começado no meu engajamento, na minha decisão. A responsabilidade ilimitada aonde eu me encontro vem de aquém da minha liberdade, de um ‘anterior-a-toda-recordação, de um ‘ulterior-a-todo-cumprimento’, do não presente, do não-original por excelência, do an-árquico, de um aquém ou de um além da essência. A responsabilidade por outrem é o lugar onde

se coloca o não-lugar da subjetividade e onde se perde o privilégio da questão: onde? O tempo do dito e da essência deixa escutar aí o dizer pré-original, responde à transcendência, à diacronia, ao desvio irreduzível que navega aqui entre o não-presente e todo representável, desvio que, ao seu modo – [...] – serve de signo ao responsável. (LEVINAS, 2008, p. 24).

A identificação da responsabilidade ilimitada, como “uma responsabilidade infinita” (LEVINAS, 2000, p. 223), conduz a subjetividade à substituição em que “[...] eu próprio sou responsável pela responsabilidade de outrem [...] a subjetividade, ao constituir-se no próprio movimento em que lhe incube ser responsável pelo outro, vai até à substituição por outrem.”. Ele afirma que

Nesta responsabilidade, minha posição de sujeito no seu que lhe é próprio é já minha substituição aos outros ou expiação pelos outros. Responsabilidade pelo outro – por sua miséria e sua liberdade – que não remonta a nenhum engajamento, a nenhum projeto, a nenhum desvelamento prévio em que o sujeito seria posto para si antes de estar-em-dívida. (LEVINAS, 2002, p. 108).

A categoria do Próximo inaugura uma nova perspectiva da ética ou do acontecimento ético ao instituir a “[...] vocação de um existir-para-outrem mais forte que a ameaça da morte; a aventura existencial do próximo importa ao eu antes que a sua própria, colocando o eu diretamente como responsável pelo ser de outrem; responsável quer dizer, como único e eleito, um eu que não é mais um indivíduo qualquer do gênero humano” (LEVINAS, 1997, p. 19).

Nesse contexto é possível estabelecer uma relação com Kierkegaard, que desenvolveu a dimensão do amor ao próximo, como a síntese da concepção ética da alteridade, retomada e aprofundada por Levinas, e que serviu de solo para a construção da ética e da filosofia da Alteridade, que tanto influenciou positivamente a Filosofia da Libertação na América Latina. Segundo Kierkegaard, “[...] o amor ao próximo não pode transformar-se em uma coisa só com próximo, em um eu unificado. O amor ao próximo é o amor entre duas naturezas determinadas em eterno e cada um por si como espírito” (KIERKEGAARD, 1983, p. 210. Mas o amor, ensina Levinas

significa, antes de tudo, o acolhimento de outrem como tu, quer dizer, as mãos cheias. [...] E, assim, tanto relação como ruptura e, assim, despertar: despertar de Mim por outrem, de Mim pelo Estranho, de Mim pelo apátrida, isto é, pelo próximo que nada mais é que próximo (LEVINAS, 1997, p. 97).

O amor-ético, na perspectiva de Levinas, significa acolhimento e doação desinteressada, por isso, que pensamos ser possível no interior da ética a existência

do amor no sentido forte do termo kierkegaardiano: *Kjerlighed*, isto é, amor crístico, amor desinteressado, amor de abnegação. Pensamos que é exatamente essa a tese a qual E. Levinas defende ao afirmar:

o encontro com Outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele. A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência (LEVINAS, 1997, p.143).

Para Levinas, o próximo é caracterizado no *Rosto* do outro. O próximo é o outro concreto e se constitui “*no primeiro Tu*” na dinâmica das *Obras do Amor*. Novamente é possível constatar, textualmente, a influência de Kierkegaard em Levinas, como na presente citação que é eminentemente kierkegaardiana, mas está presente nos escritos de Levinas: “Cada homem, este é o próximo, é o outro no sentido que o outro homem é cada outro homem. Entendido desta forma, o discurso é correto: se o homem em cada homem ama o próximo, em cada outro homem, agora ele ama todos os homens” (KIERKEGAARD, 1983, p. 212).

No rosto do outro a Filosofia encontra o sentido da sabedoria e sua razão de ser. O Rosto é sentido, significado e significante ao mesmo tempo. O Rosto é ética, porque é ele que estabelece a responsabilidade para com o próximo. E, por isto, constitui-se ao mesmo tempo na transcendência e no caminho para o transcendente: Deus. A constituição fundamental do ser humano, em sua singularidade insubstituível, se encontra no amor ao próximo. Estamos no interior de uma nova perspectiva ética: o Outro é relação ética por antecipação. Diante do rosto do outro, do próximo, “[...] sou culpado ou inocente” (LEVINAS, 1997, p. 40). Culpado ou inocente, dependendo se no existir cotidiano “minhas ações” se reduplicam, promovendo a existência do Outro; se elas são responsáveis perante o destino do outro. Ou, ao contrário, fechado na contemplação asséptica do ser e da existência, recolhido em um individualismo e indiferença, “eu” anulo, ao mesmo tempo, o existir, o existente e a existência.

Considerações finais

O que é significativo, para a transformação do discurso filosófico, é a completa inversão da perspectiva da possibilidade de conhecer o ser enquanto ser, mediante a razão. O Ser não é mais indiferente aos dramas e angústias do existir e do existente, não se deixa apreender numa relação sem identidade. O Ser se mostra, torna-se significativo, na concretização do outro, como acertadamente se posiciona Levinas: “[...] pensamos que a idéia-do Infinito-em-mim – ou minha relação com Deus – vem a mim na concretude de minha relação com outro homem, na socialidade que é minha

responsabilidade para com o próximo”. (LEVINAS, 2002, p.15)

O *Rosto* é responsabilidade. É um convite e um compromisso. Existir é aceitar esta responsabilidade na qual meu amor para com o próximo deve ser desinteressado, um amor sem Eros. Um amor que se traduz em uma responsabilidade sem preocupação de reciprocidade: tenho de responder por outrem sem me ocupar da responsabilidade dele para comigo. Relação sem reciprocidade ou amor do próximo, amor sem Eros. Pelo outro homem e, por esse caminho, necessariamente ao âmago de si mesmo e a Deus. Só o amor capaz de tornar-se uma ação de graças ou um Glória, quando concretizado em ação ética, é capaz de assumir a radicalidade da ética da alteridade. Foi a tese que pretendemos desenvolver neste ensaio ao postular a generosidade ética como ascese a Deus.

Pensamos que é esse o caminho que poderá superar a crise de sentido, de valores e de vida que estamos atravessando e pouco a pouco se constituindo no lugar comum em que habita os homens. No interior da crise de valores e sentido em que predomina a corrupção, o jogo de interesses, a padronização da mídia configurada para atender os interesses da sociedade do espetáculo, a crescente barbárie interior identificada “[...] na miséria moral crescente da era industrial; da racionalidade de puro disfarce, é astúcia de guerra de uma classe oposta à outra ou refúgio de seres frustrados, feixe de ilusões comandados pelos interesses e necessidades de compensação” (LEVINAS, 2002, p. 21), é que torna-se imprescindível uma nova concepção de ética para reconfigurar e ressignificar os pedaços dos sentidos e constituir um novo sentido.

No interior desse panorama, tornar-se ético implica, necessariamente, entrar em colisão com o mundo estabelecido em que tudo e todos têm um valor de compra e venda; em que a pessoa humana destituída de dignidade foi reduzida à dimensão de utensílio, objeto, coisa, força de trabalho. Tornar-se ético, segundo a proposta de Levinas, requer uma ação decisiva em primeira pessoa e pautada na concretização da gratuidade, isto é, na promoção do próximo. É a partir desta análise, sustenta Levinas, que Deus deixa de ser o simplesmente “primeiro outro”, “o outro por excelência ou o “absolutamente outro”, “mas outro que outrem, outro de uma alteridade prévia à alteridade de outrem, à sujeição ética ao próximo” (LEVINAS, 2002, p. 103). Dessa forma, Deus poderá em sua Eleidade Absoluta revelar-se em obras éticas, de uma ética que se estrutura como um-para-o-outro, significação do além do ser, como expressa em *De Deus que vem à ideia*. Por isso, o peso da afirmação a transcendência é ética, onde “a ética não é um momento do ser – é outro modo e melhor que ser, a própria possibilidade do além” (LEVINAS, 2002, p. 103).

Referências

- CARRARA, Ozanan Vicente. **Levinas: Do sujeito ético ao sujeito político**. Idéias & Letras, 2010.
- KIERKEGAARD, Soren. **Gli Atti dell'amore**. Editora Rusconi, 1983.
- LEVINAS, Emmanuel. **Transcendance et Intelligibilité**. Labor et Fides, 1984.
- LEVINAS, Emmanuel. **Dieu, la mort et le temps**. Grasset, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Vozes, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essen**. Biblio Essais, 2008.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Edições 70, 2000.
- LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Vozes, 1997.
- PELIZZOLI, Marcelo. **Levinas a reconstrução da subjetividade**. EDIPUCRS, 2002.

Cristianismo católico e espiritualidade libertadora em José Comblin

José Almir da Costa^{1*}

Resumo: Quando se fala de crise da religião é preciso se perguntar por qual e que tipo de religião se fala. Tal pergunta se faz necessária por causa de dois movimentos paradoxais. Por um lado, constata-se a saída e o esfriamento de muitos dos fieis da religião cristã católica. Estes consideram que a religião não tem mais nada a dizer a eles e à sociedade. A maturidade crítica proveniente dos avanços técnico-científicos desmistifica o modelo neolítico, pré-científico e pré-técnico de transmissão da religião. Por outro lado, mais do que em outras épocas, há uma explosão de movimentos religiosos, sobretudo de cunho neo-pentecostal, que, mesmo sendo passivos de críticas, parecem falar aos interesses do imaginário dos novos fieis. Diante disso, José Comblin afirma a necessidade de repensar novos caminhos de transmissão da religião cristã católica com e a partir dos novos sujeitos da fé. No entanto, não se pode perder o que é essencial para uma fé que se diz cristã. Daí ser fundamental uma espiritualidade libertadora, inspirada na tradição de Jesus Cristo, cuja fonte permanente é o Evangelho. Noutras palavras, essa espiritualidade terá sempre como referência e medida a vida de Jesus de Nazaré.

Palavras-chave: Espiritualidade. Religião. Libertação.

Introdução

Essa tensão entre noites e dias na Igreja é bastante plausível do ponto de vista de uma análise histórica. As noites são longas, escuras, e, sobretudo, estruturadas e organizadas. Mas, nem assim, conseguem conter a força transformadora e renovadora do Espírito de Jesus de quem a Igreja recebe a Luz, o clarão do dia. Os dias intercalam as noites, suavizando-as, devolvendo a esperança. Claro, falamos de mais ou menos, nunca de exclusividade. Na evolução, encontramos aspectos de involução, assim como na involução detectamos sinais de evolução. Há, de fato, uma dialética entre positivo e negativo.

Portanto, na tentativa de se prolongar os dias na Igreja, a espiritualidade libertadora pretende recolocar, reafirmar a relação frutuosa e criativa entre evangelização e libertação do pobre. Fazer com que o pobre seja perspectiva central, tanto da teologia, enquanto momento fecundo de reflexão, quanto da práxis pastoral da Igreja. Rompendo, com isso, as estruturas institucionais que se comportam,

1 * Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, Belo Horizonte- MG; Instituição financiadora: FAPEMIG; e-mail: jalmircosta@yahoo.com.br.

na maioria das vezes, mais como um guarda, do que como Espírito que dá vida e liberta os cativos. Obviamente, a razão de ser da Igreja é a evangelização, enquanto se pretende ser sinal de libertação para os oprimidos da história. Essa seiva que alimenta e que dá vida aos crentes de todas as épocas.

Propomo-nos, nessa sucinta comunicação, trilhar o seguinte caminho: primeiramente, uma breve análise do contexto eclesial desenhado desde o século XIX, a partir das metáforas “noites” e “dias” na Igreja. Depois, discorreremos sobre a espiritualidade libertadora. Necessariamente, passaremos pela distinção que Comblin faz entre evangelho e religião. Mais: como perceber o Espírito Santo na vida de Jesus e na vida da Igreja. Por fim, ocupar-nos-emos em apontar alguns desafios da Igreja e da espiritualidade para falar a sociedade pós-moderna.

1. Análise do contexto eclesial

A análise desse ponto parte da percepção de Comblin acerca dos processos de evolução e involução na Igreja. Essa tensão acontece constantemente: ora, os ventos são favoráveis à evolução, ora dá-se conta que a involução já desponta. Claro, estamos falando de mais ou menos, nunca de exclusividade. Na evolução, encontramos aspectos de involução, assim como, na involução, detectamos sinais de evolução. Há, de fato, uma dialética entre positivo e negativo.

Com sua língua afiada em face de uma crítica audaz, ele utilizava duas categorias para essa aproximação teórica, expostas no seu livro *Um novo amanhecer da Igreja?* a partir do que chamou de “noites” e “dias”. Leonardo Boff, nessa mesma linha, chama de “inverno” e “primavera” (DIÁRIO DO CENTRO DO MUNDO, 2014). Desde já, evidenciamos que as noites e os invernos são mais densos e prolongados do que os dias. Qual a razão disso?

A tematização situa-se no final do século XIX até início do século XXI. Contudo, a abordagem desse período, no tocante aos processos de abertura e fechamento na Igreja, aplica-se, de certo modo, a toda história da Igreja. Há momentos de mão de ferro, onde tudo parece fechado, mas o vento forte do Espírito inova. Acontecem processos de rupturas. O Espírito de Jesus de Nazaré não se deixa engaiolar por nenhum esquema humano.

No entanto, focamos, sobretudo, na dialética interpretativa entre o conjunto de quatro papas. Por um lado, João XXIII (1958-1963) e Paulo VI (1963-1978) representam, na visão de Comblin, o clarão do dia. Por outro lado, João Paulo II (1978-2005) e Bento XVI (2005-2013) simbolizam a escuridão da noite. Um intenso inverno para Igreja. Nos dois primeiros, são vinte anos de história. Enquanto nos dois últimos são trinta e sete. Em termos de anos, já anuncia uma desproporção

considerável. Isso se configura com mais intensidade em questão de fechamento e retrocesso na Igreja.

A Igreja católica, desde a revolução francesa e a revolução industrial, as quais protagonizaram terminantemente o fim da cristandade, já anunciada com a reforma protestante no século XVI, não conseguiu ter uma palavra de acolhida e em defesa da massa de proletariado que o capitalismo deflagrou. Isso, na interpretação de Comblin, em boa medida, porque estava preocupada demasiadamente com dois problemas:

primeiro, salvar a sua identidade evitando toda contaminação pelo mundo moderno, e, segundo, defender passo a passo os restos do poder que detinha na cristandade. Ficava tão obnubilada por estas tarefas que não entendeu o que estava acontecendo no mundo. Ela se achava a grande vítima, e as vítimas eram os milhões de trabalhadores superexplorados e transformados em escravos (COMBLIN, 2002, p. 12).

Essas duas preocupações, vez por outra, vêm à tona na Igreja. Elas são a causa de muitos retrocessos e falta de abertura para os tempos atuais.

A voz a favor desses operários veio de fora, de onde menos se espera, quase confirmando a teologia joanina ao dizer que o Espírito sopra onde quer, à semelhança do vento (cf. Jo 3,8). Veio da teoria defendida por Karl Marx. Ascendeu na classe de trabalhadores uma utopia. Parece um paradoxo, aquele que lançou as bases para um socialismo, que na sua genética propaga os princípios do ateísmo moderno, o qual era o grande medo da instituição católica, foi quem escutou os clamores dos pobres trabalhadores. Aqui, contrariamente, eclode uma Igreja com profunda desconfiança e investida contra o socialismo, e de certa forma, ingenuamente querendo converter o capitalismo em sistema ideal para a sociedade, pois era o único sistema, naquele momento, com força para contrapor-se ao socialismo.

Na contramão dessa perspectiva dos trabalhadores, emerge o silêncio da Igreja em relação ao proletariado. Evidentemente, esse silêncio é interpretado como favorável aos poderosos. Assim como, todos os silêncios, quando podemos defender dos oprimidos é uma forma de se aliar aos opressores. Com a escolha do Papa Pio IX, e seu longo pontificado (1846-1878), dá-se uma forte onda de condenações do socialismo e de tudo que respirava modernidade. Seguiu fielmente seus antecessores, desde Pio VI. Tal aspecto de condenação perdurou na Igreja – salvo as exceções de alguns pontificados que representam os dias nos intervalos das noites escuras infindas – até o Papa João Paulo II, o qual buscou condenar muitos princípios da Teologia da Libertação.

Pessoas importantes foram reduzidas ao “silêncio obsequioso”. Segundo Boff, foram mais de 100 teólogos e teólogas condenados, inclusive as melhores

cabeças em seus países (AMAIIVOS, 2014). Claro, não somente isso, mas, sobretudo esse acontecimento desembocou numa crise teológica. Crise essa refletida, paulatinamente, de forma negativa na formação do clero. Obviamente, essa crise tem outros fatores, os quais não nos compete explicitá-los aqui.

Contudo, quando menos se espera, irrompe um novo cenário na Igreja. Morre Pio IX –interpretado por Comblin como longa noite – surge Leão XXIII (1878-1903) – sinal que chegou a aurora. Este, com a encíclica *Rerum novarum* (1891), expõe um pensamento de acolhida e em defesa do proletariado. Mesmo que muito atrasada nas discursões, aponta para algum sinal de diálogo com a realidade dos trabalhadores. Trata-se de uma nova epistemologia nas encíclicas, conhecida como Doutrina Social da Igreja. Comumente, essa é tida como a primeira encíclica social publicada. Para Comblin, a partir dessa encíclica social, conseqüentemente as posteriores seguem duas faces, a primeira caracteriza pela defesa da classe trabalhadora e algum problema social. A segunda em condenar os erros da sociedade, sobretudo do socialismo. De certo modo, a burguesia católica apega-se ao segundo e rejeita o primeiro ou o mantém no silêncio (COMBLIN, 1996, p.22).

Seguindo esse ritmo da história, no final do pontificado de Pio XII (1939-1958) novamente se tem a sensação de desesperança de um novo dia. Compartilhava-se do sentimento de que não havia mais saída para a Igreja, pois, com este papa, fecharam-se todas as portas e janelas (COMBLIN, 2002, p.09). Pio IX, contrariando os princípios da democracia racional e a vida comunitária dos cristãos, proclamou a infalibilidade papal, aquele foi o primeiro para a exercê-la de fato, com a proclamação do dogma da Assunção de Maria (1950). Demonstrando uma das deformações da instituição, que é a centralização do poder. Aspecto totalmente negado pela modernidade.

Muitas expressões de Igreja foram condenadas, assim como muitos teólogos que buscavam alguma renovação do modo de fazer teologia em diálogo com a modernidade. Esse período assemelha-se às cidades que eram vigiadas pelos guardas, os quais ficavam atentos aos menores sinais que surgiam na noite, visto que sabiam que a segurança de todos dependia da sua vigilância. Absurdamente, ainda verificamos atitudes de guarda na Igreja. Ao invés, de deixar-se motivar pela frase célebre de Dom Helder: “feliz de quem entende que é preciso mudar muito para ser sempre o mesmo”.

Pio XII fazia bem a função de guarda da Igreja. De tanto guardar, esqueceu que a Igreja, mesmo tendo uma dimensão escatológica e seu lugar próprio de seiva e missão é o mundo e suas contradições. Sintetiza bem a crítica de Juan Luis Segundo, em uma de suas teses defendidas no livro *Dogma que liberta*: “essa pretensão de somente conservar o depósito da revelação é uma das melhores maneiras de lhe ser

infiel, de corrompê-lo, de traiçoa-lo. Porque é uma maneira demasiada cômoda de ser fiel”. (SEGUNDO, 1991, p.09)

O que ninguém esperava, por mais otimista que parecesse, é que depois de Pio XII surgiria uma atmosfera de grande esperança. Fica a questão, como pode mudar tão rápido o cenário na Igreja? Isso foi denominado virada copernicana, isto é, saída de uma atmosfera hierárquica dominante para pensar a Igreja como Povo de Deus. Do ponto de vista da fé, cabe-nos acreditar que o Espírito Santo continua a animar a vida eclesial para realizar o projeto do reinado de Deus.

A escuridão, que parecia infinda, e o mais provável com a morte de Pio XII seria escolher outro que continuasse seus projetos de conservar tudo como estava. Houve, porém, nova esperança a partir da eleição de João XIII. Este entra com o nítido desejo de sacudir as poeiras do império que tanto causa alergias e infecções pulmonares na Igreja. Seus gestos, mais do que seus escritos, provocam reações de mudanças no cenário (COMBLIN, 1996, p.32). O dia chegou. O clarão do sol volta a reascender as almas dos fieis. Seu pontificado ficou emblemático enquanto abertura da Igreja para dialogar com os acontecimentos da modernidade. Muitos dos que antes foram condenados agora são chamados para refletir os caminhos da nova evangelização.

Dois sinais característicos desses novos tempos. Por um lado, a convocação do Concílio Vaticano II e o desejo de mudança dentro da Igreja. Por outro, trazer para dentro do discurso eclesial a questão do pobre, concisamente expressa na formulação “Igreja dos pobres” Consideramos essa inspiração tão importante ou até mais do que a convocação do Concílio, pois este nasceu como desejo de garantir uma Igreja dos pobres. Objetivo superficialmente alcançado e levado a cabo por Medellín. Entretanto, essa expressão, vale muito mais pelo valor de inspiração, como uma música que continua embalar os corpos, do que um show que logo passa. Ela serve de seiva à caminhada da Igreja em muitas regiões e comunidades apesar de ter sido sufocada pelas noites vindouras.

Continuando o dia, não se esperava que logo morresse aquele que reascendeu a chama de uma Igreja dos pobres. Mas, a luz do dia ainda se estendeu. A escolha de Paulo VI representa a continuidade desse projeto iniciado, porém sucumbiu diante da cúria romana que, na sua maioria, era contrária às decisões tomadas no Concílio. Contraditoriamente, a execução do Concílio ficou nas mãos de quem era contra. É como mandar carneiro pastorear lobos.

No entanto, é nesse período que se define a opção preferencial pelos pobres, a colegialidade, as comunidades eclesial de base, o diálogo horizontal com todos (COMBLIN, 2002, p.42). Acrescentamos a estes aspectos, outro extremamente importante, na linha da doutrina social da Igreja. Epistemologicamente, aconteceu

uma mudança de método na sua análise. Passou-se de um método dedutivo, quase legitimando que o papa recebe as doutrinas sociais e as expõe aos fiéis, para um método indutivo. A contemplação e escuta da realidade ganha prioridade. Pelo menos nesse ponto, compartilha de algumas preocupações comuns com a Teologia da Libertação. A encíclica que consagra esse caminho é a *Octogesima Adveniens* (1971).

No reverso da renovação elege-se outro papa. A escolha do nome parece sugestiva: João Paulo II. Lembra João Paulo I (26 de agosto a 28 de setembro de 1978), sobretudo, se levarmos em conta que este tentava continuar a reforma na Igreja iniciada por João XXIII e continuada por Paulo VI. A homenagem de João Paulo II traiu os ideais dos homenageados.

Para Comblin, esse papa voltou ao discurso dos papas Pios (COMBLIN, 2002, p. 43), condenando muitas expressões da modernidade. Negaram-se muitos aspectos da teologia do Vaticano II que, quando citado, era utilizado somente naquilo que interessava, para fundamentar sua visão de Igreja e de mundo. Frustrou as iniciativas da Igreja da América Latina, pelas advertências à Teologia da Libertação e às comunidades eclesiais de base. A Igreja dos pobres serviu somente de retórica, visto que a perspectiva dos empobrecidos e da libertação não representava a preocupação fundante e fundamental.

Seu longo pontificado prolongou-se sem reserva com Bento XVI, desconfigurando o rosto da Igreja conciliar. Formou-se um exército de cardeais e bispos que seguiam a mesma cartilha. Ao contrário, as vozes dissidentes foram perseguidas e silenciadas. Quando não, recordemos o caso de Dom Helder, escolheram para sucedê-lo um que negasse, e pior ainda, fosse contrário ao projeto de Igreja anteriormente defendida.

A radicalidade da profecia de Comblin afirma sobre esse período: “a repressão foi muito forte, terrível, e a ditadura do papa aqui na América Latina é total e global. Aqui, pode-se criticar Deus, mas não o papa. O papa é mais divino do que Deus” (COMBLIN, 2014). Essa frase traduz, mais do que os sentimentos dele, as convicções de suas análises eclesiais. A pergunta que se faz no desenrolar desses dois pontificados: o que surge de esperança? A essa questão dedicamos o terceiro ponto dessa comunicação.

2. Espiritualidade libertadora

No tópico anterior tentamos articular as tensões entre noites e dias na Igreja, referindo-nos aos avanços e retrocessos. Em última instância, o que está em jogo, no centro dessa questão, é a presença ou a ausência dos pobres como prioridade. Ora

os pobres são contemplados, ora são silenciados, esquecidos. Só não são totalmente negados, porque isso implica rejeitar por completo a fé em Jesus Cristo.

Para José Comblin, “a questão dos pobres não é apenas uma entre muitas questões, não é apenas uma parte do problema da evangelização ao lado de muitas outras. É o desafio único diante do qual todos os demais empalidecem. Ela é o critério básico que permite julgar todo o resto da evangelização; é a questão fundamental da qual todas as outras dependem. Deus julga a autenticidade da Igreja pela sua maneira de tratar os pobres” (COMBLIN, 2002, p. 11).

Nisso Comblin compartilha as motivações fundantes de Gustavo Gutiérrez sobre a Teologia da Libertação, o pobre como questão central. O pobre não é um tema entre outros da Teologia da Libertação, como se a opção pelos pobres pudesse ser uma moda temporária, ou coisa reduzida aos grupos que nasceram dessa inspiração – pastorais sociais, movimentos sociais –, mas o pobre é uma perspectiva da qual contemplamos e avaliamos todo agir cristão. Da ótica teológica, é um modo de repensar toda teologia. Isso está de acordo com o critério de fidelidade aos pobres, da vinda de Deus ao longo da história (COMBLIN, 2012, pp.50-51). Dessa forma, situamos essa temática em Comblin, em dois contextos mais amplos, distintos, mas não contraditórios. Na verdade, um é consequência do outro.

Primeiramente, o que nos possibilita falar de uma espiritualidade libertadora é a pneumatologia de Comblin, sintetizada e explicitada em seis obras: *O tempo da ação*, *A força da palavra*, *O povo de Deus*, *A vida: em busca da liberdade*, completada por sua última obra *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus*. (Obra póstuma).

Isso se articula a partir de dois lugares distintos, mas não excludentes. Por um lado, o mundo enquanto lugar da ação do Espírito. Se perguntar o que faz o Espírito Santo no mundo? A partir de Comblin responderíamos: ele dá a vida, a liberdade, o dom da palavra, a força para agir, gera sentido ao povo de Deus. Por outro lado, o lugar do Espírito na Igreja. Obviamente, tudo que o Espírito Santo realiza na Igreja, está em conexão com sua ação no mundo, já que a Igreja se caracteriza por sua ação no mundo. Nesse âmbito, Comblin esquadrinha a distinção entre o Espírito Santo e a Tradição de Jesus e tradição religiosa. Há uma Tradição de Jesus que vem desde os Evangelhos, mas necessita ser distinguida da Religião.

Segundo, o chão e a especificidade dessa espiritualidade é a “Igreja dos pobres”. A razão de ser é a vida vivida segundo o Espírito de Jesus de Nazaré. Nessa linha, no seu recente livro, Aquino Júnior depara-se com essa confrontação e conformação da vida humana ao Espírito de Jesus: “daí por que falar de espiritualidade, na perspectiva cristã, não seja outra coisa senão falar da experiência do Espírito de Jesus de Nazaré: viver como Ele viveu e do que Ele viveu, isto é, configurar ou

conformar a própria vida à sua vida” (AQUINO JÚNIOR, 2012, p.28)

Nesse ponto, está o critério da distinção entre evangelho e religião. Aspecto trabalhado na última obra de Comblin, *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus*. Se não cuidamos da questão dos pobres com a prioridade e perspectiva, para ele, além de falso, isso é espiritualmente ineficiente. Ainda que possa apresentar muito poder humano, além do mais, manter a questão do pobre no discurso, sem essa centralidade na evangelização, se torna uma empresa religiosa, que pode ser poderosa, mas pouco se aproxima do evangelho de Jesus Cristo.

Percebemos que a espiritualidade libertadora pretende recolocar, reafirmar a relação frutuosa e criativa entre evangelização e libertação do pobre. Rompendo, com isso, as estruturas institucionais que se comportam, na maioria das vezes, mais como um guarda, do que como Espírito que dá vida e liberta os cativos. Obviamente, a razão de ser da Igreja é a evangelização, enquanto se pretende ser sinal de libertação para os oprimidos da história. Essa seiva é que alimenta e que dá vida aos crentes de todas as épocas.

Nesse campo, a Igreja sofre duas derrotas, por um lado, ela perdeu contato e a confiança do mundo popular, nas periferias das cidades, dos trabalhadores e trabalhadoras, em boa medida, porque não fala uma linguagem efetiva e afetiva à libertação das classes oprimidas, conseqüentemente permite que uma grande massa seja conquistada pelos neopentecostais. Mesmo que muitos elementos sejam criticáveis nesses novos movimentos, de alguma forma, sob algum aspecto da vida humana, eles falam uma linguagem de libertação.

Por outro lado,

está perdendo a confiança da classe média, porque ainda acha que pode tratá-la como criança: deixa os caminhos para as novas religiões. Estas formam uma constelação de fenômenos religiosos diversos, mas relativamente homogêneos. Envolvem desde a Nova Era até as religiões orientais, o esoterismo tradicional do Ocidente, e as novas igrejas espirituais que se multiplicam: falam a linguagem que as classes médias entendem. Claro está que a situação é muito melhor do que na Europa, mas cuidado! (COMBLIN, 2002 p.13).

Acende-se o sinal amarelo. É preciso voltar a uma densa e consistente experiência do Espírito de Jesus Cristo. Por conseguinte, o Espírito constitui a força de libertação, assim como a força da profecia, a força da missão e a força da evangelização. Em síntese: precisa-se muito mais do Espírito de Jesus e menos de instituição para que o projeto de libertação histórico e a realização do reinado de Deus aconteçam entre nós. Não significa separação radical, mas conversão das estruturas institucionais ao evangelho. O mínimo necessário de instituição, o

máximo de carisma, o qual se traduza em libertação de todo tipo de opressão. Sem esse máximo, facilmente negamos a fé de Jesus.

3. Novos desafios

Como resolver os problemas das crises em relação aos desafios atuais é a grande questão que se posta. Na visão de Comblin, é caminho fadado partir dos movimentos de massa, juntar-se aos grandes shows, mídia, visibilidade, pois o problema não é de número, mas de qualidade. E isso não se resolve dessa forma. Necessita de uma densidade espiritual. Essa densidade com certeza está em um retorno ao Espírito Santo e a Tradição de Jesus. Recuperar esses aspectos da vinda de Deus na história, o modo, jeito e opção de Jesus.

Há de se abandonar uma medíocre espiritualidade do clero voltada, muitas das vezes, salvo raras exceções, a conservar, manter e administrar o resto que sobrou da cristandade, sem nenhuma resposta aos desafios que se apresentam. Pior ainda: na maioria das vezes usa de autoritarismo para resolver as questões que eles não dão razão de responder. Essa é uma longa sombra na caminhada da Igreja. Um desafio que ela insiste em não enfrentar.

Não sabemos se há ingenuidade ou confiança em um projeto. Insistimos em acreditar que podemos unir poderosos e explorados, patrão e empregados de forma que salve as relações cristãs. Um modo teológico de salvar os princípios da salvação para todos. Não seria a união de elementos irreconciliáveis? Não cairíamos na tarefa vã de unir óleo e água?

Evidentemente, não se nega a salvação dos ricos e poderosos, no entanto, têm que passar por uma conversão, cuja medida e critério encontram-se no evangelho de Mateus (19, 21) quando Jesus se dirige ao jovem rico: “Se queres ser perfeito, vai, vende teus bens, dá aos pobres, e terá um tesouro no céu; depois segue-me”. Jesus salva os últimos, porque sabe que só assim pode salvar a todos, caso os primeiros se convertam aos últimos, visto que, “o Espírito moveu Jesus a escolher a fraqueza, a ruptura com todos os poderosos, o confronto com a estrutura da sociedade de dominação, sem armas, sem opressão, sem constrangimento, sem superioridade cultural e sem autoridade política, mas com firmeza e sem concessão nenhuma” (COMBLIN, 2012, p.300).

Se o inverno estendeu-se por longo período na Igreja, nos dois últimos pontificados, o sonho de um novo amanhecer na Igreja parece chegar com a eleição de um novo Papa. Papa Francisco: mais do que um nome significa um projeto. Vindo do “fim do mundo”, como ele próprio se referiu no primeiro discurso aos fieis na praça de São Pedro. Tomemos fim do mundo como terceiro mundo: lugar de muita

exclusão e injustiça social. Ganha espaço, depois de muitos anos, a expressão *Igreja pobre, dos pobres e para os pobres*. Tal atitude, Comblin interpretaria como profética (COMBLIN, 2008, p.268). Projeto, em parte, abandonado por Roma desde a morte do Paulo VI.

Sobre esses novos ventos primaverais, Comblin havia manifestado certa esperança, depois da morte de Bento XVI,

as bocas vão abrir-se de novo. Então nos corredores do conclave será dito tudo o que não se pode dizer no momento. Apesar de ser um círculo muito fechado, os cardeais não deixam de receber algumas informações do mundo e de saber o que está acontecendo na Igreja. Sabem que não podem escolher uma pessoa incapaz de responder às expectativas. Mas é claro que o ritmo dos dois últimos séculos não é uma lei infalível (COMBLIN, 2008, p.46).

O que o alcance da análise dele não abarcou, isso porque foi um gesto, de fato, inesperado, foi a renúncia de Bento XVI. Entre os sinais positivos desse pontificado, com certeza, esse soará como a atitude mais significativa. Apresenta-se uma luz no final do túnel.

É normal, depois de um longo período de fechamento na Igreja, que emergja uma voz de abertura, a qual se oferece ao diálogo, desfazendo de muitos aparatos de poder, de regalia, como assim se expressa o Papa Francisco; acrescenta-se ainda gesto de acolhida com os que estão afastados da Igreja, por não preencher as leis morais; desperta um grande otimismo nos grupos que sofriam com o fechamento. Isso traz um grande desafio, passar dos gestos, que em si são muito importantes, pois a vida é gestual; a conversão se dá, não pelo discurso, mas pelo exemplo simples de cristãos para uma reforma de estruturas que inviabilizam certos diálogos na Igreja.

No entanto, nesse ponto, pretendemos avançar a questão na seguinte interpretação, os dias que trazem um pouco de esperança não significam ruptura total com a noite, mesmo sendo positivo. Ainda há muitos pontos que precisam de avanços. As estruturas da Igreja se mantêm, às vezes, quase intocáveis. É necessário confrontar utopia e estruturas possíveis para se realizarem.

Como preparar o ambiente para as novas mudanças que se aproximam? Como transformar os gestos em programa e opção de toda Igreja, sem tocar em nada, naquilo que chamamos estruturas na Igreja? Significa, simplesmente, mudar as peças do jogo, mas continuar com as mesmas estratégias? O momento atual, quanto a pensar uma espiritualidade libertadora, anseia por atitudes planejadas, organizadas e assumidas coletivamente. Do contrário, ficaremos com o otimismo da novidade e não avançaremos nas questões de fundo.

Deve-se voltar ao evangelho e aprender a interpretar os sinais dos tempos.

Dito na radicalidade de Comblin, os sinais dos tempos são as lutas dos pobres, excluídos, dominados. “Pois ali está Deus. Ali está Jesus e se trata de descobrir ou reconhecer essa presença em nosso mundo” (COMBLIN, 2005, p. 114). Viver segundo o Espírito é amar como Jesus amou, viver como ele viveu, sentir como ele sentiu, chorar como ele chorou e sorrir como ele sorriu. É assumir o seguimento de Jesus, na radicalidade de sua opção.

Considerações finais

Depois dessa breve abordagem, simplesmente tocando na ponta do iceberg, daquilo que Comblin se ocupou vastamente na sua inconclusa obra póstuma, *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus*, inferimos algumas impressões, muito mais na linha dos questionamentos, do que dos resultados. Na verdade, o tempo exige, mais do que respostas, elaborar a questões fundantes e fundamentais acerca da fidelidade a Jesus Cristo e sua Tradição.

Primeiro, a tensão entre noite e dia na Igreja ainda se prolonga. Evidentemente, o momento atual é visto por muitos analistas como dia. Porém, o que impressiona são os extensos períodos de escuridão na Igreja. São pensados e arquitetados, não surgem do nada. Não é obviamente um sono do Espírito Santo, é fruto de uma política eclesial a favor de um projeto de Igreja. Mesmo assim, a história é ambígua, e dentro dela, o ser humano o é mais ainda. Nas noites, despontam céus estrelados. Às vezes, não somente estrelas, mas luas claras. De fato, indicando que ninguém sucumbe ao Espírito.

Segundo, dentro dessa tensão, como perceber e recuperar uma Tradição, decerto, de Jesus? Nisso, como perspectiva de toda ação eclesial e como momento teológico, está o pobre, não como um tema dentre outros, mas como opção pensada e organizada, pois coincide com a força do Espírito e da Tradição de Jesus. Daí provém a inspiração de uma espiritualidade libertadora. Nesse sentido, a instituição precisa querer se desfazer dos últimos resquícios da cristandade, que insistem em voltar ao cenário, às vezes até mais incidentes. Tarefa nada fácil. Mas seguir Jesus de Nazaré nunca foi e nem será fácil. É bem verdade, encontramos tempos mais favoráveis do que outros, no entanto, a radicalidade do evangelho cobra sempre mais de nós. Resta saber se confiando no Espírito de Jesus daremos a vida como dom recebido.

Referências

AMAIIVOS. Leonardo Boff fala sobre Bento XVI, catolicismo no Brasil e Teologia da Libertação. Disponível em: <http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia>.

asp?cod_noticia=8547&cod_canal=41. Acesso em 11/jun/2014.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **Viver Segundo o Espírito de Jesus Cristo: espiritualidade como seguimento.** São Paulo, Paulinas, 2014.

COMBLIN, José. **Cristãos rumo ao século XXI.** (3. ed) São Paulo, Paulus, 1996.

COMBLIN, José. **Um novo amanhecer da Igreja.** 3 ed. Petrópolis, RJ, Vozes, 2002.

COMBLIN, José. Os sinais dos tempos. **Concilium**, Petrópolis, n. 312, p.101-114, 2005.

COMBLIN, José. **A profecia na Igreja.** São Paulo, Paulus, 2008.

COMBLIN, José. **O Espírito Santo e a Tradição de Jesus.** (Obra póstuma). São Bernardo do Campo-SP, Nhanduti Editora, 2012.

COMBLIN, José. Com Jesus na contramão. Última entrevista de José Comblin. Disponível em: <<http://teologiaelibertacao.blogspot.com.br/2011/04/ultima-entrevista-do-pe-jose-comblin-no.html>>. Acesso em: 11 jun. 2014.

DIÁRIO DO CENTRO DO MUNDO. “Há uma primavera para a Igreja”, diz Leonardo Boff. Disponível em: <<http://www.diariodocentrodomundo.com.br/essencial/1-xxx/>>. Acesso em: 11 jun. 2014.

SEGUNDO, Juan Luiz. **O dogma que liberta: Fé, revelação e magistério dogmático.** São Paulo, Paulinas, 1991.

O kerygma no mundo fragmentado: uma leitura a partir de Jürgen Moltmann

Jayro Soares^{1*}

Resumo: *O presente trabalho centra-se no estudo do tema do Kerygma no mundo fragmentado. Busca-se desenvolver o tema a partir da visão do teólogo alemão Jürgen Moltmann. A referida comunicação visa a interação entre a leitura do Kerygma em Moltmann e suas propostas pastorais às demandas do ser humano pós-moderno e desenvolve-se em três momentos que buscam estruturar esta comunicação: no primeiro, descreve-se o declínio da modernidade e o conseqüente nascimento da pós-modernidade, bem como a configuração existencial do ser humano pós-moderno; no segundo, desenvolve-se a leitura teológica do Kerygma bíblico em Jürgen Moltmann e no terceiro, retomam-se os principais pontos das reflexões anteriores com objetivo de fornecer propostas pastorais kerygmáticas às demandas do ser humano hodierno. A leitura kerygmática do referido teólogo propõe um comparecimento pastoral veiculado através de uma linguagem existencial e relacional, uma cristologia do caminho, materializando ortodoxia em concreta proclamação de vida coerente à situação existencial do ser humano de nossa época.*

Palavras-chave: *Pós-modernidade; Kerygma; Ser humano; Cristologia.*

Introdução

Coexistir junto às demandas pós-modernas,² é realidade que traduz um desafio à proclamação do Kerygma. Partindo dessa realidade existencial o presente trabalho tem por objetivo a reflexão de um comparecimento pastoral kerygmático que possa interagir em diálogo direto com as demandas do ser humano pós-moderno. Mais especificamente, ela pretende, através das verdades ensinadas e vivenciadas pelo Deus encarnado, morto e ressuscitado, atualizar a proclamação do Kerygma à realidade vigente de nossa sociedade.

A primeira tarefa imposta a tal desafio consiste em compor uma panorâmica descrição sobre o universo referente à transição ocorrida entre os períodos moderno e pós-moderno, seguida da análise de algumas das principais demandas humanas

1 * Doutorando em teologia pela Puc-Rio. Email: revjayro@oi.com.br

2 Quando nos referimos ao termo “pós-modernidade” não o fazemos como produto final de uma aferição conceitual, mas como nomenclatura abarcadora de variados termos e conceitos componentes ao atual universo em análise. Portanto, não é nossa intenção, em nenhum momento de nosso trabalho, exaurir ou dar fim a discussão acerca do termo-conceito mais apropriado a atual construção hodierna.

interiores e relacionais envolvidas na atual conjuntura social, quando o ser humano vive uma época caracterizada pela desconstrução e descontinuidade marcada por uma constante incerteza oriunda de uma dominante ambivalência, onde a subjetividade racionalista cedeu lugar a uma subjetividade afetiva enredada unilateralmente no domínio do afetivo,

Ante a referida realidade pretende-se ler o Kerygma bíblico a partir das lentes do teólogo da vida Jürgen Moltmann, que apregoa a mensagem viva do Deus encarnado, sensível e solidário, que caminha com o ser humano em seu dia a dia, nas crises e dramas de sua vida.

Por fim, a partir da reflexão Moltmanniana sobre o Cristo do caminho, buscar-se-a um coerente comparecimento proclamativo de cunho prático pastoral às referidas demandas humanas “pós-modernas” analisadas.

1. A configuração existencial do ser humano pós-moderno

O ser humano dos três últimos séculos sustentou e norteou sua existência sob o princípio de individualidade manifestado tridimensionalmente em sentimentos, razão e liberdade expressos na vontade de expansão do sujeito autônomo. (CASTIÑEIRA, 1997, p. 110) Tal autonomia ganhou sistematização nas mais variadas esferas culturais e sociais, onde cada setor da vida humana procurava agora desenvolver sua lógica e regras específicas, sua inteligibilidade e normatividade.³ (LIBÂNIO, 2005, pp. 137-138)

Assim, buscou-se construir a vida pessoal e social sobre os fundamentos da afirmação do poder da razão e da técnica; do laicismo das instituições e dos valores; do protagonismo do sujeito no pensamento e na ação política; da rejeição à tradição, à autoridade e ao dogma e da crença em valores como o progresso e o trabalho. (CASTIÑEIRA, 1997, p. 110-111) Uma época de linha temporal linear caracterizada pela constante superação e rápida substituição de novidades já envelhecidas. (Ibid., p. 119) Entretanto, entre os efeitos colaterais contabilizados pelo referido momento histórico, assinalam-se as guerras e barbáries, que acabaram por confirmar a carência de amadurecimento do pensamento moderno. (RUBIO, 2008, p. 17)

Após a segunda metade do século XX, por ocasião da chegada da era da informação, a ascendência do período pós-moderno, trouxe consigo uma incomensurável diversidade manifesta em significativa pluralidade que se expandiu através das atitudes e expressões culturais mais variadas, abrangendo assim veículos de grande visibilidade como a arte, a arquitetura, a literatura, o teatro e o cinema

3 Cf. LIBÂNIO, João B. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 137-138.

entre tantas outras, o que por si só, já denotava um claro questionamento a qualquer tentativa de análise privilegiada que viesse emitir uma verdade absoluta para sua sociedade. (GRENZ, 2008, pp. 33-40)

Atualmente, constatamos a vigência de uma época flutuante, marcada por uma constante incerteza oriunda de uma dominante ambivalência onde até mesmo os progressos e descobertas científicas atuais acentuam-se como líquidos e a procura de satisfações imediatas como o utilitarismo, o pragmatismo e o consumismo é o produto resultante. (RUBIO, 2001, p. 46)

Este desconforto é descrito pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman da seguinte forma:

Quando dizemos que coisas ou situações são ambivalentes, o que desejamos dizer é que não podemos estar certos do que vai acontecer, nem saber como nos comportar, tampouco prever qual será o resultado de nossas ações... No fenômeno da ambivalência, as dúvidas da razão e a indecisão da vontade, as respectivas vontades dos dois ingredientes que integram a mente humana, encontram-se e se misturam. O mundo – o domínio da razão – aparece pouco claro (isto é, emite sinais obscuros, até mesmo contraditórios) quando a vontade não está segura do que escolher; a falta de clareza do mundo, relatada pela razão, e a incerteza, sofrida pela vontade, crescem juntas e retrocedem juntas. (BAUMAN, 2008, pp. 78-79)

Segundo Michel Maffesoli, vivemos hoje uma realidade onde o intelecto humano não se faz mais o principal aferidor de tudo o que se deve crer, elevando-se assim os olhos para além da razão, abrindo-se às emoções e às intuições, fatores que gozam de grande privilégio atualmente. Um momento que supera a noção simplória de simples ruptura epistemológica com a razão abstrata, onde ascende uma razão ancorada na sensível compreensão da existência humana mediada pela convivência e empatia. (MAFFESOLI, 2005, pp. 46-47)

Por outro lado, o individualismo predominante em nossa época, caracteriza-se por uma evolução des-compartimentada em marcha onde o ser humano agora se desprende de suas contenções tradicionais, tais como ordem familiar, ideologias revolucionárias e nacionalistas, controle disciplinar e moral autoritária, a saber, todos os dispositivos coletivos que possam de alguma maneira contrariar o livre exercício de afirmação plena e inteira do seu princípio de individualidade, uma “vida *à la carte*”, como descreve Gilles Lipovetsky:

As formas desse neo-individualismo centrado na primazia da realização de si são incontáveis. Paralelamente à autonomia subjetiva, ao hedonismo e ao psicologismo, desenvolve-se uma nova relação com o corpo: obsessão com a saúde, culto do esporte, boa forma, magreza, cuidados de beleza, cirurgia estética... manifestações de uma cultura tendencialmente narcisista. Claro que essas lógicas são desenvolvidas de maneira muito desigual em todo o globo, mas por toda a parte progride a dinâmica de individualização, com a autonomização da existência individual, cada vez mais voltada para

si mesma, a busca de um bem-estar pessoal e consumidor. (LIPOVETSKY, 2011, pp. 47-48)

Este individualismo desenquadrado também tem desencadeado um considerável e profundo fenômeno afirmador de diferentes formas de comunitarismo, compostas por buscas étnicas, reivindicações identitárias e particularistas, novos movimentos religiosos e multiplicações de seitas entre outros, onde o indivíduo desenquadrado, solto, e agora ansioso, busca novos pontos de ancoragem. (LIPOVETSKY In: NEUTZLING; BINGEMER; YUNES. (Org.), 2009, p. 68)

Na verdade, o individualismo pós-moderno encontra-se mergulhado numa cultura cotidiana dominada pela mitologia da felicidade privada e pelos ideais hedonistas, onde o prazer da boa alimentação, o prazer sexual e os cuidados com a imagem dão sentido à vivência presente, preferível a um futuro incerto. (GONZÁLEZ-CARVAJAL, 1993)

Gilles Lipovetsky explicita isto com propriedade quando diz:

A sociedade do objeto apresenta-se como civilização do desejo, prestando um culto ao bem-estar material e aos prazeres imediatos. Por toda parte exibem-se as alegrias de consumo, por toda a parte ressoam os hinos aos lazeres e às férias, tudo se vende com promessas de felicidade individual... Espalha-se toda uma cultura que convida apreciar os prazeres do instante, a gozar a felicidade aqui e agora, a viver para si mesmo; ela não prescreve mais a renúncia, faz cintilar em letras de neon o novo evangelho: “comprem, gozem, essa é a verdade sem tirar nem pôr”. Não mais injunções disciplinares e rigoristas, mas a tentação dos desejos materiais, a celebração dos lazeres e do consumo, o sortilégio perpétuo das felicidades privadas. (LIPOVETSKY, 2007, p. 102)

Percebe-se ainda, presente nos dias atuais, uma forte influência opressora gerada por uma cultura de felicidade mediante a imposição de um rigoroso conjunto de normas de auto-domínio e vigilância, onde as imagens do corpo reificado, fetichizado e modelizado aparecem como um ideal a ser atingido, propagado pelas poderosas vozes midiáticas que fornecem suporte as ilusões alimentadas pelo indivíduo.

Na desenfreada corrida pública pela beleza, em busca de almejado ideal estético, corpos tentam saltar obstáculos de imperfeição e velhice, enquanto indústrias de beleza materializam novas tendências através de produtos e objetos consumíveis. Tudo isso sem previsão de chegada e nem garantia de vitória. (SANTAELLA, 2004, pp. 125-128)

Atualmente uma auto-imagem projetada encontra mais acolhimento que a experiência ou as habilidades adquiridas. Diferentemente do predomínio crivador do século XIX, pessoas são julgadas por outras de seu convívio secular mais em

virtudes de suas posses, roupas e outros adereços supérfluos do que por seu caráter, assim, o ser humano pós-moderno tem sido levado a uma auto-afirmação constante. (GONDIM, 1999, p. 33)

Essa sociedade de consumo tem como uma de suas características principais a efemeridade. Pois, se na antiga era moderna a vida consistia de uma recitação diária da duração infinita de todas as coisas, com exceção da existência mortal, atualmente a liquidez existencial a faz consistir de uma recitação diária de transitoriedade universal, pois nada no mundo se destina a permanecer. (BAUMAN, 2005, p. 120)

Ao refletir mais profundamente sobre o contexto da veloz efemeridade socio-existencial humana, Bauman nos surpreende, indo mais além, observando que, uma parte crucial de qualquer fé consiste no investimento de valor em alguma coisa mais durável do que a efêmera e endêmica mortalidade da vida individual, algo que resista ao impacto erosivo do tempo. Segundo ele, a vida poderá ser vivida de forma tamanha que a mortalidade do indivíduo seja transcendida. Assim, o traço deixado pela vida não será apagado por completo. Pois, de acordo com o sociólogo, apesar de a fé ser uma questão espiritual, só poderá manter-se firme e necessária, se ancorada no mundo, na existência, onde suas amarras penetram fundo na vida cotidiana. (BAUMAN, 2008, p. 200)

Na sociedade atual, onde a vida se manifesta de forma fragmentada, vivida em episódios e eventos desconectados, a insegurança é o ponto do desmoronamento existencial. Tal sociedade carece urgentemente de algo que venha a restaurar sua fé em verdadeiros valores estáveis e duráveis. (Ibid., p. 202)

2. O kerygma do caminho em Jürgen Moltmann

Ler o Kerygma bíblico sob a ótica do teólogo alemão Jürgen Moltmann é refletir sobre as grandes verdades existenciais contidas no caminhar apregoador de boas novas do Deus manifesto em Jesus Cristo.

Seu evangelho destronou a Lei de seu caráter objetivo como obstáculo entre Deus e o ser humano, colocando esse novamente em relacionamento direto com Deus. Ante a referida e boa realidade das novas de Jesus, assinalamos a fundamental importância da graça divina, que ultrapassou toda a tentativa de remuneração pura e formal possibilitando ao ser humano um saudável relacionamento pessoal com Deus, pautado em emocionante gratuidade. (SCHILLEBEECKX, 2008, pp. 156-157)

Tal gratuidade foi também apregoada na essência da grande ruptura de Jesus para com o pensamento zelote, onde seu anúncio transcende a antecipação do futuro pelo próprio Deus e seu princípio de não violência. Ele consiste antes de tudo, de sua liberdade sobre o legalismo que alimentava naqueles zelotes a ardente

expectativa do último juízo, mediante guerra santa sobre os inimigos de Deus e de Israel. Enquanto aguardavam um Reino instaurado por violência e coerção militar, Jesus apregoava sua antecipação por concessão de direito divino mediante a graça de Deus. Essa gratuidade foi ponto nevrálgico de todo o embate teológico. (MOLTMANN, 2011, p.182)

Jesus proclama e instala um Reino diferente cujo programa social se baseia num “jubileu” permanente (Lc. 4,18; Is. 61,1,2), onde dívidas são perdoadas, o serviço forçado é anulado e a justiça de Deus é restabelecida no meio do povo. Parábolas como a do “credor incompassível” (Mt. 18,21-35) e do “mordomo injusto” (Lc. 16,1-13), bem como a própria oração do “Pai nosso” e o sermão da planície que orienta nos endividados a emprestarem sem receberem de volta e a perdoarem para serem perdoados, demonstram a definitividade e radicalidade do seu Reino de jubileu, que muito mais do que um ano, evidencia o início de uma era de misericórdia para com o próximo, um sábado messiânico sem fim. (MOLTMANN, 2009, pp. 188-191)

No que tange ao caráter inclusivista do Kerygma bíblico vivenciado por Jesus Cristo, faz-se necessário visualizar com nitidez a essência sócio-agregadora do seu Reino messiânico proclamado em sua comensalidade com os excluídos, uma oferta de comunhão salutar, celebração de alegria para todos os povos da terra. A comensalidade de Jesus e seus discípulos com pecadores e pessoas de má reputação tem profundo significado, pois de acordo com a mentalidade judaica da época, comer com alguém significava solidarizar-se com tal pessoa. Mas do que comunhão de mesa significava a comunhão de vida, por isso muitos se escandalizavam dele por sua atitude. (BINGEMER, 2008, p.43)

Portanto, Jesus apresentou o Reino de Deus como um grande banquete a ser celebrado, uma proclamação da boa nova relacional entre Deus e o ser humano através da comensalidade, uma práxis de comunhão.

Ante os sistemas opressores da época de Jesus Cristo, e a possibilidade utópica de um futuro distante encontramos resposta esperançosa na antecipação proporcionada pelo evangelho, que já traz em si a irrupção do futuro pela palavra que liberta. Um Reino imediato, ilimitado, infindável, sinalizado por justiça, comunhão e liberdade apregoados pelo nosso Senhor Jesus, cujo alvo situado são os pobres, doentes e desesperançados. (MOLTMANN, 2009, pp. 156-157)

Num mundo caótico e machucado, o evangelho anuncia o agir vivificador e recriador de Deus proporcionando uma nova ordem natural e realista de valores. A preocupação do Messias destrona a doutrina, tão venerada pelos fariseus e saduceus, aproximando-se da realidade dos “pobres”; um termo muitíssimo abrangente como explica Jürgen Moltmann:

O termo coletivo *os pobres* abrange os famintos, desempregados, doentes, desanimados e enlutados. É o povo subjugado, oprimido e humilhado (*ochlos*). Os pobres são doentes, aleijados e não-sedentários (Lc 14,21-23). São mendigos nas ruas e estradas (Mt 11,2-5). São os tristes (Lc 6,21). Sua situação exterior é descrita suficientemente: procura-se penhorar inclusive sua roupa interna (Mt 5,40). Respondem com seu próprio corpo (Lc 12,58) e com sua família (Mt 18,23-35). Com frequência tem de entregar a si e suas famílias a escravidão e à prostituição, isto é, à total destituição dos direitos. Os pobres são as “não-pessoas”, os “sub-homens”, os desumanizados, “material-humano”. (Ibid., pp. 160-162)

Portanto, onde quer que falte a dignidade humana, há pobreza e desumanização. A proposta de “pessoa” no Reino de Deus em Jesus objetiva a transformação de qualquer indivíduo, rico ou pobre, em pessoa, como genuíno cidadão desse Reino. Para tal, faz-se necessária uma conversão que venha abranger não somente a vida religiosa das pessoas, mas seu modo de vida pessoal e comunitário, e ainda, os próprios sistemas de vida onde esses modos encontram-se ordenados. (Ibid., pp. 162-166)

Os evangelhos mostram um Jesus que se relaciona com pessoas inseridas em contextos difíceis. Em ato de solidariedade, por diversas vezes doentes e oprimidos foram conduzidos até Jesus, ou o próprio Jesus foi conduzido a eles por parentes e amigos. Ele os restaurou por instrumentalidade da solidariedade. (HORSLEY, 2004, p.114)

Assim, o Reino de Deus manifestou-se através da libertação da hemorragia (Mc 5,34), da cegueira (Mc 10,52) e até mesmo da própria morte (Mc 5,23). Tais operações foram reivindicadas como evidências da presença da salvação messiânica pelo próprio Jesus (Mt 11,4-5), como sinais de que seu Reino culminará um dia na imortalidade do corpo. Sua preocupação, portanto, consistia não somente com as almas das pessoas, mas com uma salvação integral das mesmas. Ele via o ser humano em sua totalidade. (LADD, 2001, p.72)

Também não se deve esquecer de que Jesus também valorizou a vida mediante o exercício da liberdade que põe acima de tudo o bem do outro. A liberdade que se realiza por vias de alteridade, tendo Deus como seu absoluto e o seu semelhante como o mais caro investimento relacional, acima de toda instituição religiosa, pois a verdadeira experiência de vida com Deus humaniza aquele que a busca. (BINGEMER, 2008, pp.38-41)

Portanto, o Criador se compadece de sua criação, libertando-a, e restabelecendo a normalidade aos oprimidos, por intermédio dos poderes do mundo futuro, pela força do domínio do seu Reino. (MOLTMANN, 2009, pp. 169-171)

Jurgen Moltmann chama-nos também a atenção para a atmosfera de liberdade

e criatividade em que o amor divino se manifesta em dádiva. Sua correspondência se dará em outro plano de existência conforme o mesmo descreve:

Quando esse amor livre e criador encontra correspondência por parte do homem, que em virtude dele foi chamado à existência, então esse amor encontra o seu eco, sua resposta, sua própria imagem e com isso sua felicidade na liberdade e no outro. Deus é amor, o que significa que Ele é amor gerador e criador. Ele se comparte com o seu igual e também com o seu outro. Deus é amor, isto é, Ele é o amor que corresponde essencial e livremente. O amor, pelo qual Deus ama o mundo, de modo criador e padecente, não é outro do que o amor com que com Ele se identifica, desde toda a eternidade. Inversamente, o amor criador e padecente, está desde sempre implícito na essência eterna do seu amor. (MOLTMANN, 2011, p. 72)

Contudo, se o ser humano interpreta sua liberdade como ocasião para uma emancipação ou separação do Criador e suas criaturas, ele dá lugar ao pecado por seu individualismo e fechamento. Ele não constitui a razão de si próprio e nem deve viver exclusivamente em torno de seus interesses, pois foi destinado à comunhão com o Criador e sua criação. Por isso, o Filho unigênito de Deus desce despojadamente ao mais profundo oceano do interior humano para resgatá-lo desse arriscado abismo. Em amor e alteridade ele parte radicalmente em busca do diferente, o ser humano desfigurado, vítima de suas decisões erradas. No mistério da encarnação, o próprio Deus se apaixona de forma livre, solidária e redentora em seu Filho, pelo ser humano envolvido pela ilusão e solidão de seu pecado. Sua sedução amorosa os atrai e liberta da solidão do pecado. (TAVARES, 2010, pp. 83-84)

A solidariedade divina no Filho viabiliza o encontro e restaura no ser humano a dignidade de filho de Deus, irmão de Jesus e casa do Espírito Santo. Em Jesus Cristo, Deus esvazia-se negando a si mesmo de forma cabal, seu desígnio amoroso supera todo e qualquer obstáculo à reconciliação dos seres humanos consigo. (TAVARES, 2010, p. 85) Ele sofre e morre em profundo ato de amor e comprometimento com a humanidade carente. Assim, sua encarnação assumiu todas as dores e angústias da humanidade. (SOBRINO, 1983, pp. 123-124) Em Jesus, Deus deu a conhecer ao mundo a vulnerável ortopraxia proposta pelo seu Reino, quando Jesus, a “parábola viva”, materializou a essência de sua doutrina curando, libertando e reabilitando excluídos e necessitados. É pela causa do oprimido que a glória do Reino de Deus é revelada. (MARDONES, 2009, p.160)

Ao considerarmos as implicações envolvidas no *pathos* divino que demonstra o interesse de Deus por sua criação, seu povo e seu direito, é preciso ressaltar a sublimidade do seu envolvimento afetivo com relação aos eventos, ações e sofrimentos dos seres humanos, algo muito além de emoções humanas irracionais.

(MOLTMANN, 2011, pp. 344-345)

Como reflexo do *pathos* divino o ser humano se abre a Deus em oração e esperança como *homo sympatheticos*, tornando-se amigo de Deus e abrindo-se ao presente de Deus em comunhão dialogal. Ele entra em uma *unio sympathetica* com Deus. Ele comunga com a realidade presente de Deus e por isso sofre com o sofrimento de Deus, ama com o amor de Deus, espera com a esperança de Deus. Enfim, comunga relacionalmente através dos sentimentos de Deus. (Ibid, p. 346)

Através dos sofrimentos de Cristo, Deus se torna solidário com todos os seres humanos e criaturas onde quer que se encontrem. Pelos sofrimentos de Cristo, Deus está conosco em nossas aflições. (MOLTMANN, 2009, p.278)

Segundo Moltmann, os sofrimentos de Cristo incluem também os nossos sofrimentos e sua cruz une-se solidariamente a nossa cruz. Assim, Deus participa de nossos sofrimentos levando sobre si as nossas dores. As pessoas sem-nome e sem-número, excluídas, abandonadas e torturadas tornam-se seus irmãos e irmãs. Cristo entra no processo de rebaixamento e abandono para proporcionar, pela força do seu sofrimento e de suas feridas que curam (Is 53,5), a todos os humilhados e abandonados, o amor de Deus. A partir dessa comunhão de sofrimentos nada, nem nenhum sofrimento poderá separar seu povo Dele. (MOLTMANN, 2008, p. 46)

Quando passamos a refletir sobre as considerações Moltmannianas quanto aos aspectos regenerativos da ressurreição de Cristo, parece-nos que a idéia de “um novo começo” é sem dúvida a que melhor define o caráter essencial de sua abordagem à referida temática. Uma nova ordem é recriada no mundo efêmero. O Cristo que em sua morte de cruz foi tomado de entre os vivos, em sua ressurreição é tomado de entre os mortos, e uma nova era de vida se inicia pelo poder regenerador do Espírito da vida. (Ibid., p. 59)

A morte de Cristo constituiu um ato de solidariedade para toda a criação. Mais do que uma morte violenta, ele morreu a morte trágica da natureza. Além da vida eterna para os mortos, a ressurreição de Cristo trouxe também imperecibilidade de vida para toda a natureza. Por meio do Espírito da vida ele torna-se não somente o Primogênito do renascimento dos mortos, mas de toda a criação (Cl 1,15). (MOLTMANN, 2009, pp. 378-379)

Cristo não morreu apenas para oferecer a paz reconciliadora aos seres humanos, mas também a toda criação. Como descreve a epístola endereçada aos Colossenses, tudo é reconciliado por meio de Cristo na terra e no céu por meio do seu sangue derramado na cruz (Cl 1,20). Nele, em sua morte e ressurreição, toda criação caminha para a consumação de uma nova comunhão de paz, quando auto-isolamento e individualizações existenciais serão deixados para trás. Pois Cristo, o “cabeça” dessa nova comunhão detém toda a harmonia da “plenitude da divindade”

(Cl 2,9). A plena comunhão em Cristo é o destino de toda a criação. (MOLTMANN, 2008, p. 62)

3. A pastoral kerygmática Moltmanniana frente às demandas do ser humano pós-moderno

Após configurar o ser humano pós-moderno em seu contexto existencial e refletir sobre a proposta de vida do Cristo do caminho, fundamental à leitura kerygmática Moltmanniana, cabe aqui, neste terceiro e último momento de nosso trabalho, traçar a correspondência entre a referida leitura cristológica e as demandas do ser humano hodierno.

Ante a sociedade de consumo atual entendemos que apesar de o evangelho não proporcionar ainda o fim das carestias da vida nesse mundo e nem uma plenitude consumada, pode conduzir os pobres à bem-aventurança da nova dignidade peculiar aos concidadãos do Reino. (MOLTMANN, 2009, p. 163) Independente da capacidade que o ser humano possua em sua sociedade para o consumo, o evangelho apregoa, na plenitude do poder do Espírito aos pobres, o anúncio do imediato e infundável governo de Javé que devolverá a dignidade aos pobres, fazendo-lhes veículo do futuro de Deus, alvo de seu caminho de comunhão e compartilhamento, de bênçãos que transcendem avaliações meritórias ou compensadoras na sociedade em que vivem. Eles são considerados a mensagem viva da graça de Deus. (Ibid., p. 164) Também precisamos viver a solidariedade mútua que a igreja primitiva nos legou como exemplo. Esse deve ser o norte de nossa práxis social solidária, uma Cristoprática de vida que fará ressuscitar os excluídos ao gozo da vida. Por isso, os cristãos precisam reviver a mensagem da alteridade e provisão, a práxis de Jesus Cristo. (MOLTMANN, 2012, p. 187-189) Portanto, importa proclamar a mensagem de prosperidade do Reino de Deus, aquela que tem como base a realidade do compartilhamento mútuo experimentado pela verdadeira humanização materializada, uma riqueza existencial, pois já como mencionamos, a felicidade de uma vida bem sucedida depende de relações sociais saudáveis, não do excesso de bens materiais. (Ibid., p. 186)

No que tange ao predominante clima afetivo de subjetividade em nossa sociedade, um desenvolvimento relacional dialógico e afetivo será um ingrediente indispensável a pastoral kerygmática atual, porque poderá proporcionar um saudável amadurecimento de fé comunitária e pessoal. (RUBIO, 2008, p. 218) Tal relacionalidade demonstrará ser a vida cristã algo realmente relevante ao ambiente ao seu redor. (MOLTMANN, 2009, p. 227) Todo o universo ético proposto pelo Senhor Jesus em seu Sermão do Monte baseou-se no discipulado da vida e na comunhão.

Por isso, ensino e relacionalidade estão profundamente interconectados. Sua torá messiânica não encorajou seus discípulos ao isolamento ou a discriminação, mas a inclusão das diversas classes de pessoas. Ela é caminho de sabedoria para a vida. A assimilação de seu ethos foi favorecida pelo vivo veículo da comunhão. (MOLTMANN, 2008, p. 186) A pastoral do Senhor Jesus aos necessitados marcou suas vidas, sua existência. Sua ortodoxia materializou-se em concreto responso proclamativo ortoprático. Sua prioridade era a vida, as pessoas e suas demandas. Assim, sua mensagem fascinava as pessoas e os conduzia a um verdadeiro relacionamento com Deus. (RUBIO, 2008, p. 218)

Nossa mensagem deve ser um instrumento de reflexão e expressão que estabeleça significativos valores, propósito, missão, paixão, fé e espírito. (MCLAREN, 2008, p. 275) Devemos apregoar o deslumbre, a fascinação, e a paixão por Deus, sua sublimidade e sua sabedoria. Ansiar por aquele que possui a decodificação de nossa existência e do sentido da nossa vida, reconhecendo que sua sabedoria e sublimidade superam todas as nossas expectativas. Nossa pregação deve resgatar nas pessoas o sabor da experiência com Deus, a paixão desse relacionamento. (MOLTMANN, 2004, pp. 279-280)

Portanto a relacionalidade por seu veículo afetivo e a sabedoria por sua plausibilidade existencial à vida humana hodierna, constituem necessários ingredientes pastorais a proclamação do Kerygma na atualidade.

Para a hodierna sociedade individualista precisamos apregoar uma esperança cristã firmada sobre a realidade de um Reino que torna possível verdadeira vida e dignidade para o ser humano atual, mas busca materializar tal verdade em um sadio ambiente, onde se desenvolvam relações verdadeiramente justas. (MOLTMANN, 2005, p. 411) Por isso, o ambiente de comunhão e comensalidade proclamado nas atitudes de Jesus deve ser pautado num amor que antes de tudo reconheça o lugar do outro, respeitando sua diferença e acolhendo-o existencialmente em seu direito de viver. Esse zelo para com as particularidades de nosso próximo demonstra o quanto somos sinceros quando proclamamos a comunhão ensinada por Jesus. (COMBLIN, 1996, p.86)

Finalmente, ao ser humano que nos dias atuais vive a paradoxal angustia da busca pela felicidade e prazer, precisamos proclamar o evangelho da coragem e responsabilidade para com a realidade, frutos de um amadurecimento cristão na reflexão sobre a postura do crucificado, pois se faz necessário que os seres humanos abandonem sua dependência do princípio de prazer que se manifesta fundamentalmente através do predomínio de suas vontades, para abraçarem de forma madura a realidade da fé verdadeira ante as demandas desse mundo, uma

experiência de fé longe de qualquer conceituação alienante que tente transferir novas perspectivas de vida propostas pelo Reino de Deus para um mundo distante. Pois, a vivência de nossa realidade é boa oportunidade para o desenvolvimento de uma expressão religiosa que viva a sua salvação já aqui nessa desafiadora existência. (MOLTMANN, 2011, pp. 379-381) Na verdade, é na integralidade de sua história, passado e presente, que o ser humano se abre a revisão e ao progressivo desenvolvimento de seus desejos. Ele progride no *pathos* do Deus crucificado e em abertura *sympathetica* consciente e responsável se faz presente à vida que o cerca.

Por isso, proclamemos a esperança humana que se firma na expressiva sensibilidade do amor sofredor e solidário do Crucificado ante a vida em suas perplexidades e complexidades. Pois também a nossa ressurreição, como símbolo central e paradoxal da regeneração humana que caminha para a consumação, mesmo ante a realidade dessa existência, sujeita a morte e ao pecado, traz consigo uma esperança firmemente ancorada ao sentido de realidade. (Ibid., pp. 383-384) Portanto, o ser humano precisa assumir todo o seu presente encontrando paz não somente na alegria, mas também na dor, porque mesmo diante do sofrimento, dor e morte comuns a essa existência, ele vislumbra um maravilhoso futuro pelo cumprimento das promessas de Deus.

Conclusão

Ao final de nossa reflexão sobre os significativos valores e propostas prático-existenciais vivenciados por Jesus de Nazareth e sua pertinência para fé na contemporaneidade enquanto experiência da vida cotidiana concreta, onde o ser humano experimenta sua valorização como cidadão do Reino de Deus, podemos perceber quão necessária se faz uma leitura narrativa do nosso Cristo para a atualidade.

O que nos faz concluir que, como se percebe em sua cristologia, o Reino de Deus nunca poderá ser conceituado no singular, e muito menos, ser definido como um projeto de vida independente. Ele é engajado, envolvido, atualizado e comprometido com as necessidades de todos e não somente com a de cada um em seu universo próprio e particular. Não se pode utilizá-lo, mas sim ser utilizado a seu serviço em favor dos outros, do pobre e do necessitado. Todo o seu exercício existencial fundamenta-se na alteridade, onde o ser humano dá do que recebeu do Senhor do Reino para que seu próximo e concidadão viva realmente a verdadeira dignidade cívica proposta por Jesus Cristo.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. *A Sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Jesus Cristo: servo de Deus e Messias glorioso*. São Paulo. Paulinas: Valencia, ESP. Siquem, 2008.

CASTIÑEIRA, Ángel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 1997.

COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação*. São Paulo: Paulus, 1996.

GONDIM, Ricardo. *Fim de milênio: perigos e desafios da pós-modernidade na igreja*. São Paulo: Aba Press, 1999.

GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis. *Educar en un mundo postmoderno*. Disponível em:http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/l-lib/vol32/128/128_gonzalez.pdf. Acesso em 03 de maio de 2012.

GRENZ, Stanley J. *Pós-Modernismo: um guia para entender a filosofia do nosso tempo*. São Paulo: Vida, 2008.

LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2001.

LIBÂNIO, João. B. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. *A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiper-consumo*. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2005.

MARDONES, José Maria. *Matar nossos deuses: em que Deus acreditar?* São Paulo: Ave Maria, 2009.

MCLAREN, Brian D. *A igreja do outro lado*. São Paulo: Palavra, 2008.

MOLTMANN, Jürgen. *Ética da esperança*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

____. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

____. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. São Paulo: Academia cristã, 2009.

____. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. São Paulo: Academia cristã, 2011.

____. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Teológica e Loyola, 2005.

____. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para teologia*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

____. *Vida, esperança e justiça: um testemunho teológico para a América Latina*. São Bernardo do Campo, São Paulo: EDITEO, 2008.

NEUTZLING, Inácio; BINGEMER, Maria Clara; YUNES, Eliana.(Org.) *O futuro da autonomia: uma sociedade de indivíduos?* Rio de Janeiro, PUC-Rio; São Leopoldo: Unisinos, 2009.

RUBIO, Alfonso Garcia. *A caminho da maturidade na experiência de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2008.

____. *Evangelização e maturidade afetiva*. São Paulo: Paulus, 2006.

____. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2006.

SANTAELLA, Lúcia. *Corpo e comunicação: sintoma da cultura*. São Paulo: Paulus, 2004.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008.

SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1983.

TAVARES, Sinvaldo S. *Teologia da criação: outro olhar: novas possibilidades*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

A “Teologia Profana” de Franz Hinkelammert como tarefa crítica da Teologia da Libertação frente a Modernidade.

Allan da Silva Coelho¹

Resumo Compreender a constituição filosófica do conceito de Modernidade e do processo de secularização, permitem perceber as opções de suas categorias constitutivas e questioná-las. Através do estudo da hipótese de Franz Hinkelammert do conflito entre a razão instrumental e a razão mítica, perguntamo-nos sobre o papel epistemológico da dimensão religiosa da vida humana. Hinkelammert defende que uma certa compreensão da Modernidade reduz toda a racionalidade humana à razão instrumental em conflito aberto com a dimensão mítico-teológica. Em diálogo com a perspectiva metodológica descolonial, a análise deste conflito permite identificar historicamente como uma certa concepção iluminista-positivista delimita o “saber verdadeiro” à racionalidade instrumental, excluindo o pensar teológico como ilegítimo, pré-científico e irracional, ao mesmo tempo em que oculta todo tipo de fundamentação mítico-teológica. Hinkelammert propõe uma metodologia de “Teologia Profana” como tarefa central da Teologia da Libertação. O papel desta Teologia Profana está em compreender o papel da razão mítica da Modernidade, restaurando a integralidade da racionalidade humana, hoje reduzida a uma de suas dimensões que em nome de uma compreensão da secularização que nega (ou reduz) o valor da dimensão religiosa na vida humana.

Palavras-chaves: Modernidade; Secularização; Racionalidade humana; pensamento mítico-teológico; Teologia da Libertação.

Introdução

A teologia, enquanto saber específico, vem reconquistando sua cidadania no espaço público, através do reconhecimento acadêmico oficial e, também, em parte, por uma nova conjuntura política. O reconhecimento da teologia como área do saber pelo Poder Público reflete uma compreensão diferente daquela que relega o campo de estudo da religião à individualidade e à vida privada.

O combate ao pensamento teológico como não científico tem seu auge na ideologia Positivista, que o considera uma etapa a ser superada na evolução do conhecimento verdadeiro, mas tem seus antecedentes no pensamento moderno e no Iluminismo. Se no mundo moderno a teologia foi identificada diretamente à

¹ Doutorando em Ciências da Religião pela UMESSP, docente e coordenador do curso de Filosofia no UNIFEG (Centro Universitário da Fundação Educacional Guaxupé). Bolsista CAPES do PDSE na École des Hautes Etudes en Sciences Sociales. E-mail: allancre@yahoo.com.br

religião, como uma dimensão da vida privada, na Escolástica a teologia era um saber universal e amplo, mediador das diversas formas de conhecer. Isto é, não se reduzia a um campo do saber.

A partir do momento que a teologia passa a ser compreendida como um saber do universo religioso, a secularização da vida humana também é compreendida como um processo de reduzir a abrangência do sagrado, do religioso e do teológico na explicação desta vida. No entanto, a proposta deste texto é demonstrar como a dualidade entre secular e teológico, construída neste contexto, pode ser superada na medida em que alguns conceitos-chaves sejam rearticulados como propõe o filósofo alemão Franz Hinkelammert².

Ele analisa o processo de secularização a partir de uma nova conceituação da Modernidade, buscando as relações do cristianismo como antecedente, não oponente, deste processo. Neste sentido, Hinkelammert propõe uma teologia “profana”, secular, diversa da teologia sagrada e religiosa. Diversa não significa oposta, contrária, mas com características mais abrangentes. Definir esta teologia supõe compreender a proposta conceitual que setores do pensamento crítico latino-americano realizam nos dias atuais.

1. Conceito de Modernidade e a secularização

É comum caracterizar a Modernidade como um estilo, um costume de vida ou organização social, surgido na Europa a partir do século XVIII e que influencia as mais diversas realidades do mundo.

Na Filosofia, a Modernidade é compreendida como o modo do conhecimento que surge da ruptura com a “tradição” herdada da Escolástica, a partir de alguns deslocamentos teóricos que se articula pelo eixo da valorização da razão e da busca da autonomia de saberes. Esta mudança epistemológica resulta em repercussões sobre toda a sociedade ocidental.

Normalmente, o início do pensamento moderno está assinalado em René Descartes (*Discours de la méthode*) e a perspectiva cognitiva do “*cogito*”, derivada do método da dúvida hiperbólica. No entanto, esta visão de mundo, que modifica o conhecimento socialmente válido e a ciência, consolida-se somente com as revoluções burguesas e, em especial a Revolução Industrial.

Na década de 1980, Habermas dedica-se ao estudo filosófico da Modernidade,

² Hinkelammert é um pensador alemão radicado na América Latina desde a década de 1970. É um dos fundadores do DEI (Departamento Ecumênico de Investigações), na Costa Rica, tornou-se referência no pensamento crítico latino-americano e um setor da Teologia da Libertação. É doutor em economia e também em teologia.

trabalho este que resultará em sua obra “*O discurso filosófico da modernidade*” (2000). Habermas busca a caracterização do que seria a Modernidade, sua origem histórica e os pensadores que referenciam tal perspectiva. É uma tentativa de diferenciar o período da Filosofia Moderna da filosofia sobre a Modernidade.

Weber (1997 e 2005) defende que a Modernidade é mais que a racionalização como profanação da cultura ocidental, é o surgimento da sociedade moderna. Isto em duas principais referências: a institucionalização da ação econômica (a empresa capitalista e o mercado) e a administração racional com respeito a fins (a burocratização da vida no Estado e a ética utilitarista).

Habermas(2000) afirma que estes fatores não seriam suficientes para configurar a Modernidade se não se somassem os fatores apresentados por Durkhéim, como o relacionamento reflexivo com as tradições (através da racionalidade instrumental), que perdem sua “espontaneidade natural” na universalização de normas de ação e generalização de valores. Desse modo, temos modelos de socialização que orientam a individuação e a “formação de identidades abstratas do eu” (HABERMAS, 2000, p.04).

Percebemos que Habermas valoriza o papel da subjetividade na abordagem do conhecimento (e da vida) na visão de mundo moderna. Neste sentido ele busca os antecedentes em Descartes e aponta Kant apenas como um grande precursor, centrando em Hegel a referência de “filósofo paradigmático da Modernidade”.

Vale destacar que desde o próprio Hegel, as mais variadas correntes filosóficas apontam Kant e sua Ilustração como principal quadro teórico da Modernidade. Neste sentido, Habermas apresenta ampla argumentação visando demonstrar que Kant expressa em sua teoria o que Hegel reflete, analisa e sistematiza. Para Habermas,

Kant exprime o mundo moderno em uma construção intelectual. Isso significa, apenas, que na filosofia kantiana os traços essenciais da época refletem-se como em um espelho, sem que Kant tenha compreendido a modernidade enquanto tal. É somente de um ponto de vista retrospectivo que Hegel pode entender a filosofia de Kant como uma auto-interpretação decisiva da modernidade (2000, p. 29).

É Hegel quem indica a subjetividade abstrata como característica do pensamento moderno. Esta subjetividade deriva do *cogito* de Descartes e da figura da autoconsciência presente na razão humana, delineada por Kant (HABERMAS, 2000, p. 26). Também é Hegel quem consagra o termo Modernidade³ para designar a configuração intelectual que se conflagra a partir de acontecimentos como a Reforma,

³ Alguns filósofos questionam o uso do termo Modernidade para caracterizar um período da Filosofia, uma vez que cada época se compreende como moderna. Assim, os pensadores da Escolástica também se denominavam Modernos. No entanto, desde Hegel o uso deste termo consolidou-se, abstraindo a simples designação de “mais recente” ou “atual”.

o Iluminismo e a Revolução Francesa.

A subjetividade teria papel de destaque no processo de “profanação” do sagrado, uma vez que transforma o mundo divino em objeto de análise. Na Reforma, frente a fé na autoridade e na instituição, surge a soberania do sujeito e seu discernimento (HABERMAS, 2000, p.26).

Habermas destaca quatro dimensões da subjetividade que caracteriza, em sua opinião, a Modernidade: o individualismo, o direito à crítica, a autonomia da ação e a própria Filosofia idealista (2000, p.25). Por isto, seu pensador exemplar seria Hegel.

O mesmo Hegel (2003) destaca que se em Descartes estabeleceu-se a certeza como a unidade de pensamento e ser, porém, será com Kant que o pensamento adquire plena consciência da subjetividade. Neste sentido, para Hegel, a filosofia de Kant, corresponde teoricamente à *Aufklärung* e pode ser compreendida como central na Filosofia Moderna.

Esta reflexão a partir das análises de Habermas procura demonstrar que qualquer conceituação sobre a Modernidade é uma opção frente a diversas possibilidades de articular os elementos que compõe o pensamento em questão, de acordo com “visões sociais de mundo”. Isto será relevante na análise de Hinkelammert que nos propomos, pois a rearticulação de conceitos e a proposta de novos significados é o próprio trabalho da filosofia.

Boaventura de Souza Santos define a Modernidade como “um paradigma sociocultural que se constitui a partir do século XVI e se consolida entre finais do século XVIII e meados do século XIX” (SANTOS, 2010, p.31).

Ele inclui entre suas características o princípio do Estado e do mercado, mas também a regulação colonial e a *reificação* de pessoas no mercado. Inclui a missão civilizadora, derivada de sua noção de superioridade e a violência para concretizá-la, que constitui uma sociedade civil dividida em raças. Inclui a emancipação social, com a crescente racionalização da vida social, das instituições e do conhecimento condensados no conceito de progresso. Inclui a ignorância colonialista que “recusa o reconhecimento do outro como igual e o converte em objeto” (SANTOS, 2010, p.32).

Neste sentido, Boaventura reorganiza as características apresentadas pelos pensadores clássicos, buscando as implicações práticas de seus conceitos. Destaca a importância do progresso, desenvolvimento ou modernização que funcionam como totalidades hierárquicas, estabelecendo um caminho linear para construção de projetos sociais sempre mais racionais e perfeitos. São frutos da razão instrumental.

Esta articulação de fatores se consolida a partir da vitória da burguesia, onde o presente é visto como repetição e o futuro como progresso deste mesmo presente, sem transformação (SANTOS, 2010, p.52).

Ele afirma que é um processo histórico em que “a religião transita do *status* de raiz para o de opção, a ciência transita, inversamente, do *status* de opção para o de raiz” (SANTOS, 2010, p.56). Inicia-se em Descartes e se consolida em Vico, tendo seu pleno desenvolvimento no Iluminismo.

Esta definição dialoga com a perspectiva de Dussel, que se propõe a uma análise descolonial do processo da modernização. Para Dussel (2005), temos duas perspectivas de compreensão da Modernidade: uma é eurocêntrica e autocentrada, a outra procura compreendê-la a partir das vítimas de sua implantação, a perspectiva descolonial.

Tradicionalmente a filosofia compreende a Modernidade na perspectiva eurocêntrica, pensada a partir dos filósofos que melhor expressaram sua forma de viver, representados por Descartes, Bacon, Galileu e Kant. Nesta compreensão, ocorreu uma virada histórica, a partir de fatos demarcadores como o Renascimento Italiano, a Revolução Industrial, as Revoluções burguesas (em especial a Revolução Francesa) e o Iluminismo.

Os quatro filósofos e os quatro fatos históricos referenciais podem representar as quatro principais características que teriam centralidade na Modernidade: um novo sujeito epistêmico (*ego cogito*), um novo paradigma de ciência (o empirismo), uma nova aplicação da racionalidade (a razão instrumental) e uma nova postura frente o outro (a emancipação).

Nesta hipótese de compreensão da Modernidade, seus valores fundamentais são a clareza e objetividade, a neutralidade do saber, o caráter de progresso/evolução proporcionado pelo avanço do saber instrumental, cumprindo assim um papel civilizatório, modificando aspectos culturais para melhor.

Esta hipótese é eurocêntrica no sentido em que compreende todos os fatores constitutivos da Modernidade como exclusivamente europeus. Dussel (2005) considera que esta visão, hegemônica no pensamento ocidental, bastante ingênuo ao creditar a uma cultura periférica no século XVI a capacidade de gerar no século seguinte exclusiva e isoladamente, modificações estruturais tanto na economia-política como nas artes, filosofia, ciência e religião, baseados em premissas puramente internas.

Para superar esta perspectiva europeia autorreferenciada na própria Europa, Dussel propõe uma análise dos diversos elementos que se relacionam externamente com a Modernidade europeia. Esta proposta crítica procura compreender os fenômenos a partir de suas origens, entendendo o contexto de surgimento, no século imediatamente anterior, o século XVI, cenário das grandes navegações visando superar o isolamento comercial da Europa com os centros comerciais de importância na época, a Índia e a China.

Em Dussel (2007), esta iniciativa resulta na invasão da América que resulta na criação de um primeiro sistema mundial, interligando Europa, África e América em uma outra lógica de relacionamento: o *ego conquiro*.

Quijano (2005) concorda com esta análise e afirma que este mesmo processo impulsiona dos sistemas que funcionam de formas articuladas: o colonialismo e o capitalismo. Articulam-se dominação pela divisão social do trabalho e pela divisão racial da humanidade.

Nesta articulação de sistemas, alguém desponta como superior, racional, pensante e emancipado, e simultaneamente, constitui-se o bárbaro, o inferior, o animal sem alma, menos humano e sujeito a ser orientado e dominado pelo superior.

Assim, para Dussel, a Modernidade possui conteúdos ambivalentes, em constante tensão. Ela possibilita um processo de emancipação racional, mas justifica, neste mesmo processo, a práxis irracional da violência colonial. Esta violência colonial possibilita a razão instrumental considerar o outro como objeto (cognitivo ou social).

Permite também o combate a todas as formas de “trevas”, com toda a força possível, como meta de desenvolvimento e progresso. O que se entende por “trevas”, em oposição à luz da razão, pode ser a cultura do diferente, a religião, a moral, um pensamento filosófico, uma raça, ou qualquer manifestação simbólica que possa ser classificada de bárbara.

Nesta mesma linha de pesquisa, Andrade afirma que:

Desde su nacimiento la modernidad perpetuó um sacrificio ritual constitutivo de la subjetividad moderna occidental. (...) Razón, progreso y desarrollo son pilares del *logos* colonial. La figura mesiánica de La modernidad encubre su rostro depredador, cruel y sangriento (ANDRADE, 2012, p. 25).

O núcleo libertário da *ratio* está constantemente acompanhado da negação da alteridade, em busca de sua afirmação. A Modernidade seria constituída desde dois aspectos, a emancipação e a dominação (quando não da eliminação do outro), bem como tem sua origem não exclusiva na Europa, mas na atitude de negação da Europa sob outros povos que gerou as condições materiais de sua Ilustração.

Seguindo esta segunda compreensão da Modernidade, Hinkelammert (2008) afirma que este processo funciona como um labirinto. O pensamento racional aderiu a este paradigma fascinado por suas luzes, desconhecendo seu lado oculto. Quanto mais procura alternativas à Modernidade, sempre esbarra em categorias conceituais modernas. Sabe-se que há saída, porque houve porta de entrada.

Para Hinkelammert, é necessário encontrar o “fio de Ariadne”, reconstruindo os passos que permitiram a implantação de um modelo único de racionalidade

instrumental. Seria necessário então, resgatar os antecedentes não apenas históricos, mas de outras racionalidades que gestaram o paradigma atual.

2. A razão mítica antecedente da razão instrumental moderna

Na busca desta outras racionalidades, vamos nos deter na razão mítica e seu papel na hipótese de continuidade entre cristianismo e a Modernidade. A proposta de Hinkelammert, como representante de um setor da Teologia da Libertação, articula o pensamento agostiniano do cristianismo imperial como antecedente do *cogito* cartesiano. Na mesma direção, o pensamento crítico paulino configura-se como antecedente dos pensamentos críticos modernos.

Existem diversos pesquisadores que trabalham com a premissa de que o pensamento cristão está mais presente na Modernidade do que se espera de uma sociedade secularizada. Hegel afirma que o cristianismo é origem da Modernidade no parágrafo 124 de sua *Filosofia do Direito* (2003).

Frédéric Lenoir, filósofo francês, defende que o Iluminismo adere boa parte de seus conteúdos do pensamento cristão, embora tente, por aspectos antirreligiosos, dissimulá-lo.

Para Lenoir, o humanismo moderno com a defesa da dignidade humana e da liberdade de consciência estaria originado nas ideias de Jesus que ressoaram em seu movimento. Defendendo a tese de Marcel Gauchet, apresenta o cristianismo como religião de saída das religiões, uma vez que seu ideário é superior às instituições religiosas, bem como possui um valor universalmente válido, mesmo para quem não compartilha de crença religiosa. Neste sentido,

...il est erroné de vouloir opposer le christianisme à la modernité. On peut certes opposer la modernité à l'institution catholique qui a lutté contre l'émancipation de la société de sa tutelle, mais certainement pas au message des Évangiles et à certains de ses développements historiques et intellectuels (LENOIR, 2007, p.20-21).

Desse modo, a oposição correta seria entre instituição eclesial católica, fundamentada teoricamente em uma crmandade imperial e o Iluminismo, mas não haveria contradições fundamentais entre os princípios de Jesus e certos fundamentos da Modernidade.

A estes temas presentes já no cristianismo, Lenoir (2007) denomina “matriz do mundo moderno” e destaca entre eles a defesa da igualdade, da liberdade do indivíduo, a ideias de justiça social e mesmo a separação dos poderes civis e religiosos. Lenoir inclui ainda a origem da noção de progresso, baseada na “História

da Salvação” e nos milenarismos, e a importância do uso da razão, como desenvolvido na Escolástica.

Para o filósofo francês, é paradoxal que a Modernidade, com seus elementos fundamentais como a razão crítica, a autonomia do sujeito, a universalidade, a laicidade, etc., sejam uma emancipação do cristianismo e um retorno contra ele mesmo (LENOIR, 2007, p.197-198).

Em geral, esta tese está presente em Hinkelammert, com uma importante diferença: para ele a Modernidade não é a eliminação do transcendental religioso na secularização, mas é uma forma de manifestação desta mesma razão mítica em linguagem secular. Também existe diferenças de assimilação e crítica entre o cristianismo e a Modernidade, sendo fundamental sua compreensão na Teologia da Libertação.

Para Hinkelammert, a Modernidade é o ápice de uma mudança de paradigma, que ganha relevância histórica com o colonialismo associado ao capitalismo. Sua postura frente ao outro não é inédita. Mas conquista hegemonia com o Iluminismo e chega ao seu ápice no século XX.

Mesmo concordando com Habermas, se Hegel é o filósofo que pensa a Modernidade, não descartamos a relevância de Kant e Descartes para a elaboração desta forma de pensar.

Hinkelammert (2012) destaca que não é novidade retrocedermos a Agostinho de Hipona como um antecedente moderno. Dussel (2005) questiona a construção ideológica que aponta continuidade entre Descartes, Agostinho e Platão, como uma busca de legitimação de uma “herança racional” para o Iluminismo moderno.

No entanto, podemos indicar que em Agostinho temos o prenúncio de novas características que serão fundamentais na obra cartesiana como: tem a dúvida como método, a força da racionalidade explicativa, a perspectiva da apologética (defesa de algo como superior, combatendo formulações inferiores a serem superadas) e, ainda, possui profunda subjetividade, como presente nas “Confissões”.

Hinkelammert destaca que existe em Agostinho de Hipona algo que vai além destas características que realça o papel do pensamento agostiniano como precedente fundamental da Modernidade. Este algo é a inversão fundamental da crítica paulina à Lei e à Instituição.

Agostinho, grande referência na Filosofia Patrística, realizaria uma profunda inversão em um dos pilares do pensamento de Paulo, a partir de seu contexto de um cristianismo vocacionado a Imperial. Nesta inversão, a rebelião frente a Lei é substituída pela obediência da Lei. A crítica da lei e a lei da obediência constituem dois paradigmas opostos que estão demarcados ao longo da história.

Hinkelammert afirma que Paulo de Tarso representa a novidade cristã da

crítica a Lei. Estaria presente na ação de Jesus, onde o ser humano é o critério para julgar a Lei. Somente é dever, obrigação o cumprimento da lei que não vitima o ser humano, que não cause a morte. É a liberdade cristã frente a lei que mata. Para ele, é parte de uma tradição que aparece dentro do judaísmo, desde Abraão “libertad de liberarse frente a la ley. Completamente diferente a la idea de que la ley me hace libre en tanto que la respeto.” (HINKELAMMERT, 2012, p.67)

Resumidamente, Paulo defenderia que a sabedoria da cruz está justamente em perceber que o estrito cumprimento das leis e normas das Instituições resulta no assassinato. Toda vez que uma lei ou instituição é absolutizada, temos um fetiche, algo criado pelo ser humano para assegurar sua vida, mas que acaba por provocar a morte. Neste sentido,

se hace obvio cuando tenemos una estrategia de globalizacion que es la ley del mercado desnuda, y ahi cobra sentido la afirmacion: !el pecado se comete cumpliendo la ley! Dice Pablo: “La espina de la muerte es el crimen, la fuerza del crimen es la ley”. Es tan obvio hoy que la fuerza del crimen es la ley (HINKELAMMERT, 2012, p.69).

Esta tradição da liberdade frente à lei teria passado por diversas formas de ocultação, sempre nos processos de institucionalização. Em Agostinho, temos um processo em que o cristianismo se institucionaliza. Não cabe um paradigma onde a vítima é critério de discernimento da lei. Desse modo, temos uma apropriação parcial do pensamento paulino e desta tradição presente em Jesus. Através de uma leitura mediada pelo pensamento grego (ao qual Paulo fez questão de diferenciar-se desta sabedoria do mundo), Agostinho inverte esta lógica, enunciando que a salvação vem da obediência à lei e à instituição.

Agostinho simbolizaria a inversão na leitura teológica do cristianismo, que passa a ser religião de obediência, em conflito com sua espiritualidade da crítica da lei em nome da vida e da dignidade humana.

Para Hinkelammert, assim como a estratégia da globalização capitalista, o Império Romano possui claramente uma lei que mata. No entanto, esta crítica a lei aparece confusa quando o cristianismo se torna a lei. É necessária uma releitura teológica, realizada por Agostinho, denominada por Hinkelammert de “inversão”, na medida em que uma tradição passa a significar o seu oposto dentro de um contexto de poder.

Para ele, desde Agostinho até Nicolau de Cusa a crítica à lei e à instituição não aparece claramente no pensamento cristão. Somente em alguns movimentos considerados heréticos. Esta crítica desaparece do cristianismo para reaparecer, em linguagem secularizada, na obra de Karl Marx, por exemplo.

Marx realiza explicitamente a crítica à lei, como destaca Hinkelammert:

Marx lo dice explicitamente: “*La explotación no viola la ley*”. Al contrario, el cumplimiento de la ley sirve para explotar. Eso es Pablo, y yo creo que tal vez Marx lo sabe, porque el conoce muy bien las escrituras cristianas, tu ves eso en la *Ideología Alemana* (2012, p.70).

Identifica em Marx a crítica à lei, na dinâmica onde o sujeito é reprimido e esmagado, mas que emerge e realiza o discernimento da lei. Condena a lei que o explora e mata a partir do critério da sua própria dignidade.

A questão fundamental que nos interessa aqui é: como ideias antigas de uma tradição religiosa, surgem como novas em uma perspectiva totalmente secularizadas? Isto é, se esta dinâmica está presente em uma tradição judaico-cristã, que a inverte teologicamente e a condena como heresia, existe uma lógica que nos permite perceber um processo de secularização que torna este discernimento ainda mais universal, por não depender mais de uma confissão religiosa ou do reconhecimento de uma fé religiosa.

É neste contexto que Hinkelammert (2008) aponta a importância de percebermos que os antecedentes da Modernidade não são desenvolvimentos lineares de sucessão e progresso, mas justamente um jogo em que ideias forças e seu questionamento vão se entrelaçando. Todas elas articuladas por uma razão que não é propriamente a razão instrumental da modernidade, mas, uma razão mítica que permite o desenvolvimento das ideias modernas como são conhecidas.

Assim, do mesmo modo como Hinkelammert propõe uma continuidade entre o pensamento crítico à lei e a crítica a modernidade, indica uma profunda relação entre o capitalismo (e a Modernidade) e as diversas formas de ortodoxias cristãs derivadas da inversão agostiniana que resultou no cristianismo imperial, na cristandade.

3. A Teologia e a Razão mítica na racionalidade moderna

Na hipótese de Hinkelammert, existiriam interfaces entre a Modernidade e o cristianismo que permitiriam compreender como permanecem características do pensamento religioso e mítico sob uma forma e linguagem secularizado. Isto acontece porque antigas compreensões míticas impulsionam a dinâmica da razão instrumental.

A razão instrumental não seria, como afirma a tradição positivista, a superação das formas míticas e metafísicas do pensar no conhecimento científico. Ela estaria

presente na estrutura da razão humana, mesmo quando a razão instrumental torna-se hegemônica e a única considerada válida epistemologicamente.

Mais do que isto, temos uma razão mítica que permite o surgimento desta razão moderna e que lhe serve de substrato. Esta razão mítica em especial é aquela que ganha sua conformação teológica no cristianismo quando afirma que “Deus se fez homem” (HINKELAMMERT, 2008).

Sem o “acontecimento Jesus”, onde se afirma que Deus se faz homem, não seria possível gestar um pensamento com as características da Modernidade. Seria uma profunda inversão mítica, que permite uma religião como o cristianismo, mas também gera uma espiritualidade universal mais ampla, que se desenvolve em perspectivas contraditórias, como Modernidade e como crítica moderna da Modernidade.

No “acontecimento Jesus”, não é mais o homem que deve se fazer Deus, mas o contrário. Os mitos religiosos em geral propõem maneiras do ser humano, profano, aproximar-se de sua divindade, do sagrado. É uma busca do ser humano por divinizar-se. Em Jesus, é o divino quem busca humanizar-se e se Deus se fez Humano, o humano que se quer divino, deve humanizar-se também.

Nesta lógica, a encarnação torna-se uma crítica mítica do sagrado transcendental. Se Deus se fez homem, o humano passa a ser critério da análise sobre o divino. Gera uma nova categoria de compreensão da relação entre transcendente e imanente. O sagrado assume a profaneidade? Esta categorias não permitem uma boa compreensão. Neste sentido, cabe melhor a lógica da secularização, Deus que assume o “século”, historicizando-se na dimensão humana em sua plenitude.

No contexto dos mais diversos mitos sobre a relação entre humano e divino, existe uma disputa mítica: “Quem é como Deus?” Nesta questão, presente no contexto do nome do anjo Miguel e na Besta apocalíptica, ser como o divino pode ser graça ou mesmo a promessa da serpente do Gênesis (HINKELAMMERT, 1995, p. 120- 25). No entanto, no cristianismo primitivo esta questão é resolvida de outro modo, pois querer ser como Deus torna-se querer ser humano.

A partir da encarnação, a transcendência está presente no interior da imanência. É um conceito que surge da razão mítica e que se desenvolve com ambiguidades na história. Ao longo do processo de sua compreensão (e muitas vezes inversão), estes mitos funcionam seja na justificação do esmagamento do sujeito e legitimação dos poderes instituídos (Lei e instituições), seja permitindo afirmar o sujeito frente estas instituições.

Para Hinkelammert, Deus que se esvazia de sua divindade e se torna humano, perde aspectos do sagrado tradicional e não “permite”, não impulsiona uma instituição religiosa de poder e dominação sobre o ser humano. Perde o critério externo que legitima (teodiceia) o esmagamento do ser humano ou seu sacrifício

em nome de algo além. É por isto que acontecem as releituras históricas, como a inversão de Agostinho. Estas inversões permitem uma releitura dos mitos cristãos a partir do paradigma tradicional que opõe o sagrado ao profano.

No entanto, se considerarmos que esta dinâmica não corresponde ao “núcleo central” do “Deus se fez homem”, então seria necessário rever o conceito de secularização. Diz Nadal, comentando Hinkelammert:

La comprensión (...) [de] las continuidades y rupturas de la Modernidad con la Cristiandad, entre otras cosas exige una revisión radical del concepto de secularización, a fin de permitirnos captar la pervivencia de una mitología tan antigua como resistente, que, con nuevos envoltorios, proporcionados por ideologías profanas, mantiene vivos todos los lugares comunes de una espiritualidad sacrificial e inhumana, supuestamente desplazada de la escena moderna por la razón y la ciencia, así como conserva intacto el mismo desprecio –atribuido a Dios en el cielo para poder ser ejercitado a diario en este mundo– por el cuerpo y la vida del ser humano y de la naturaleza (HINKELAMMERT, 2012, p.23-24).”

A secularização possui sua raiz mítica no cristianismo, não no sentido de romper com qualquer pensamento mítico, mas porque Deus não é mais o critério para o humano. Se Deus se fez homem, então o critério sobre Deus é o humano. Este é o fundamento da “transcendência imanente” de Hinkelammert.

O ser humano, através de sua razão mítica, descobre um universo de significações, que permite desenvolver sua espiritualidade⁴. Normalmente, o universo mítico da espiritualidade é canalizado em termos religiosos, embora não sejam a mesma coisa. A espiritualidade resultado da razão mítica não é necessariamente religiosa, mas é humana sempre. É o humano secular quem desenvolve espiritualidades a partir de sua razão mítica. Neste sentido, na encarnação temos uma espiritualidade, referenciada em um mito com fortes tendências anti-sagradas, seculares.

A espiritualidade seria uma dimensão do ser humano e a religião seria tentativa de explicitar/criar sistemas simbólicos para esta dimensão. É por isto que para Hinkelammert (2012) a teologia é a tentativa racional de discernir seus significados.

A religião não é a espiritualidade, mas uma forma particular de espiritualidade, com alguma institucionalização. Esta institucionalização modifica a espiritualidade que a origina (HINKELAMMERT, 2012, p.28). Neste sentido, é possível identificarmos elementos de religião em diversas ideologias consideradas puramente civis ou uma profunda espiritualidade em ideologias secularizadas e/ou antirreligiosas, seja no

⁴ O conceito de espiritualidade de Hinkelammert pode ser relacionado com o conceito de “fé antropológica” de Juan Luis Segundo, a quem Hinkelammert cita diretamente em seu texto. A fé é um fenômeno primeiramente humano, associado a uma religião, quase sempre, mas não necessariamente. A fé, dentro de seu universo mítico, gera uma espiritualidade, no sentido de um “sentido” de movimento. Esta espiritualidade em si é uma dimensão humana, da racionalidade humana. No entanto, quase sempre é institucionalizada em uma religião.

neoliberalismo, no conservadorismo ou mesmo no socialismo (HINKELAMMERT, 1988).

A conclusão que Hinkelammert propõe é que se a espiritualidade é humana antes de tudo, não é necessariamente um problema exclusivo da religião, mas possui uma dimensão religiosa. Neste mesmo sentido, a vida humana teria sempre uma dimensão teológica, sem necessariamente ser religiosa. É o que ele chama de “Teologia Profana”⁵. A tarefa desta teologia é justamente realizar o discernimento dos mitos e símbolos que estruturam uma determinada visão de mundo.

Se a teologia não é somente algo institucional, de igrejas, de religiões, é mais ampla e supõe uma reflexão sobre o humano. Uma teologia “profana” seria a reflexão sobre o humano a partir da sua dimensão espiritual e simbólica.

Este método permite encontrar o “Fio de Ariadne” da Modernidade na encarnação. A afirmação transformadora, que profana os mitos sagrados em geral é “Deus se fez homem”. Esta afirmação é uma aposta de fé que encontra formulação no cristianismo. Neste aspecto, o cristianismo é fonte da Modernidade.

No entanto, esta “transcendentalidade da vida real” é invertida em nova transcendência puramente metafísica, na releitura simbolizada em Agostinho de Hipona. O problema da divinização do humano assume novamente aspectos puramente transcendentais, como as lógicas do sagrado.

A Modernidade é referenciada nestes dois movimentos: na crítica mítica que permite a secularização, mas também no movimento de sua inversão que reproduz as lógicas sacrificiais do sagrado.

Portanto, a secularização realiza uma profunda e radical crítica do “religioso”, mas sem realizar a crítica da espiritualidade sagrada que o move. A Modernidade assume a crítica das religiões, sem modificar a sua “espiritualidade”, assumindo a mentalidade sacrificial da transcendentalidade, que resultará na força da ideia de progresso na perspectiva da razão utópica que deriva desta espiritualidade (HINKELAMMERT, 1988 e 2012).

4. Perspectivas a aprofundar

Em Hinkelammert, a racionalidade humana articula de forma complexa diversas de suas dimensões. A razão instrumental, característica da Modernidade, supõe uma razão utópica e uma razão mítica. Esta articulação seculariza o mundo das religiões, mas não abole a lógica do sagrado.

5 Em diálogo com Hinkelammert, Jung Mo Sung propõe a utilização do termo “Teologia Secular”, uma vez que a ideia de teologia profana supõe claro uma teologia sagrada, mas não rompe com a lógica do sagrado a qual o conceito de secular deveria fazer. É justamente a crítica da lógica do sagrado que permite elaborar um discernimento de mitos e símbolos de “modo secular”.

A dimensão sacrificial do sagrado está manifesta na estratégia de acumulação global de capital e se desenvolve até limites dificilmente concebíveis a pouco tempo atrás. Junto com esta estratégia, consolidam-se mecanismos de desumanização da sociedade e de destruição da natureza.

É a Modernidade *in extremis*, acompanhada de uma espiritualidade negadora da vida e do sujeito humano, sempre justificando a prevalência dos poderes sobre o humano, desenvolvendo uma intolerância radical (HINKELAMMERT, 2012).

Esta intolerância segue promovendo a emancipação de alguns pela submissão de outros (ou da natureza), com uma razão instrumental acríica e irracional, uma ciência prometéica, avançando a qualquer custo na edificação da utopia do fim das utopias. Seu resultado é o sacrifício de vidas humanas em nome deste projeto social da Modernidade.

Assim, nesta perspectiva da Teologia da Libertação, a tarefa da teologia “profana” está em compreender o papel da razão mítica da Modernidade, restaurando a integralidade da racionalidade humana, hoje reduzida a uma de suas dimensões que em nome de uma compreensão da secularização, nega (ou reduz) o valor da dimensão religiosa na vida humana.

Referências

- ANDRADE, L.M. *Religión sin redención*. México: Taberna, 2ª Ed., 2012.
- BENSAÏD, D. & LÖWY, M. *Marxismo, modernidade e utopia*. S. Paulo: Xamã, 2000.
- DESCARTES, Discurso sobre o Método. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- DUSSEL, E. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. In.: LANDER, E. (org). *A colonialidade do saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p.55-70.
- _____ *Política de la liberación*. Madrid: Trotta, 2007.
- HABERMAS, J. *Discurso Filosófico da Modernidade*. S. Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEGEL, G. *Princípios da Filosofia do Direito*. S.Paulo: Martins Fontes, 2ª Ed., 2003.
- HINKELAMMERT, F. *Crítica à razão utópica*. São Paulo: Paulus, 1988.
- _____ *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental*. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____ *Hacia una crítica de la razón mítica: El laberinto de la modernidade*. Materiales para discusión. La Paz: Driada, 2008.

_____ *Teología profana y pensamiento crítico: entrevistas à E. F. Nadal y G. D. Silnik*. Buenos Aires: CLACSO, 2012.

LENOIR, F. *Le Christ Philosophe*. Paris: Plon, 2007.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, (org). *A colonialidade do saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p.227-278.

SANTOS, B. S. *A Gramática do Tempo*. São Paulo: Cortez, 3ª Ed., 2010.

SEGUNDO, J. L. *O dogma que liberta*. São Paulo: Paulinas, 2ª Ed., 2000.

WEBER, M. *Economia y sociedad*. México: Fundo de Cultura Económica, 1997.

_____ *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. S. Paulo: Cia das Letras, 2005.

GT 2 Protestantismo

GT 2. Protestantismos

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

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

O lugar social da igreja: um estudo da relevância social de duas igrejas evangélicas históricas em dois bairros pobres do município de Macaé/RJ.

Leonardo Gonçalves de Alvarenga^{1*}
André Filipe Pereira Reid dos Santos^{✉*}

Resumo *O discurso cristão se apóia numa ideia da transformação, que começa no interior do sujeito e alcança toda a comunidade que o envolve. Apesar do aumento considerável do número de igrejas cristãs evangélicas no Brasil, o país continua (re)produzindo inúmeros problemas sociais. O objetivo deste artigo é avaliar a relação entre a presença da igreja evangélica em comunidades pobres e as mudanças sociais experimentadas por essas comunidades carentes. A pergunta que nos motivou a realizar essa pesquisa foi: qual será o impacto da igreja evangélica nos bairros pobres? Escolhemos dois bairros do município de Macaé/RJ, reconhecidamente dominados pelo tráfico e com enormes problemas sociais e duas igrejas de tradição batista, inseridas nesses bairros, para realização de trabalho de campo de observação participante, e entrevistas com residentes e com membros das igrejas escolhidas. O resultado aponta para uma falta de engajamento político do discurso cristão de matriz evangélica batista nos bairros analisados.*

Palavras-chave: *Religiosidade. Pobreza. Cristianismo. Violência.*

Introdução

Qual a explicação sociológica diante do considerável crescimento dos evangélicos apresentado pelos últimos censos, principalmente em bairros pobres tanto das grandes cidades quanto do interior, e simultaneamente a manutenção e proliferação dos problemas sociais que o Brasil já vem enfrentando de forma explícita e acentuada desde o século passado. Problemas como desigualdade social, corrupção, tráfico, violência e consumo ilegal de drogas fazem parte do mesmo cenário que abrigam igrejas evangélicas das mais variadas denominações. Muitas igrejas que compõe esse mundo paralelo da realidade social estão funcionando a anos nesses locais e não parece trazer tantas mudanças como prometem dos púlpitos a uma massa de fiéis em busca da solução das suas mazelas. Se

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

não são as igrejas que ameaçam as estruturas anômicas e muito menos essas estruturas ameaçam as igrejas, qual é então o lugar social das igrejas que pregam veementemente curas, milagres e mudanças? Existe algum impacto dessas comunidades religiosas e carismáticas sobre a realidade da qual fazem parte? À luz da sociologia geral levantaremos perguntas e possíveis respostas que servirão de avanço as pesquisas em torno desse assunto já iniciadas no Brasil. Além da pesquisa bibliográfica, a partir da sociologia weberiana, foi feita pesquisa de campo em dois bairros pobres e violentos da cidade de Macaé. Esta cidade tem uma taxa de 51 homicídios por 100 mil habitantes, a maior do estado do Rio de Janeiro. O resultado aponta para uma falta de engajamento político do discurso cristão de matriz evangélica batista nos bairros analisados. Todavia, a igreja apresenta outras formas de engajamento e exerce uma capacidade peculiar de mediação de conflitos.

1 Lutas políticas (por sobrevivência) em uma sociedade desigual.

Em uma sociedade desigual não se pode imaginar que a ordem social decorra da organização política da sociedade civil, como aparece na expressão germânica do pensamento político de Weber (1979), Elias (1993) e Habermas (1997), porque esta comunidade política sequer existe, já que a luta é ainda por reconhecimento da cidadania enquanto possibilidade reivindicativa frente ao Estado. Em uma sociedade desigual as lutas políticas não são travadas apenas na esfera do poder político, elas estão em todo lugar, pulverizadas, simbólicas. As demarcações identitárias e territoriais se confundem com a própria luta por sobrevivência travada pelos grupos sociais em um nível muito basilar de luta econômica, fazendo com que os atores políticos passem a lutar de forma muito egoística na esfera pública, que acaba se estendendo até os domínios do privado. Quer dizer, quando não se tem uma separação distintiva entre as atuações devidas ao Estado e à sociedade civil, como é típico das sociedades desiguais, o espaço público (espaço social da transformação política) e o espaço privado (espaço social de exercício da liberdade pactual) se sobrepõem, dando azo a lutas que podem ser lidas como políticas, embora frequentemente sejam percebidas como instintivas da condição de sobrevivência humana em uma realidade social em que o poder do dinheiro “flexibiliza” direitos fundamentais constitucionalmente estabelecidos, negando-os ou garantindo-os de acordo com a condição de classe dos atores políticos envolvidos. (CARVALHO, 2005, p.9) Em uma sociedade desigual, como a brasileira, a realidade se impõe ao direito e o nega veementemente, reafirmando as clássicas lições de Ehrlich. (1986)

Quando a desigualdade social é a barreira a ser vencida para efetivação do ideário democrático de tradição republicana, as manifestações políticas se deflagram

de forma muito sutil, simbolicamente. São depredações aos patrimônios públicos e privados, rompantes de violência explícita nas ruas, aumento do número de transgressões à ordem legislada, notícias de corrupção generalizada, enfim, são incrementos das percepções de que a sociedade está desgovernada, o que legitima o recrudescimento da atuação do poder público e justifica as políticas de gestão da miséria, que mascaram a manutenção da dominação econômica, da própria estrutura de classe. Nessa perspectiva, reforça-se o “manda quem pode, obedece quem tem juízo” emantem-se a desigualdade como nó górdio de uma sociedade que não experimenta o protagonismo político porque está constantemente bombardeada pelas ideologias da hipossuficiência política e do messianismo político, que se retroalimentam. Assim, quando a força da estrutura de classes se realiza de forma tão explícita e contundente, alimentando a expectativa social de um redentor político, um salvador da pátria que faça justiça, restaure a ordem social e restabeleça a paz, a própria desigualdade deixa de ser percebida como um problema. E se não se percebe a desigualdade como um problema social fica mais difícil transformar politicamente essa realidade. (SCALON, 2006, p.17-36)

Ter a condição de enxergar um fenômeno social como uma construção social complexa (realizado, portanto, pela própria sociedade a partir de uma multiplicidade de fatores causais) e histórica (produzido em contexto histórico específico) é fundamental para se pensar caminhos possíveis para a efetivação dos direitos fundamentais de modo democrático, e para reduzir o poder social dos discursos salvacionistas/oportunistas. (CARVALHO, 2005, p. 11-12) Isso significa que não se poderia exigir um maior protagonismo político da sociedade brasileira e uma diminuição da força dos discursos políticos messiânicos sem que a própria sociedade fosse levada a perceber a desigualdade social como um problema anterior à apatia política. Em outras palavras, se a sociedade civil brasileira não vê a desigualdade como um problema, como (e por que) ela se indignaria com a realidade vivida, como se politizariam as práticas sociais cotidianas e se reduziriam as desigualdades e as apatias? (SCALON, 2006, p.34) O processo histórico brasileiro está repleto de evidências factuais de que a propalada apatia política da sociedade é uma ideologia que convém à manutenção a) do *status quo* político e b) das desigualdades sociais (e seus efeitos) como elemento constitutivo/norteador da própria gestão política, bem como das pautas eleitorais. (MARTINS, 1983, p.21; CARVALHO, 1987, p.77) Sem desigualdades não se justifica o governo da miséria, com todos os recursos públicos cabíveis, e o atendimento aos interesses políticos das classes mais abastadas, com todos os recursos públicos disponíveis.

A sociedade brasileira tem o sexto maior Produto Interno Bruto (PIB) do mundo, o que demonstra que é uma sociedade rica, e, no entanto, tem um

dos maiores índices de desigualdade social, que é proveniente de um mecanismo histórico de concentração de rendas, de má distribuição da riqueza produzida. Portanto, a sociedade brasileira não deve ser vista como uma sociedade pobre, mas como uma sociedade “de pobres”.(BARROS; HENRIQUES; MENDONÇA, 2000, p.124) Em um cenário de desigualdades sociais tão drásticas, o fenômeno religioso também pode ser lido como um fenômeno político de sobrevivência em uma ordem social injusta, por adesão ou rejeição ao governo instituído na realidade local.No Brasil, determinados grupos religiosos experimentam um crescimento de influência e poderentre (e sobre) as classes pobres, como acontece com os cristãos evangélicos em geral e, mais especificamente, com a terceira onda do movimento pentecostal, o neopentecostalismo. (FREESTON, 1994, p.26)

2 A religião enquanto mediadora ou legitimadora de conflitos

Essa penetração dos grupos religiosos evangélicos entre os pobresfaz com que asagregaçõesreligiosas atuem como mediadoras entre o desamparo social produzido pelas desigualdades e o protagonismo político requerido da sociedade, transformando a ordem religiosa também em uma ordem política, ora para o bem da própria atividade religiosa, ora para seu próprio prejuízo. As igrejas evangélicas no Brasil estão presentes até em lugares em que o Estado não está. E se isso pode apresentar um caráter positivo para as religiões evangélicas, que aparece como destemida e ousada, terá também um efeito sobre o discurso do púlpito, fazendo com que a pregação possa assumir um tom mais resignado/pragmático em relação à realidade social das comunidades pobres em meio a uma sociedade de consumo.

Se a expansão das agremiações religiosas evangélicas está atrelada a determinados segmentos da estrutura social desigual em que vivem os brasileiros, isso indica a presença da desigualdade social e estigmatiza esses grupos religiosos. Um efeito da expansão dos grupos evangélicos neopentecostais entre os grupos pobres é a marcação de sua expressão religiosa como religião “de pobre”. Mas podemos ver também o aumento da adesão a esses grupos religiosos como expressão de um engajamento político entre os iguais, de uma identidade de classe,que se apresenta também como identidade ideológica entre os pobres para enfrentamentodas durezas de uma vida em meio a tanta desigualdade, como será visto também no samba, nofunk e no *hip-hop* como expressão artística “de pobre”, e no futebol e no boxe, com relação aos esportes. Todas essas produções sociais ressaltadas aqui (neopentecostalismo, samba, *funk*, *hip-hop*, futebol e boxe) são expressões políticas na medida em que conseguem organizar/aproximar os oprimidos sociais, as vítimas da desigualdade, que se tornam seus próprios algozes quando recebem

outra instituição que tem se mostradopresente (e forte) nas periferiasdas cidades brasileiras, e que tem marcado as relações sociais nas comunidades carentes: o tráfico.

Se o neopentecostalismo adota uma prática religiosa sincrética, misturando e re-significando práticas tradicionais da umbanda e do candomblé (como as incorporações de entidades, em uma espécie de transe mental-corporal, ou as consultas oraculares) com práticas tradicionais das religiões orientais, que também estão presentes no cristianismo católico (como penitências e meditações), também adota um discurso contextualizado e pragmático de centralidade na fé individual e nas necessidades materiais normais de uma sociedade de consumo, a serem satisfeitas com planos de ação estratégica, em uma espécie de “empreendedorismo da fé”, incorporando em parte o discurso psicanalítico e de autoajuda. Os grupos neopentecostais são uma síntese interessante entre o êxtase espiritual experimentado no samba, no *funk* e no *hip-hop*, como expressões artísticas; a *extenuação* física das práticas esportivas do futebol e do boxe; e a *espetacularização* típica da sociedade de consumo. Mas é muito provável que o neopentecostalismo não seja um fenômeno social autônomo, provavelmente esse movimento das igrejas evangélicas brasileiras já seja um efeito da necessidade de uma igreja mais próxima da realidade social dos excluídos. É que a desigualdade social histórica da sociedade brasileira cria as condições propícias para o desenvolvimento de religiões sincréticas e próximas da realidade social, o que fica evidente com certa padronização perceptível entre as igrejas evangélicas inseridas no contexto das comunidades pobres: frequentemente só se distingue os diferentes tipos de igrejas evangélicas plantadas em favelas por seus letreiros, porque os cultos às vezes são muito semelhantes, o que não esconde os conflitos entre os diferentes grupos evangélicos por acúmulo de capitais simbólicos, como se mostrará à frente, na apresentação do estudo de casos.

3 Pobreza, religiosidade e tráfico de drogas.

Se a pobreza é uma condição importante para compreensão da expansão da religiosidade em uma sociedade desigual como o Brasil, não se pode descuidar também de analisar o papel da sociedade de consumo nesse contexto. Vive-se hoje sob a égide do consumo desenfreado de signos, que vão da liberdade à segurança, passando pela nostalgia e a paixão, entre outros. Tudo é anunciado, tudo é negociado, tudo é consumido!(BAUDRILLARD, 2011, p.61) E todo esse apelo chega indistintamente para todos os grupos sociais que compõem a estrutura social brasileira, embora nem todos possam consumir os mesmos produtos, já que nem todos dispõem de meios (recursos) suficientes para fazer parte da sociedade de consumo. (MERTON, 1970, p.90)

Em uma sociedade desigual, o tráfico surge como uma alternativa de renda importante para redefinição do sujeito político em sujeito consumidor, já que ele está excluído dos espaços tradicionais em que são tomadas as decisões políticas. Se lhe é negada a condição da cidadania, ele se utiliza da lógica do consumo como forma de distinção social, para “ser gente”. (SOUZA, 2006,p.76) E aí, para ser reconhecido como consumidor, vale tudo, inclusive engajar-se no movimento do tráfico. Quer dizer, o tráfico não chega a ser uma ameaça total aos membros da comunidade pobre, não é uma ameaça maior do que a ausência do Estado e a não efetivação de seus direitos fundamentais. Pelo contrário, frequentemente o tráfico ocupa o lugar do Estado, atuando de forma a recompensar a comunidade carente, na mesma lógica do Estado de Bem Estar Social, só que de forma ilegal (embora legitimado pela própria comunidade local).

Para Bourdieu (2004), as relações sociais são assemelhadas a campos de forças, havendo interações de forças entre os campos e entre as pessoas inseridas em cada campo. A sociedade pra Bourdieu é conflituosa, competitiva. Há conflitos entre indivíduos e entre grupos, mas os conflitos tendem ao equilíbrio. Essa concorrência nos (e entre os) campos é por acúmulo de capitais simbólicos apropriados a cada campo. No caso específico do que estamos falando, há concorrências das igrejas evangélicas com igrejas de outras denominações religiosas; e concorrências das igrejas evangélicas com outras instituições sociais, como o tráfico e/ou o Estado, por exemplo. E toda essa concorrência seria por um acúmulo de poder (capital) suficiente para que a igreja evangélica se apresente como instituição legitimada a advogar os interesses das classes pobres que moram em bairros dominados pelo tráfico, fazendo às vezes do poder público na comunidade local, e concorrendo com o próprio tráfico pelo monopólio de realização da justiça.

O problema é que a inserção das igrejas evangélicas no interior das comunidades pobres faz com que os membros das agremiações religiosas não consigam escapar à incorporação da cultura (*habitus*) de classe daqueles que residem ali, fazendo com que o *ethos* compartilhado na igreja não difira muito de outras práticas produzidas ali no bairro, frequentemente, nem mesmo do *ethos* do tráfico. É que para Bourdieu (2004), o *habitus*, enquanto incorporação das regras sociais, das práticas compartilhadas pelos membros dos campos (dos grupos sociais), atua de forma muito estruturante sobre o indivíduo, construindo sua visão de mundo (cosmologia). Assim, embora os indivíduos possam mudar o *habitus* de classe, Bourdieu chama atenção para as dificuldades que enfrentarão para isso, enfatizando uma análise geral dos processos de mudanças e permanências culturais. Quer dizer, embora ele saiba que o *habitus* pode ser modificado, não dá muita ênfase a isso, por perceber que as relações sociais estão postas para preservação do *habitus* dominante, fazendo do indivíduo um verdadeiro herói na tentativa de transformação da cultura do grupo ou da classe.

Com essas três noções bourdieuanas (campo, capital e *habitus*), é possível compreender os conflitos e as concorrências religiosas que ocorrem no interior dos campos social, político e econômico dos bairros pobres como lutas por capital simbólico, lutas pelo poder de realizar a justiça na comunidade local ou de se estabelecer como instituição privilegiada na economia das trocas simbólicas do bairro. O exercício dessas lutas, e mais, a vitória no campo de batalhas simbólicas que se travam nos bairros pobres, vai depender intrinsecamente da produção e reprodução de um *habitus* de classe que aproxime os iguais, os pobres, e que irá fazer com que as diferentes agremiações religiosas ali encontradas não se distingam tanto em suas práticas. E nem se diferenciem tanto das práticas de outras instituições, como as do próprio tráfico. Os discursos evangélicos encontrados nas comunidades pobres não podem fugir muito das condições cognitivas da própria comunidade, dando um caráter um tanto quanto homogêneo às agremiações religiosas, que vão, em geral, apelar para os três E: êxtase, *extenuação* e *espetacularização*. Isso faz com que o discurso religioso encontrado nas comunidades pobres de uma sociedade desigual tenha que assumir um caráter individualista e místico para tentar ensinar ao seu público o que parece não ter explicação: a própria desigualdade social. A igreja evangélica, como parte integrante da sociedade brasileira, também aprende (e ensina) a sobreviver no cenário de desigualdade em que vive. E aprende em meio aos conflitos por capitais econômico, político, social, religioso.

4 Estudo de caso com igrejas inseridas em bairros pobres dominados por facções criminosas em Macaé/RJ

Falou-se tanto nos grupos neopentecostais até agora porque é hoje o grupo religioso dentro dos bairros macaenses que foram escolhidos para esse estudo. E exatamente por isso que optou-se por estudar as religiões evangélicas consideradas históricas (e tradicionais) dentre desses espaços sociais. Seguindo lição de Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni (1960), que estudaram a colonização negra em Santa Catarina para compreender melhor o racismo, optou-se por estudar agremiações evangélicas consideradas tradicionais para tentar compreender melhor esse movimento de avanço dos evangélicos neopentecostais nos bairros pobres e como os evangélicos tradicionais lidam com essa concorrência.

Para isso, foi feito trabalho de campo de observação participante com leituras interpretativistas (GEERTZ, 2008) dos diálogos estabelecidos com os membros das agremiações religiosas escolhidas, bem como com seus sacerdotes. Foram acompanhados os cultos realizados em duas igrejas de tradição batista, que é considerada uma denominação protestante (evangélica) histórica e de cultos

considerados menos efusivos e, portanto, mais “conservadores” em suas liturgias, no sentido de que há menos apelos ao êxtase espiritual. No entanto, mesmo os batistas estão fortemente impregnados pela expectativa da comunidade local de que os cultos sejam “espetaculares”, “avivados”, conforme afirmou o pastor de uma das igrejas.

Todas as análises pretendem compreender os conflitos entre grupos religiosos; entre grupos religiosos e grupos sociais; e entre indivíduos de determinado grupo social (religioso ou não), seguindo orientação da teoria de Pierre Bourdieu (2004), que trabalha os indivíduos como estando inseridos no interior dos diferentes campos sociais, sempre em relações conflituosas, de concorrências. Assim não se terá a atividade religiosa como sagrada, mesmo sem se descurar da fé dos membros das agremiações estudadas. No entanto, ao tomar grupos religiosos como objetos de análises científicas (sociológicas e antropológicas), precisa-se realizar o estranhamento necessário do objeto, trata-lo com todo desencantamento necessário a uma análise compreensiva da realidade, mas sempre tomando o cuidado de não confundir a análise científica da atividade religiosa com banalização da fé, o que seria um etnocentrismo, pecado capital de uma análise antropológica relativista.

Para tentar dar ao leitor do artigo a impressão que se teve durante a realização do trabalho de campo, o texto a partir de agora será construído na primeira pessoa do plural. Para evitar identificação dos depoentes, chamaremos os dois bairros de “x” e “y”, mantendo também o anonimato das informações prestadas sempre que possível. Fomos ao bairro “x” para conhecer a realidade de uma igreja batista, que há 28 anos foi organizada nesse lugar. Mesmo acompanhado de um nativo, hesitamos em alguns momentos por causa das primeiras impressões. O acesso ao bairro aconteceu pela rua principal. Uma rua estreita, pleno domingo, muito movimento de pessoas e carros, que tinham que desviar constantemente um do outro para evitar atropelamento. Além do trânsito intenso, os comércios da região estavam praticamente todos de portas abertas, mostrando o quanto o bairro “x” tem seu próprio funcionamento. Confirmando desde então a teoria de Bordieu, dos indivíduos como estando inseridos no interior dos diferentes campos sociais, sempre em relações conflituosas, de concorrências.

A primeira visita foi como observador participante. Com bíblia na mão e roupa básica, buscamos nos identificar com os moradores e membros da igreja. Ao chegarmos à igreja, de pé, identificamos a presença de outro pastor, que dava palestra para adolescentes e jovens no templo. Era um pastor de classe média alta, que pastoreia a mesma faixa-etária do seu público alvo naquele momento, uma igreja localizada em um bairro nobre da cidade de Macaé. Depois de acompanharmos o nativo em seu reencontro com velhos conhecidos no estacionamento da igreja e ouvirmos de um dos membros fundadores que os jovens careciam muito de uma atenção especial, devido ao forte apelo do contexto local que ele preferiu não entrar

em detalhes, nos dirigimos ao templo para participar da palestra. Sentamos no último banco e começamos anotando o conteúdo da palestra para saber se havia alguma conexão com os problemas sociais enfrentados pelos jovens. O tema proposto pela liderança dos adolescentes e jovens da igreja local ao palestrante foi “*Conectados com Jesus*”. O problema social parecia menos importante que o problema individual, como do uso irregular da internet para pornografia. O conteúdo da palestra versava sobre a relação de adolescentes e jovens com a mídia, o materialismo e as roupas (esta última relacionada especificamente às meninas), marcando novamente o conflito a la Bordieu. O público acompanhava com atenção e não aparentava nenhuma discordância com o que o pastor falava. O pastor tinha uma linguagem clara e específica para adolescentes e jovens. Algo que chamou nossa atenção foi que enquanto falava contra o materialismo e o desejo de obter bens materiais, algo muito comum na sociedade de consumo exibia sua bíblia e esboço eletrônico embutidos em um Ipad de última linha. No final da palestra o pastor palestrante sugeriu a todos que lessem um livro intitulado “Mundanismo”, do autor C. J. Mahaney, editora tempo de colheita. Livro que tem servido de apoio em seu exercício pastoral. Embora houvesse uma atenção do público e sinais de identificação com o tema (como balançar a cabeça em sinal de positivo), o problema social era engolido pelo discurso individualista. O que estava em jogo era a santificação do jovem perante um mundo comprometido com o pecado. Outro dado interessante, que observamos no culto, era o conteúdo dos cânticos. Anotamos a letra de uma das canções: *Sai da Tua Tenda / As promessas do pai vão se cumprir na tua vida / Não importa o que a realidade diz / Viverás o melhor de Deus que está por vir. / E serás uma grande nação / Abençoado por onde quer que for / Tua família prosperarei / Conta se pode as estrelas do céu / Assim será tua descendência. / (Coro) Levanta / Sai da tua tenda / Busca o milagre que tens / Reservado pra ti, / E verás que eu Sou o que Sou / Filho meu.* Mais uma vez era o indivíduo o foco em detrimento da realidade social vigente. A mensagem pregada foi trazida também pelo mesmo pastor que trouxe a palestra antes do culto. O tema do sermão foi “Conduzidos pelo Espírito”. Os textos bíblicos que serviram de base foram: Ezequiel 36.27 e Gênesis 37-50. Depois de dizer que o espírito de Deus está em todo aquele que crê e que isso era um grande privilégio lançou aos fiéis uma pergunta: O que acontece com alguém que é conduzido pelo Espírito Santo? A resposta a essa pergunta foi pautada na história da personagem bíblica de Gênesis, José. Para o pastor, o homem conduzido pelo Espírito Santo apresenta quatro características: não é perfeito; lida com as adversidades; luta contra o pecado (individual); perdoa pecados “imperdoáveis”. O primeiro contato como observador participante trouxe a impressão de que há um distanciamento considerável entre o problema social (que será exposto mais a frente) e o discurso da igreja.

Três dias depois voltamos ao local, novamente acompanhado pelo nativo, mas dessa vez era noite e fomos de carro. Assim que chegamos, ficamos no portão da igreja esperando pelo pastor, sem saber se ele vinha ou não. Encontramos com um membro fundador, o mesmo que falou do problema que os jovens enfrentavam, no primeiro contato. Foi interessante, pois ele vinha carregando um vaso sanitário, seguido de um senhor de idade, morador do bairro. Ele havia feito um orçamento desse material na cidade e o valor estava muito alto. Já no bairro ele encontrou por um valor praticamente simbólico. Nesse momento nos perguntamos de onde poderia ter vindo o material e porque conseguiu um preço tão abaixo do mercado. O pastor estava a caminho. Assim que chegou, como já nos conhecia desde o primeiro contato e nativo há bastante tempo, veio nos cumprimentar. Dissemos a ele que queríamos conversar, mas não queríamos atrapalhar sua programação, pois faltavam 25 minutos para começar o culto. Contudo, ele fez questão de dar 10 minutos para conversarmos. Dissemos que éramos pesquisadores e queríamos saber a realidade do bairro e da igreja e os problemas que ambos enfrentavam. Perguntamos se poderíamos entrevistá-lo. Ele disse que sim. O pastor foi criado no bairro desde criança, quando veio de uma grande metrópole para morar em Macaé e como disse, conhecia o bairro como “a palma da sua mão”. Também foi o primeiro pastor ordenado pela igreja. A entrevista terá que ser bem resumida, pelo pouco espaço que temos. Ao todo a entrevista durou aproximadamente 20 minutos, somado os dois tempos, antes e depois do culto.

Quando perguntado sobre a realidade do bairro, começou falando sobre gravidez precoce de meninas que tem sua primeira relação sexual antes de 11 anos e engravidam aos 14, o que parece normal aos olhos delas e motivo de felicidade. Ele presenciou o caso quando chamado para confortar uma irmã da igreja que havia perdido seu neném. Além disso, falou que o bairro tem o comando de uma facção chamada A.D.A (Amigos dos Amigos), que tinha mais força por causa das armas: “eram 12 fuzis para uma população de 22 mil pessoas”. O consumo de cocaína também é um problema que afeta muitos, “difícil é saber quem não cheira”, disse. Outra situação comum é o “se dar bem em tudo”, como “não devolver troco”, “gatinho de luz”. Os próprios membros da igreja são coniventes e participam, segundo o pastor, porque “se acostumaram com a cultura” local. Esses dados vão ao encontro do conceito de *habitus* (Bordieu) em que os membros das agremiações religiosas não conseguem escapar à incorporação da cultura (*habitus*) de classe daqueles que residem ali. Perguntado sobre os homicídios ele disse que acontecem com frequência, mas atualmente não são mais contabilizados. Antes matavam e deixavam o corpo na rua, mas depois que criaram um cemitério clandestino não existe mais controle. “Quem mata é o tráfico de drogas”. Os homicídios acontecem dentro do grupo ou quando alguém de outro grupo ou facção rival aparece. Ainda falando sobre homicídios, o

pastor disse que as UPP's deram certo por um ano, mas com a corrupção da polícia, o tráfico foi fortalecido e mais assassinatos ocorreram. Principalmente por causa de roubo, assalto e prestação de contas. Para o pastor, o problema principal é o tráfico de drogas. A prostituição também foi apontada como um problema, “rola muita prostituição”. O bairro é o segundo maior índice de AIDS da cidade de Macaé. Por fim, perguntei sobre o poder público e o que tem feito. “Muito pouco”, “fazem muito pouco”, disse o pastor. Porque de certa forma o poder público encontra dificuldade em fazer “por causa da mente das pessoas”. Segundo o pastor as pessoas querem tirar proveito da política ao invés de lutar por uma transformação social. Neste caso, falta também a tomada de consciência, ou seja, enquanto essas pessoas não verem como um problema o tráfico e seu *ethos*, não haverá também busca de transformação.

Doseu ponto de vista, o bairro “x” não experimentará nenhuma revolução social, porque precisa mesmo é de uma “revolução espiritual”. O problema está no pecado. Para o pastor “a maior luta é orar pra que essa cultura maligna saia da mente desse povo”. Aqui entra a grande eficácia da legitimação religiosa, que funda na realidade transcendente as precárias construções da realidade humanamente construída. Com base nesta relação instaurada, a religião acaba servindo para manter a realidade do mundo socialmente construído. Trata-se para Berger de um processo de alienação, na medida em que as instituições humanas acabam ganhando com a religião um *status* ontológico de validade suprema. Em razão desta operação, o indivíduo “ ‘esquece’ que este mundo foi e continua a ser co-produzido por ele (BERGER, 1985, p. 97).

A intervenção da igreja acontece através de assistencialismos, como “pagar uma conta de luz atrasada” de alguém que está sem dinheiro, “comprar um copo de liquidificador” para uma senhora que tinha necessidade, oferecer pedreiros para “colocar janela” na casa dos moradores que não tinham condições, dar remédios. A igreja batista está entre 71 outras igrejas evangélicas no bairro. Em matéria de religião, “quem manda são as igrejas evangélicas”, disse. Segundo o pastor, não “dá para entender porque o bairro continua do jeito que tá”. Uma outra forma da igreja intervir é através dos cultos “avivados” e oportunidades para formação grupos de pagode, de funk e de rock gospel dentro da igreja.

Em relação ao bairro “y” foi feito um contato com a comunidade, cujo pastor se mostra bem resistente aos “avivamentos”. Mas não negou a predominância e preferência da população pelo pentecostalismo. Era final de tarde quando estivemos na igreja. A entrevista foi mais informal, em forma de conversa, que se deu enquanto caminhávamos pelas ruas pouco iluminadas e estreitas do bairro. Ele está a 10 anos pastoreando a igreja batista no bairro “y”. Os problemas são muito semelhantes aos do bairro “x”, inclusive o comando de tráfico é o mesmo. A população é um pouco maior, de aproximadamente 30 mil pessoas. A igreja tem 140 membros. Com uma

entrada mensal de R\$ 10.000,00. Recentemente a igreja adquiriu um terreno vizinho, contra a vontade de um grupo significativo da membresia, culminando na saída dessas pessoas. Segundo o pastor a visão para compra do terreno era de Deus. O valor do terreno foi de R\$ 80.000,00. A igreja não tinha condições, mas ele contou com amigos que não são pastores e “que não fazem a menor questão de receberem votos dele”, além disso, são espíritas e tem até macumbeiros. Para o pastor o terreno será útil para construir um galpão de atendimento para alugar para prefeitura. Perguntado sobre a relação da igreja com o tráfico, disse que “não adianta concorrer com eles”, principalmente quando tem uma data especial e tem crianças envolvidas. Na Páscoa, enquanto a igreja faz lembrancinhas, lá no colégio eles só têm “ovos gigantes”, das melhores marcas. “Então, a igreja faz em outra data”. Ao ser indagado sobre alguma proposta do tráfico para ajudar a igreja, disse que já teve, mas sempre disse não.

Conclusão

Ao longo do texto foram abordadas teorias sociológicas weberianas, ressaltando, sobretudo a questão econômica que resulta numa sociedade desigual e conflituosa. O que advém dessa realidade são as lutas por sobrevivência. Como visto, nesse cenário de desigualdades sociais, o fenômeno religioso pode ser considerado entre outros como um fenômeno também político de sobrevivência em uma ordem social injusta, por adesão ou rejeição ao governo instituído na realidade local.

Os grupos religiosos experimentaram no Brasil um crescimento significativo entre as classes pobres, com destaque maior para o segmento neopentecostal. A facilidade que esses grupos têm para entrar onde nem o governo consegue, chama a atenção para sua capacidade de mediação e legitimação. Arelada a segmentos determinados da estrutura desigual na sociedade, as agremiações religiosas trazem a tona não só a desigualdade como também estigmatiza esses grupos, como grupo de “pobres”.

Pesquisar as igrejas batistas, reconhecida como histórica e tradicional, mostrou como o espírito de concorrência move cenários aparentemente estabelecidos/sólidos e desenvolvem ambientes mais flexíveis em busca de sobrevivência e luta por solução de problemas comuns. Mesmo com a falta de engajamento político, no sentido de transformação social, essas comunidades, como parte da sociedade brasileira, também aprendem e ensinam a sobreviver no cenário de desigualdade em que vive. E aprende em meio aos conflitos por capitais econômico, político, social, religioso.

Referências

BARROS, Ricardo Paes de, HENRIQUES, Ricardo e MENDONÇA, Rosane. Desigualdade e pobreza no Brasil: retrato de uma estabilidade inaceitável. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. [online]. Fevereiro 2000, v. 15, n.42 [citado 24 Fevereiro 2014], p.123-142. Disponível na WorldWide Web: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092000000100009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 26 de jun, 2014.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70 LDA, 2011.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 7.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octavio. **Cor e Mobilidade Social em Florianópolis**: Aspectos das Relações entre Negros e Brancos numa Comunidade do Brasil Meridional. São Paulo, Companhia Editora Nacional (Coleção *Brasiliana*, vol. 307).

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

EHRlich, Eugen. **Fundamentos da sociologia do direito**. Brasília: Universidade de Brasília, 1986.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. v. 2.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. ANTONIAZZI, Alberto (et al.). **Nem anjos nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1994.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARTINS, José de Souza. Os camponeses e a política no Brasil. **Os camponeses e a política no Brasil**: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

MERTON, Robert K. **Sociologia: teoria e estrutura**. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

SCALON, Celi. O que os brasileiros pensam das desigualdades sociais? **Imagens da Desigualdade**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

SOUZA, Jessé. **Modernização periférica e naturalização da desigualdade: o caso brasileiro**. In: SCALON, Celi (org.). *Imagens da desigualdade*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ/UCAM, 2004, pp.75-113. SCALON, Celi. (org.) **Imagens da Desigualdade**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 197

A cura encantada: a cosmovisão e teologia(s) da IURD e suas ressonâncias sobre a obtenção de curas

Samuel Marques Campos¹

Resumo A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) é conhecida pela sua ênfase na prosperidade financeira e no exorcismo em seus rituais. No entanto, observamos que as curas, sejam físicas ou espirituais, também são destacadas. Por isso, esta comunicação analisa a cosmovisão e as teologias observadas em rituais de cura do “cenáculo do Espírito Santo”, templo central da IURD de Belém-PA. Para realizar tal tarefa lançamos mão de pesquisa bibliográfica, observações participantes e entrevistas com fieis da igreja. Como as curas empreendidas tem relação estreita com práticas mágicas, trabalhamos com categorias da magia fornecidas por Marcel Mauss e Sir James Frazer. Também lançamos mão de autores como Mauss, Lévi-Stauss, MacRAE, Maués e Wawzyniak, pois estes destacam a importância das cosmovisões sobre doenças e curas em diversas comunidades e, à luz das descrições realizadas por eles, trabalhamos as concepções sobre doenças e cura da IURD. As observações que fizemos estão ancoradas nas contribuições de Malinowski, Geertz e, especialmente, nos estudos de Roberto Cardoso de Oliveira. Observamos rituais da “Sessão de Limpeza Espiritual”, nas terças-feiras, verificando os relatos sobre os tipos de doenças e as formas de curas, considerando, para isso, depoimentos (testemunhos), pregações da liderança e outros aspectos observados durante a pesquisa de campo. Como complementação às observações, entrevistamos fieis da IURD para maiores esclarecimentos sobre as observações empreendidas.

Palavras-chave: IURD, teologias, cosmovisão, cura, magia.

Introdução

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) é conhecida pela sua ênfase na prosperidade financeira e na sua vocação bélica contra as forças do mal, em seus rituais de exorcismo. No entanto, observamos que as curas, sejam físicas ou espirituais, também são destacadas. Por isso, esta comunicação analisa a cosmovisão e as teologias observadas em rituais de cura, nos dias de terça-feira, do “cenáculo do Espírito Santo”, templo central da IURD de Belém-PA.

¹ É especialista em Ciências da Religião pela Faculdade Teológica Batista Equatorial (FATEBE, 2012), mestre em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (2014) e atualmente é doutorando em Ciências Sociais, ênfase em Antropologia, pela Universidade Federal do Pará. É Docente Acadêmico e Coordenador de Extensão da FATEBE. E-mail: samcampos81@gmail.com.

Para realizar tal tarefa lançamos mão de pesquisa bibliográfica, observações participantes e entrevistas com fieis da igreja. Como as curas empreendidas tem relação estreita com práticas mágicas, trabalhamos com categorias da magia fornecidas por Marcel Mauss (2003) e Sir James Frazer (1982). Também lançamos mão de autores como Mauss (1974), Lévi-Stauss (1970), MacRAE (1992), Maués (1990) e Wawzyniak (2012), pois estes destacam a importância das cosmovisões sobre doenças e curas em diversas comunidades e, à luz das descrições realizadas por eles, trabalhamos as concepções sobre doenças e cura da IURD.

Este texto está organizado em duas principais partes. Primeiramente trabalharemos de forma geral as teologias trabalhadas pela IURD e sua cosmovisão peculiar. Na segunda parte trabalhamos aspectos peculiares dos rituais de cura da IURD, levando-se em consideração elementos mágicos na obtenção da cura.

1 Teologias e cosmovisões iurdianas

As ênfases teológicas iurdianas que destacamos e que podem nos ajudar a compreender melhor esse movimento são: o povo de Deus tem de viver em Batalha Espiritual, pois o mundo é habitado por seres malignos; a vida do cristão é medida pelo sacrifício; a plenitude da vida cristã está na vida de saúde e sucesso permanente; e uma visão escatológica presente e imanente.

1.10 mundo encantado iurdiano: Batalha espiritual contra os demônio

A IURD mesmo tendo surgido no final da década de 1970, aderiu, na informação de Mariano (2010, p. 137) “no início dos anos 90, [a] novas concepções de guerra espiritual”. Esta doutrina conhecida como “Batalha Espiritual” ou “Teologia do Domínio”, surgiu nos EUA nos anos 1980 e está relacionada a “tudo o que se refere à luta dos cristãos contra o Diabo”.

Essa concepção adentrou na visão iurdiana e tem relação com sua concepção quanto à origem de problemas como as doenças, problemas financeiros, falta de sorte no amor etc. e propõe suas causas e forma de combate. Para Edir Macedo (2012, p. 124) as doenças, por exemplo, têm origem demoníaca. Mesmo que “[...] nem todas sejam provenientes de possessão demoníaca, convém lembrar que elas não são de Deus”.² Ele acrescenta que “tudo o que existe de ruim neste mundo tem sua origem em Satanás e seus demônios” (MACEDO, 2012, p. 123). É por isso que, na visão macediana, “os hospitais vivem lotados, os cárceres apinhados, os manicômios

² Utilizamos neste artigo o vocábulo “possessão” e expressões equivalentes como significando a entrada de uma entidade, que na cosmovisão da IURD, sempre se refere a demônios, mesmo que se apresente com nomes de divindades de outras religiões.

cheios e a miséria, a dor e o caos pairam sobre a face da Terra”.

Assim, o mundo é habitado por seres malignos chamados de demônios. Mariano (2010, p. 113) destaca que para os neopentecostais, “o que se passa no ‘mundo material’ decorre da guerra travada entre as forças divina e demoníaca no ‘mundo espiritual’”. Comentando o texto bíblico de Efésios 6.12³ Macedo (s.d., p. 121) ressalta que “o apóstolo Paulo compreendia muito bem a tarefa da igreja e focaliza a intensidade do combate para o que o soldado cristão deve ter a preparação e a força necessárias. A luta contra o mal, assim sendo, deve ser vista como uma batalha séria, e nada fácil”. Isto significa que, se os demônios são os culpados pelos males neste mundo, o crente deve aprender a lutar contra tais entidades.

Os demônios “são espíritos sem corpos, anjos decaídos, rebeldes, que atuam na humanidade desde o princípio, com a finalidade de destruí-la e afastá-la de Deus” (MACEDO, 2012, p. 20). Seguindo a tradição cristã conservadora de interpretação de textos bíblicos do Primeiro Testamento, como Isaías 14.12-15 e Ezequiel 28, Macedo acredita que Lúcifer era um anjo de Deus, mas ele se rebelou querendo ser igual ao Criador. Vários anjos o seguiram e, por isso, eles foram expulsos do céu e transformaram-se em demônios. Atualmente eles vivem errantes e são inimigos de Deus querendo enganar e destruir os seres humanos.

Para de alguma forma afetar a Deus, esses espíritos atingem as pessoas através de doenças, misérias, desastres financeiros e fazendo-se de entidades enganadoras que, na visão iurdiana, se manifestam, por exemplo, em religiões afro-brasileiras e espíritas. A propósito, falando das divindades das religiões afros, Macedo (2012, p. 23) informa que os exus, orixás, caboclos, preto-velhos e guias são, na verdade, “espíritos malignos sem corpo, ansiando por achar um meio para se expressarem neste mundo, não podendo fazê-lo antes de possuírem um corpo”.

Os demônios precisam de um corpo para se manifestar, pois eles “[...] não têm corpo, tamanho ou sexo, entretanto, se alojam em um corpo humano e ali fazem miséria” (MACEDO, 2012, p. 63). Para Macedo, as forças demoníacas agem até nos micro-organismos:

Toda doença tem uma vida; isto é, algo que a faz aumentar e continuar a sobreviver [...] [a] doença é provocada por um micro-organismo, que só é visto por intermédio do microscópio, mas está vivo. Há uma força que o faz viver e essa força tem vida. É o espírito de enfermidade. Quando se toma um remédio eficaz, ele morre; o espírito de enfermidade deixa o corpo daquele micro-organismo germe e a doença, naturalmente, acaba (MACEDO, 2012, p. 79).

Isto significa que os demônios são os responsáveis pelas doenças e eles precisam de um corpo para se manifestar. Como em todas as doenças, eles se

3 O texto de Efésios 6.12 diz: “pois a nossa luta não é contra seres humanos, mas contra os poderes e autoridades, contra os dominadores deste mundo de trevas, contra as forças espirituais do mal nas regiões celestiais.”

apossam de germes para manifestar a doença. “Quando um remédio mata o germe que causa a enfermidade, o corpo [em que residia o germe] morre e o seu espírito [de enfermidade] o deixa, ficando a pessoa curada” (MACEDO, 2012, p. 79).

De acordo com Mafra (2002, p. 217), levando-se em consideração o “referencial cosmológico [da IURD], o culto é uma aula de enfrentamento pontual do demônio”. Os espíritos malignos podem lançar males sobre as pessoas através de refeições enfeitadas, uma palavra de maldição rogada por um inimigo etc. Como os demônios são a causa de todos os males e doenças, é necessário expulsá-los para que a doença, seja física ou espiritual, saia e ocorra a cura.

Essa cura é imediata através da libertação que consiste em participar dos cultos iurdianos de libertação em que o pastor, o “homem de Deus”, faz orações “em nome de Jesus”. Desta forma, “quando [o demônio] é expulso da vida dessa pessoa, com a libertação, a cura é instantânea” (MACEDO, 2012, p. 131).

Clara Mafra (2002, p. 191) ressalta que os próprios pastores brasileiros, quando em terras estrangeiras, reiteram que

O Brasil é a terra da umbanda e do candomblé, religiões afro-brasileiras onde o diabo é incorporado, relacionando-se com os homens face a face e sendo objeto de culto e adoração. A Igreja Universal formou-se no seio deste reino demoníaco, revertendo um caminho de avanço do mal [não apenas no Brasil, mas] no planeta.

1.2 A plenitude da vida cristã está na vida de saúde e sucesso permanente

Através de práticas da “prosperidade” da IURD, disponibilizadas pela mídia e reconhecidas através de conversas com pessoas ligadas à igreja, além do acesso a obras da própria liderança do movimento, percebemos que há uma ênfase na doação de ofertas e uma relação de causa e efeito na associação entre uma vida próspera financeiramente e o volume de recursos que se entrega no altar. A teologia da prosperidade é a impulsionadora dessas práticas.

É relevante compreender a racionalidade da prosperidade na cosmovisão iurdiana, a fim de se elucidar a forma como este movimento entende a recepção das bênçãos. Para Romualdo Panceiro (2002, p. 9), o sucessor natural de Edir Macedo,⁴ a vida cristã possui o seguinte tripé: a fé, obediência e o sacrifício.

A fé pode ser classificada como natural e sobrenatural. A natural é inata a todas as pessoas e trata-se de uma espécie de “sexto sentido”; é uma confiança baseada em evidências e é racional. Já a fé sobrenatural, no dizer de Macedo (1998, p. 90) “é uma certeza absoluta, independente da razão, vem da parte de Deus [...] e

⁴ O próprio Edir Macedo confirmou para Tavoraro e Lemos (2007) que Romualdo Panceiro é o seu herdeiro, seu sucessor oficial.

torna possível o milagre”.

Essa fé sobrenatural é uma confiança muito grande de que Deus certamente irá abençoar. Mas essa fé deve estar pautada na obediência à Bíblia, sendo necessário saber que “as promessas de Deus [como as de prosperidade] existem” e que para consegui-las é necessária “a [...] fé perseverante” que consiste em “exercitar [a] crença na Sua Palavra” (PANCEIRO, 2002, p. 17, 22).

Esse exercício prático da fé é chamado de sacrifício. Para a IURD, os sacrifícios de animais descritos no primeiro testamento da Bíblia não são mais necessários nos dias de hoje, pois apontavam para o sacrifício único e vicário de Jesus na cruz. Refletindo sobre o significado dos sacrifícios de seres humanos e de animais para as religiões, Portella (2008a, p. 82) informa que o sacrifício também “[...] pode ser interpretado como uma forma de consagração, isto é, de se introduzir o profano na esfera sagrada, seja este profano uma pessoa, um alimento, lugar ou objeto”.

Na visão da IURD, as ofertas em dinheiro correspondem a esse sacrifício para a divindade. Não é mais necessário derramar sangue de animais, pois a “oferta é o instrumento pelo qual o ser humano se aproxima de Deus” (MACEDO, 1999, p. 37), cumprindo o papel que o sacrifício de animais cumpria outrora. Atualmente, “o dinheiro [...] é o sangue da Igreja” (MACEDO, 2001, p. 71) e corresponde a essa consagração do fiel a Deus.

No dizer de Edir Macedo (1998, p. 90-91), essa fé que se materializa através das ofertas “é sempre acompanhada pelo sacrifício”. A “qualidade de oferta determina a qualidade da fé” e a “oferta de sacrifício é a mais alta expressão da fé sobrenatural, a fé com qualidade”.

Depois de constatar nos documentos da igreja e nas entrevistas realizadas, verificamos que, para a IURD, se alguém crer nas promessas de Deus e exercer uma fé sobrenatural, sacrificando ofertas de qualidade à divindade, certamente obterá retorno. É preciso crer que “Deus é muito grande” entregando-se totalmente a ele sem “[...] ficar rateando [sic],⁵ tentar negociar”, pois “é tudo ou nada” (TAVOLARO; LEMOS, 2007, p. 215).

Assim sendo, as palavras de Pieratt resumem a lógica da prosperidade encontrada na IURD:

Concluimos o resumo das promessas do evangelho da prosperidade *na área de saúde* e riquezas, fazendo uma observação sobre sua coerência. Uma vez que se afirma que a vontade do Senhor para o cristão envolve todas as coisas boas da vida, não há imposição de condições nem se volta atrás naquilo que é prometido, mas apenas a promessa clara de que qualquer um que recorrer a Cristo receberá o que pede. As promessas têm uma amplitude maravilhosa e uma extensão sem limites (1993, p. 63, grifos nossos).

5 Deve ser “regateando”.

1.3 Confissão positiva e escatologia presente e imanente

A Escatologia diz respeito às doutrinas das últimas coisas. Se a escatologia pentecostal destaca a segunda volta iminente de Jesus e o arrebatamento da Igreja deste mundo de sofrimento e pecado, o neopentecostalismo enfatiza uma escatologia que favorece o fiel neste mundo. Por isso, empregamos a nomenclatura utilizada por Baptista (2009, p. 90-91) que afirma que o modelo de messianismo-milerarismo expresso nos movimentos neopentecostais é imanente e presente.

Uma das doutrinas que evidenciam essa visão escatológica para o “aqui e agora” é a Confissão Positiva. A expressão “Confissão Positiva” pode ser definida como a ação de “trazer à existência o que declaramos com nossa boca, uma vez que a fé é uma confissão” (ROMEIRO, 2007, p. 21). Ela também é conhecida como “evangelho da saúde e da prosperidade”, “palavra da fé” e “movimento da fé” (ROMEIRO, 2007).

Mafra (2002, p. 17) chama à doutrina da Confissão Positiva a capacidade de o fiel iurdiano tomar “posse da palavra”. Ela descreve esse ensino através do relato de um pastor: “assim como qualquer um pode ‘determinar’ a ruína do outro, pode ‘determinar’ o milagre e ‘tomar posse da sua felicidade’”.⁶

Para Alan B. Pieratt (1993, p. 65-85) a Confissão Positiva envolve o conhecimento que o crente deve ter dos seus direitos, ou seja, deve-se ter ciência das leis espirituais que Deus estabeleceu para os cristãos na Bíblia e usá-las para se conseguir as bênçãos de que se precisa neste mundo. Essa confissão deve ser feita com firmeza de fé. Isto significa que, conhecendo as leis espirituais, então se pode exigir e determinar a bênção, nunca duvidando de que a cura e a prosperidade certamente se cumprirão. Ainda se deve usar o nome de Jesus para se conquistar a bênção, tendo certeza de que Cristo cumprirá as suas promessas.

Por último, deve-se pronunciar o que se deseja em voz alta, nunca duvidando, mesmo que a petição ainda pareça não ter se cumprido. Realizando esses passos, então se pode mover o mundo espiritual para se conseguir as bênçãos no mundo material.

Essa crença ensina que a marca de um cristão de fé é a plena saúde e a prosperidade financeira. De acordo com Pieratt (1993, p. 51) “a teologia da prosperidade não se cansa de repetir que nem doenças nem problemas financeiros são da vontade de Deus para o cristão”. Romeiro (2007, p. 19) acrescenta que essa perspectiva enxerga “pobreza e doença [como] resultados visíveis do fracasso do cristão que vive em pecado ou possui fé insuficiente”. Assim, essa corrente doutrinária

⁶ No entanto, discordamos de Mafra ao chamar esse ensino da “posse da palavra” como pertencente ao Pentecostalismo, sem ter o cuidado, a nosso ver, de diferenciar o Pentecostalismo do Neopentecostalismo, pois este último é o grupo que emprega a Confissão Positiva de forma mais forte e evidente. Ao mesmo tempo reconhecemos que as identidades evangélicas não são tão fixas. Delgado (2008) encontra, por exemplo, elementos da Confissão Positiva em Cultos da Igreja Pentecostal AD.

ensina que a doença é fruto de maldições, fracassos, vida de pecado, fé insuficiente ou até mesmo da incredulidade.

Dentre os vários representantes da Confissão Positiva, o norte-americano Kenneth Hagin (1917-2003) é emblemático. Ele é um dos referenciais de R. R. Soares, tanto que a sua editora, Graça Editorial, é responsável pela tradução e publicação dos seus livros em português. Hagin pregava o poder da palavra proferida e da fé para a cura de doenças e para a prosperidade financeira.

Diferentemente dos pentecostais, cuja ênfase recai no batismo no Espírito Santo e na glossolalia, a Teologia da Prosperidade, no Brasil, encontrou grande acolhida entre os neopentecostais. De acordo com Romeiro (2007, p. 39) a IURD “possui alguns respingos do Movimento da Fé”, sendo o seu carro-chefe a acentuada ênfase na prosperidade financeira.

Esse destaque é encontrado na entrevista concedida pelo pesquisador Ricardo Mariano a Tavolaro e Lemos (2007, p. 122-123) em que ele ressalta que desde o início da igreja, “Edir Macedo implantou com agressividade discursos que estimulavam os fiéis a não se acomodarem com a pobreza, o desemprego e as más condições de vida em geral”, como as doenças.

A declaração de fé da IURD é emblemática. Os três últimos artigos dizem:

14. *Todos os cristãos têm o direito à vida abundante, conforme as Palavras do Senhor Jesus: “...eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância.” (João 10.10)*

15. *Todos os cristãos devem desejar a volta do Senhor Jesus o mais breve possível. A Sua vinda será pessoal e inesperada, significando que todos os cristãos devem sempre estar preparados para recebê-Lo nas nuvens, conforme está escrito em Mateus 24.30 e Apocalipse 1.17.*

16. *O objetivo final de um relacionamento permanente com o Senhor Jesus pela fé é a vida eterna, a qual Ele prometeu a todos os que perseveram até o fim. “Quanto, porém, aos covardes, aos incrédulos, aos abomináveis, aos assassinos, aos impuros, aos feiticeiros, aos idólatras e a todos os mentirosos, a parte que lhes cabe será no lago que arde com fogo e enxofre, a saber, a segunda morte.” (Apocalipse 21.8). (EM QUE CREMOS, 2013, grifos nossos)*

Percebemos que o artigo 14 ressalta a prosperidade financeira e o direito de todos os cristãos terem uma vida abundante nesta vida. Em seguida, o artigo 15 ressalta o desejo que os cristãos devem ter pela segunda vinda de Cristo. Este desejo está atrelado ao último artigo de fé que ressalta o objetivo final dos cristãos. Este propósito final pode ser traduzido na expressão: Após ter uma vida próspera neste mundo, a segunda vinda de Cristo trará uma vida mais que abundante: uma vida eterna.

Desta forma, a IURD, a principal representante brasileira do

neopentecostalismo, promove ensinamentos que promovem a solução dos problemas cotidianos dos fieis de forma mágica. Ao invés de uma escatologia futura e uma salvação paradisíaca, o crente tem de obter realizações neste mundo. Eles são triunfalistas e destacam, citando o texto bíblico de João 10.10, que Jesus veio “[...] para que tenham vida, e a tenham em abundância”. Essa vida de abundância e prosperidade é no dia-a-dia. É conquistada hoje. No aqui e agora. Quando Jesus voltar, a vida será bem melhor: será eterna!

2 Cura iurdiana encantada

Assim como Lévi-Strauss (1970), Maués (1990), MacRAE (1992), Wawzyniak (2012), por exemplo, pesquisaram concepções de doenças e de obtenção de curas entre ribeirinhos do Tapajós, vegetalistas, comunidades amazônicas de pescadores e de indígenas, a IURD, no espaço urbano, também possui uma cosmovisão que explica a origem das doenças, suas causas e curas.

Perguntei para Dona M.C.N.S. Santos (2012) se para cada enfermidade havia algum mau espírito correspondente. Ela respondeu afirmativamente dizendo que “eles são tão organizados que você não pode imaginar. Eles têm classificação e hierarquia [...] um manda no outro”. Ela cita várias entidades das religiões afro-brasileiras como nomes de demônios e dá um exemplo de como os demônios disseminam doenças: “[...] [eles] colocam doença [por exemplo] em comida quando é preparada na umbanda”.

Contando uma de suas experiências em um culto público, Macedo (2012, p. 124-125) relata que uma mulher, após uma oração, caiu possessa. Ele então, perguntou o nome da entidade. Ela afirmou ser a “pomba-gira” e “[...] com voz estranha, o demônio afirmou [...] que estava naquele corpo havia cinco anos, provocando feridas no seu útero [...] Logo após a expulsão do espírito demoníaco, ela saiu radiante da reunião e, poucos dias depois, reapareceu confessando sua libertação e conseqüentemente sua cura”. Isto significa que ao se expulsar os demônios, as pessoas ficam curadas, pois estes espíritos que causavam a doença saíram.

Apesar de relatos como o supracitado, Edir Macedo reconhece que nem todas as doenças são de origem demoníaca. Ele até recomenda “[...] que se deve ter uma alimentação sadia e todo o cuidado com a saúde, evitando se expor a doenças transmissíveis e não exagerar no beber ou no comer, pois muitas vezes as enfermidades são causadas por tais abusos” (MACEDO, 2012, p. 126). Essa descrição é parecida com a visão de uma comunidade de pescadores sobre as “doenças naturais” que para eles, possuem “causas de ordem natural ou normal” (MAUÉS, 1990, p. 41), apesar de suas explicações baseadas na medicina hipocrática dos antigos gregos a

respeito dos humores (quente-frio).

Ao responder à pergunta “todo doente é endemoninhado?”, Macedo responde com um sonoro “É claro que não”, pois para ele há uma grande diferença “entre estar com um espírito de enfermidade e estar possesso” (2012, p. 126).

Somos seres humanos e estamos sujeitos às variações climáticas ou orgânicas, que podem provocar desequilíbrio físico, nos deixando vulneráveis às doenças. Não devemos nunca esquecer que nosso corpo não é invulnerável; ele é o templo do Espírito Santo, devendo ser cuidado e nutrido, para estar fortalecido contra os ataques das enfermidades de Satanás (MACEDO, 2012, p. 127).

Quem está doente, não necessariamente está tomado por demônios, mas possui algum espírito de enfermidade que está alojado na parte do corpo que dá origem à moléstia. Mas quem está possesso, está tomado por demônios e essa pessoa, com certeza, tem doenças de origem maligna. Para Macedo “quando alguém está com esse espírito [de enfermidade], está doente e não possesso” (2012, p. 127).

Macedo (2012, p. 130) ressalta que, além das doenças que se manifestam fisicamente, há as doenças espirituais. Elas “[...] são aquelas que apresentam sintomas de enfermidades sem que os médicos consigam localizar ou diagnosticar as suas causas”. Ele explica que toda pessoa endemoninhada “possui doenças que não encontram explicações médicas ou naturais” (MACEDO, 2012, p. 126).

Essa descrição macediana encontra paralelo na descrição das concepções caboclas relatadas por Maués (1990, p. 41). São as “doenças não-naturais [...] anormais [...] que não podem” ser curadas pela “medicina ocidental”. Quando não se consegue curar tais doenças de forma tradicional, pelo uso de medicamentos, então, semelhantemente à visão iurdiana, trata-se de uma espécie de doença espiritual. Tais doenças são “[...] mágicas: quando uma doença natural não pode ser resolvida pelos métodos da medicina oficial, suspeita-se que seja causada por razões sobrenaturais” (MacRAE, 1992, p. 47). Elas podem ser provocadas por pessoas que, movidas por inveja, podem lançar mão de feitiçaria para atingir seu adversário.

Assim como os demônios são a causa de todas as doenças, é necessário expulsá-los para que a moléstia, seja física ou espiritual, saia e a cura ocorra. Essa cura é imediata através da libertação que consiste em participar de rituais de libertação em que o pastor faz orações “em nome de Jesus”. Desta forma, “quando [o demônio] é expulso da vida dessa pessoa, com a libertação, a cura é instantânea” (MACEDO, 2012, p. 131).

Enfim, a causa das doenças assim como de todos os males como a prostituição, o adultério, os assassinatos etc. são todos de origem demoníaca, sendo necessário se passar por um processo de libertação para expulsar os espíritos malignos

causadores de tais males para que se desvencilhe dos problemas.

2.1 Elementos mágicos na cura encantada iurdiana

2.1.1 Transferência de energia

Em um culto de cura, lembramos-nos de o pastor mencionar o conceito espírita kardecista de “passe”,⁷ falando que iria transferir um passe aos presentes. Ele explicou que o passe era a transferência de energia dele e dos obreiros para a plateia. Essa energia era uma espécie de “benção”. Ele pediu que todos levantassem as mãos com as palmas para fora, em atitude de alguém que pede ou vai receber algo, a fim de receber essa energia. Depois da oração, ele pediu para colocarmos as mãos em nossas cabeças a fim de haver uma transferência de energia. Após essa oração, a benção, por analogia, foi transferida do pastor para os presentes.

Em seguida ele orou para que todo o mal, os espíritos malignos e as doenças fossem expulsos. Após a oração, ele pediu que tirássemos as mãos da cabeça e fizéssemos gestos rápidos com as mãos como se enxotássemos e expulsássemos o mal com as palavras de ordem “sai, sai”.

Constatamos que a transferência de energia também ocorre quando da imposição de mãos feitas pelo pastor. Ele pediu para todos irem à frente receber o “Espírito de luz”. À medida que nos dirigíamos à frente, pois todos os obreiros e o próprio pastor (na parte central da frente) estavam com as mãos levantadas. Deveríamos nos dirigir a um deles. Então, nos dirigimos a um dos obreiros. Ele colocou as mãos em nossa cabeça e disse “recebe o Espírito de luz” e depois colocou suas mãos em nossos ombros. Em seguida saímos para que outros pudessem receber a benção.⁸

2.1.2 Ativação da bênção com gestos e ordem

Em outra reunião de terça-feira, percebemos que, quando o pastor proferia alguma palavra de incentivo como: “você vai vencer”, “você será um milionário”, “você ficará livre de doenças” etc., os participantes voluntariamente batiam palmas (uma única vez e em direção para o alto) e falavam “tá ligado”. Observei esse gesto quando o próprio pastor falava a expressão “tá ligado”, e imediatamente as pessoas automaticamente reproduziam essas palmas uma única vez.

⁷ De acordo com Silva (2013) o “passe” é uma capacidade mediúnica em que algumas pessoas possuem a capacidade de curar através de um simples toque ou por um gesto, sem o uso de qualquer medicação. Isto significa que tais pessoas podem transferir energias positivas a outras pessoas para curá-las.

⁸ Transcrevemos a palavra “Espírito” com a primeira letra em maiúscula, pois se referia ao Espírito de Deus que estava nos pastores e nos obreiros e que seria transferido aos participantes.

Segundo Dona M.C.N.S. Santos (2012), essas palmas rápidas juntamente com a expressão “tá ligado” quer dizer que se concorda com a benção proferida pelo “homem de Deus”, que é o pastor. Ela nos disse que essa expressão é oriunda do evangelho de Mateus 16.19 que diz: “[...] o que você ligar na terra terá sido ligado nos céus, e o que você desligar na terra terá sido desligado nos céus”. Assim, da mesma forma como Jesus falou para o apóstolo Pedro, também nós temos o poder de ligar a benção na terra através da expressão “tá ligado”, confirmando a benção no céu.

De forma similar a esse conceito, o sacrifício financeiro é uma demonstração material da expressão “tá ligado”, para se mostrar a Deus que se tem fé nele, que se acredita que ele pode abençoar e é uma demonstração de que se está disposto a renunciar tudo. Como consequência, curas, empregos, prosperidade financeira dentre outras bênçãos, com certeza virão.

2.1.3 Manifestação de entidades místicas

É comum a manifestação de entidades que assumem nomes do panteão das religiões afro-brasileiras. Segundo Vagner Silva “[...] os deuses, principalmente os exus e as pombagiras” das religiões afro-brasileiras “são vistos como manifestações dos demônios” (SILVA, 2007, p. 207).

Como exemplo dessas manifestações, lembramo-nos de um ritual em que o pastor dava palavras de ordem para um homem, que aparentava ter uns 50 anos de idade. O pastor perguntou qual era o nome do demônio. O homem respondeu com voz grave e embargada “exu da morte”.

O pastor explicou que o “exu da morte” era o nome do “encosto” – um demônio preparado para destruir. O demônio disse que havia sido contratado por muito dinheiro para matar o homem que ele estava possuindo. O líder informou que foi um trabalho na “macumba”.⁹ Em seguida, o pastor disse que as pessoas ali presentes tinham de estar dispostas a manifestarem a sua fé para se livrarem dos demônios que traziam problemas e doenças.

Na entrevista com a senhora M.C.N.S. Santos, ela falou que os demônios são a origem das doenças. Dentre os nomes dessas entidades ela citou o Zé Pelintra, Pomba-gira, Exu caveira, Exu da morte etc. e deu um exemplo de como os demônios disseminam doenças: “[...] [eles] colocam doença em comida quando é preparada na umbanda”.

Isto significa que os espíritos malignos podem lançar males sobre as pessoas através de refeições enfeitiçadas, uma palavra de maldição rogada por um inimigo etc. E as entidades que se manifestam nas religiões afro são, na verdade, no mundo

⁹ A palavra “macumba” é designada, nos arraiais iurdianos, como sinônimo das religiões afro-brasileiras.

encantando iurdiano, demônios que enganam e enfeitiçam as pessoas.

2.1.4 Magia simpática homeopática e por contágio

Magia simpática é a produção de atos que afetam pessoas ou objetos. Para Frazer (1982) existem dois ramos da magia simpática: magia homeopática (ou imitativa) e magia por contágio.

A magia homeopática é aquela em que “semelhante produz semelhante”, “um efeito se assemelha à sua causa”, “lei da similaridade”, “o mago deduz a possibilidade de produzir qualquer efeito desejado simplesmente imitando-o” (FRAZER, 1982, p. 34). Um exemplo dessa modalidade mágica nós observamos quando pessoas trouxeram de suas residências pedaços de papel registrando doenças e problemas que deveriam ser vencidos. Com a orientação prévia do pastor, várias pessoas traziam esse papel amarrado com um barbante e, em determinado momento do ritual, sob o comando do “homem de Deus”, desamarravam o nó simbolizando que o mal seria desfeito e resolvido.

Já a magia por contágio ocorre quando “as coisas que estiverem em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico”. (FRAZER, 1982, p. 34). Nesse tipo de magia, observamos que pessoas traziam peças de roupas de familiares que necessitavam ser curados para serem ungidos pelos obreiros e/ou pastor. Desta forma, os presentes esperavam a transferência da bênção às roupas, para que “contagiassem” os entes queridos quando vestissem tais peças, libertando-os do mal.

Conclusão

Refletimos neste *paper* sobre elementos constitutivos da cosmovisão e as teologias observadas em rituais de cura da IURD em Belém-PA. Sabemos que peculiarmente a igreja pesquisada encontra-se localizada na Amazônia, que é marcada por peculiaridades culturais.

Ao analisar o universo ribeirinho, por exemplo, é possível encontrar paralelos com a concepção iurdiana. Neste sentido, para Wawzyniak os ribeirinhos do Tapajós, Pará, possuem uma “[...] cosmologia [que] postula o reconhecimento da existência de seres com o poder de transformar sua aparência”. Ao se transfigurarem “[...] suas aparências e comportamentos, regulam e *afetam o corpo* e a vida cotidiana individual e coletiva” (2012, p. 1-2). Ou seja, Para se viver adequadamente com tais seres, os “bichos”, são necessários acordos; é preciso que haja respeito para com a natureza na qual tais seres se escondem. Caso se desrespeite as entidades, há a possibilidade

de se ficar doente, nesta situação é necessária a presença do pajé para a cura da enfermidade.

No caso da IURD, se o fiel estava doente era por culpa de algum “espírito de enfermidade”. E a cura ocorre quando a entidade maligna fosse expulsa através das orações, ou do sacrifício de ofertas. Se para os vegetalistas e ribeirinhos “[...] o que interessa é saber *por que* alguém foi acometido por determinado mal” (MacRAE, 1992, p. 47, grifo do autor), no contexto iurdiano, não há um diagnóstico minucioso feito pelo pastor para proposição da solução do problema. Toda doença, no mundo encantado iurdiano, é de origem demoníaca e a cura se dá pelos rituais de exorcismo.

Referências

BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. **Pentecostais e Neopentecostais na Política Brasileira**: um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil. São Paulo: Annablume; São Bernardo do Campo: Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2009.

BÍBLIA. Português. Nova Versão Internacional. São Paulo: Vida / Sociedade Bíblica Internacional, 2001.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**: olhar, ouvir, escrever. 2.ed. São Paulo: UNESP/Paralelo 15, 2000.

DELGADO, Jaime Silva. **Nem terno nem gravata**: as mudanças na identidade pentecostal assembleiana. 176 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

EM QUE CREMOS. **Arca Universal**. Disponível em: <<http://www.arcauniversal.com/institucional/emquecremos.html>>. Acesso em: 16 fev. 2013.

FRAZER, Sir James. Magia Simpática. In: _____. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982, p. 34-46.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. In: _____. **Pensamento Selvagem**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970, p. 19-55.

MACEDO, Edir. **A libertação da teologia**. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, s.d. (Coleção Reino de Deus).

_____. **Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus**. Rio de Janeiro: Universal Produções, 1999. v. 2.

_____. **Orixás, caboclos e guias**: deuses ou demônios? 17. ed. Rio de Janeiro:

Unipro, 2012.

_____. **Nos passos de Jesus**. Rio de Janeiro: Universal Produções, 2001.

MacRAE, Edward. “Concepções caboclas de doença e o uso da ayahuasca”. In: MacRAE. *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritualizado no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992, pp. 47-58.

MAFRA, Clara. **Na Posse da Palavra**: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

MALINOVSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção “Os Pensadores”).

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

MAUÉS, R. Heraldo. Doenças naturais e não-naturais: causas. In: _____. **A Ilha Encantada**: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém: UFPA, 1990 (Coleção Igarapé), p. 35-64.

MAUSS, Marcel. Análise e explicação da magia. In: _____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 126-173.

PIERATT, Alan B. **O evangelho da prosperidade**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

ROMEIRO, Paulo. **Supercrentes**: o evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade. 2. ed. rev. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

SILVA, Aluney Elferr Albuquerque. O passe espírita. **Portal do Espírito**. Disponível em: <<http://www.espirito.org.br/portal/artigos/elferr/o-passe-espirita.html>>. Acesso em: 13 dez. 2013

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007.

TAVOLARO, Douglas; LEMOS, Christina. **O Bispo**: a história revelada de Edir Macedo. São Paulo: Larousse do Brasil, 2007.

WAWZYNIAK, J. V. “Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará”. In: 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, Anais, Belém, 2012. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_27_RBA/arquivos/grupos_trabalho/gt24/jvw.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2014.

Entrevistas

SANTOS, M. C. N. S. Depoimento [24 jun. 2012]. Entrevistador: Samuel Marques Campos. 2 arquivos mp3 (72 min e 24 seg). Entrevista concedida na residência da entrevistada em Belém, Pará.

A Fragmentação da Igreja Evangélica Brasileira a partir do Regime Militar de 1964

Wanderley Pereira da Rosa*

*“A esfera de atividade política
é também o cenário de nossas atividades cristãs.*

Aí também o crente tem de dar culto a Deus.”

Erasmus Braga, ministro presbiteriano, O Puritano, 25/10/1900.

Introdução

Ainda no século XIX delineava-se uma aproximação entre as diversas agências missionárias protestantes em atuação no mundo numa tentativa de maior diálogo e cooperação. Era motivo de escândalo a rivalidade observada entre as diversas juntas missionárias que, frequentemente, atuavam nos mesmos campos. Tornava-se urgente iniciativas de acordos e mútua cooperação, com a busca de denominadores comuns que servissem de base para uma atuação que refletisse a fraternidade evangélica que deveria caracterizar os cristãos¹. Foi nesse contexto, e como resultado dos esforços de líderes evangélicos imbuídos dessa consciência que realizou-se em junho de 1910 a Primeira Conferência Mundial de Missão na cidade de Edimburgo, Escócia²(PLOU, 2002, p. 23). Dois dos mais importantes idealizadores e organizadores da Conferência foram Joseph H. Oldham, um líder do Movimento Cristão de Estudantes e o leigo metodista John Raleigh Mott. Mott esteve à frente da Associação Cristã de Moços dos Estados Unidos e Canadá, e depois mundial por longos anos e, em 1895, criou a Federação Mundial de Estudantes Cristãos (FUMEC). Para a Conferência de Edimburgo Oldham, Mott e seus companheiros convocaram apenas representantes das Sociedades Missionárias que atuavam entre os “não-cristãos”. Isto foi feito para assegurar a participação das sociedades alemãs e anglo-católicas. Ambas estavam insatisfeitas com missões batistas e metodistas que atuavam na própria Alemanha ou entre povos de outras tradições cristãs. Em decorrência dessa opção feita pelos

1 * Doutorando em Teologia PUC/RJ, Mestre em Teologia pela Faculdades EST (2010). Diretor-Geral da Faculdade Unida de Vitória. wanderley@faculdadeunida.com.br

Esse movimento ecumênico incipiente é, na realidade, um pan-protestantismo, uma vez que as Igrejas Ortodoxas e a Igreja Católica iriam aderir ao diálogo ecumênico somente a partir da década de 1960.

2 O Congresso de Edimburgo é a culminância de diversos outros encontros organizados anteriormente que já expunham as preocupações patentes neste. Esses encontros aconteceram em Liverpool (1860), Londres (1888) e Nova Iorque (1900). A reunião de Nova Iorque recebeu o nome de Conferência Missionária Ecumênica e reuniu 1.700 delegados e 600 missionários. “Um de seus promotores disse que ‘esta conferência se chama ecumênica não porque todas as partes da Igreja Cristã estarão representadas, mas porque o plano de campanha proposto cobre toda a área habitada da terra’ (oikumene, em grego: toda a terra habitada).”

organizadores, as missões na América Latina foram excluídas, com exceção da obra feita entre índios (MATOS, 2008, pp. 203, 204). Esta Conferência é considerada o marco inicial do movimento ecumênico. Sua ênfase recaía não sobre questões teológicas, mas sobre a estratégia missionária.

A Conferência de Edimburgo nomeou, ao final, um Comitê sob a presidência de John R. Mott para dar prosseguimento àquilo que fora acordado durante suas reuniões. Várias iniciativas ecumênicas surgiram daí. Contudo, a eclosão da Primeira Guerra Mundial adiou os planos para a criação de um único Conselho mundial que unisse todas as agências no esforço missionário. Assim, somente em 1921 foi criado o *Concílio Missionário Internacional* (Comin), também liderado por John R. Mott e Joseph H. Oldham. Em 1925 realizou-se em Estocolmo, Suécia, sob o lema “a doutrina divide mas o serviço une” a primeira Conferência sobre “Cristianismo Prático” originando o movimento *Vida e Ação* (“Life and Work”) que buscava iniciativas conjuntas das Igrejas na área social, isso tudo sob o impacto do pós-guerra, conflito que chocou muitos cristãos, sobretudo europeus. Em 1927, aconteceu em Lausanne, Suíça, a primeira Conferência do movimento *Fé e Ordem* (também conhecido como Fé e Constituição - “Faith and Order”), que buscava uma unidade orgânica e uma base teológica comum para as Igrejas. Em 1928 realizou-se a Conferência em Jerusalém, na qual esteve presente o pastor brasileiro Erasmo Braga. Nessa reunião foram debatidos temas mais amplos como a questão da educação religiosa, a relação entre as igrejas jovens e as antigas, o papel da igreja frente as questões rurais e urbanas, o processo de industrialização, questões raciais etc. Foi como resultado desses vários esforços que organizou-se após a II Guerra Mundial, em 1948 o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) em Amsterdã, Holanda. John Raleigh Mott esteve à frente do Concílio Missionário Internacional, trabalhou intensamente para a criação do CMI, do qual tornou-se presidente em 1954. Em 1946 havia sido condecorado com o Prêmio Nobel da Paz por seus esforços em favor da unidade das igrejas cristãs.

Não obstante a magistral importância da Conferência de Edimburgo para a história do protestantismo e do movimento ecumênico, sua pauta de reuniões provocou desconforto em parte dos missionários presentes. A questão foi gerada, como já destacado, devido ao fato de que em sua convocação a Conferência focava no trabalho missionário na Ásia, África e Oceania. Os 60 representantes da América Latina realizaram na Conferência duas reuniões informais e discutiram a ideia de se realizar uma Conferência semelhante em sua região de atuação. Um comitê foi formado tendo o pastor presbiteriano brasileiro Álvaro Reis, único representante latino-americano presente em Edimburgo, como um de seus integrantes (PLOU, 2002. pp. 21, 22).

1. O Movimento Ecumênico na América Latina

Assim, reuniu-se em 1913 na cidade de Nova Iorque a *Conferência sobre Missão na América Latina* sob a presidência de Robert Speer que declarou desejar que o principal objetivo da reunião não fosse “atacar a Igreja Romana, mas se empenhasse em promover a obra missionária na América Latina.” (PLOU, 2002, p. 24). Seguiram-se apelos pela unidade da Igreja nesse continente evitando-se o escândalo das divisões herdadas do passado. Um Congresso reunindo representantes de todos os campos missionários da América Latina deveria ser organizado pelo Comitê de Cooperação na América Latina (CCLA) criado ao final da Conferência de Nova Iorque. Decidiu-se pela Cidade do Panamá, onde há poucos meses havia sido inaugurado o Canal do Panamá tornado-se esse local um símbolo de união dos povos e dos continentes. O Congresso deveria ocorrer em fevereiro de 1916³. Três pastores brasileiros, todos presbiterianos, estiveram presentes neste que é considerado um encontro seminal na formação do pensamento protestante latino-americano⁴(BARRETO JUNIOR, v. 13, pp. 272-323): eram eles Álvaro Reis, Erasmo Braga e Eduardo Carlos Pereira. O leque de discussões incluiu temas como formação teológica, literatura nas línguas nativas (espanhol e português), a religiosidade predominante, a controvérsia com a Igreja Católica. Quanto a este último tema, o Congresso defendia que o objetivo primordial deveria ser a pregação da “liderança pessoal de Jesus Cristo sem atacar o culto a Maria.” (PLOU, 2002, p. 29). Mas, a ênfase estava na cooperação, diálogo e superação do denominacionalismo. Como asseverou Duncan Reily “no século XX, nasceu o movimento ecumênico, cujo conceito da unidade essencial colocou em cheque o conceito denominacional.” (REILY, 2003, p. 235).

O Rev. Eduardo Carlos Pereira publicou em 1920 seu mais importante livro *O Problema Religioso da América Latina*. Em seu texto, ele reconhece que a Igreja Católica é parte integrante da Cristandade guardando os grandes dogmas do Cristianismo. Reconhece que muitos católicos têm sido grandes cristãos e que a Igreja Católica tem sido um baluarte da ideia da unidade cristã. Após um breve resumo daquilo que considera virtuoso, ele desfia uma série de críticas ácidas e inconciliáveis. Em seu ponto de vista, A Igreja Romana trocou a Bíblia pela Tradição. À Trindade,

3 Um exame mais detalhado sobre este encontro e outros que se seguiram pode ser visto em LONGUINI NETO, Luiz. **O Novo Rosto da Missão** – os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino americano. Viçosa: Editora Ultimato, 2002. pp. 85-107.

4 José Miguez Bonino concorda com esta afirmativa, contudo, faz ressalva de que não deve ser esquecido que o Congresso era “missionário” e, como tal, descrevia a situação religiosa do Continente do ponto de vista do estrangeiro e, em segundo lugar, foi realizado sob a *hegemônica liderança dos norte-americanos*. Cf. BONINO, 2003, p. 13. *Concordando com as ressalvas acima, cabe lembrar, no entanto, que a preparação do Congresso se municiou de farto material recolhido nos anos anteriores, fruto das viagens feitas Pelo Rev. Samuel G. Inman a diversos países latino-americanos e resultado de diversas reuniões realizadas nesses países com destaque para a reunião do Uruguai, em 1914.*

acrescentou ela uma “segunda” - Jesus, Maria, José. À obra meritória de Cristo, ela acrescentou as obras meritórias dos santos, as indulgências, o purgatório, as missas etc. O culto à Virgem, absorveu todo o Cristianismo. Critica a presunção de exclusividade da Igreja Católica, a hierarquia sacerdotal, a infalibilidade papal. E continua, em discurso duro e intolerante, uma saraivada de condenações ao catolicismo (PEREIRA, 1949, pp. 302-309). Para Antonio Gouvêa Mendonça, o livro de Carlos Pereira reflete todo o pensamento dos evangélicos brasileiros acerca da Igreja Católica Romana desde o início da implantação do protestantismo em nosso país até os dias atuais (MENDONÇA, 1995, pp. 88, 89).

Em que pese essas divergências observadas acima, a ênfase do Congresso na unidade, diálogo e cooperação rendeu viçosos frutos para o protestantismo nacional⁵. Uma das consequências do Congresso do Panamá foi a intensificação dos esforços de cooperação entre as agências missionárias e os protestantes autóctones de modo geral⁶(CONRADO, 2006, pp. 59-62). Logo após o encerramento do Congresso, realizou-se uma Conferência Regional no Rio de Janeiro entre os dias 14 e 18 de abril nas dependências da Igreja Presbiteriana pastoreada por Álvaro Reis. Paulo de Góes elencou as sugestões que brotaram dessa reunião: (1) organização de uma Comissão de Cooperação que se ocupasse dos assuntos ecumênicos; (2) traçar um plano educacional unificado com a criação de uma federação de escolas evangélicas e de uma Universidade Protestante dirigida por uma junta representativa das diversas denominações protestantes⁷; (3) Criação de um Seminário Teológico Unido⁸(FERREIRA, 1960, pp. 180, 181), de uma imprensa, depósito de livros e revistas cristãs; (4) divisão do território brasileiro para se evitar a sobreposição do trabalho missionário (GÓES, 1989, pp. 119, 120). O pastor presbiteriano Erasmo Braga, também presente no Panamá, foi o mais entusiasmado defensor do diálogo ecumênico no Brasil nessa época. Ele caminhou na contra-mão da tendência que se configurava cada vez com mais intensidade em boa parte do líderes nacionais que, como vimos, recrudesciam

5 Como era típico da personalidade controversa do Rev. Eduardo Carlos Pereira, ele teceu elogios e ficou entusiasmado com as propostas de unidade e cooperação do Congresso. Assim, ele registrou: “O mal está no partidarismo egoísta, no espírito orgulhoso de seita, na intolerância e exclusivismo arrogante de homens acañados, incapazes de absorver e assimilar o generoso espírito da vocação cristã.” Cf. PEREIRA, 1949, p. 141.

6 Várias outras consultas se seguiram: Montevideu (1925), Havana (1929) e também a formação de organizações de cooperação. No caso do Brasil, destaca-se a Comissão Brasileira de Coordenação (CBC), criada em 1920, a Federação das Igrejas Evangélicas do Brasil (1931) e o Conselho Evangélico de Educação Religiosa do Brasil, reconfiguração de entidades que já existiam anteriormente.

7 A Federação Universitária Evangélica foi criada ainda em 1916 em uma reunião realizada no Mackenzie College com objetivo de ter a participação de presbiterianos, metodistas e, possivelmente, batistas. Foi nessa reunião que o Rev. Eduardo Carlos Pereira propôs a criação do seminário unido. Após a criação da Comissão Brasileira de Cooperação em 1920, a Federação tornou-se sua subcomissão de educação.

8 O ideal dos líderes do Seminário Unido era que ele, aos poucos, substituísse os seminários denominacionais e concentrasse a formação teológica dos pastores brasileiros. “O Seminário Unido não tem por fim imediato (...) destruir as atuais Faculdades ou Seminários. Êstes natural e espontaneamente se dissolverão quando a Faculdade de Teologia do Rio de Janeiro estiver devidamente funcionando...”. Cf. FERREIRA, 1960. pp. 180, 181.

em seu conservadorismo, ao ponto de causar certo espanto em alguns missionários que já eram, por sua vez, bastante conservadores.

Erasmus Braga⁹ voltou do Congresso estimulado a lutar por uma igreja evangélica mais participativa e em franco diálogo com a sociedade brasileira. Um dos resultados do Comitê de Cooperação para a América Latina (CCLA) foi a criação de uma filial no Rio de Janeiro em 1920 com o nome de Comissão Brasileira de Cooperação (CBC), tendo sido nomeado para o cargo de secretário executivo o Rev. Erasmo Braga que aí permaneceu até sua morte em 1932. Cinco denominações eram membros da CBC, a saber, as Igrejas Presbiterianas do Brasil e Independente, a Metodista, a Congregacional e a Episcopal. Faziam parte também a Associação Cristã de Moços (ACM), as missões estrangeiras e as sociedades bíblicas. No decorrer do tempo a CBC abrangeu dezenove entidades entre igrejas, missões e organizações evangélicas cooperativas (GÓES, 1989, p. 120). A Comissão funcionava no mesmo prédio da Sociedade Bíblica Americana, presidida por Hugh C. Tucker, onde também funcionavam a União das Escolas Dominicais e a ACM, proximidade essa que facilitava o trabalho de articulação entre as igrejas. Erasmo Braga, que acumulava o cargo de secretário executivo da Aliança Evangélica, desejava que a Comissão se torna-se um conselho nacional de igrejas à semelhança do Conselho Federal de Igrejas de Cristo na América (REILY, 2003, p. 254). A CBC tornou-se, nesse período, o principal órgão de articulação do trabalho cooperativo entre as denominações evangélicas nacionais.

Em resumo, Erasmo Braga foi um dos grandes intelectuais protestantes da primeira metade do século XX. Sua sólida formação cultural, seus diversos contatos em outros países, sua participação em vários congressos nacionais e internacionais, seu interesse pela unidade dos cristãos e pelas causas sociais fizeram dele, nas palavras de um de seus biógrafos¹⁰, o profeta da unidade. O pastor presbiteriano Epaminondas Melo do Amaral, escreveu sobre ele no perfil biográfico do livro *Religião e Cultura*: “Erasmo Braga não tinha a mentalidade religiosa estreita dos que se isolam dentro de muros eclesiásticos e esquecem outros deveres cristãos, e, dotado como era de um temperamento amável e comunicativo, pôde manter proveitosos contactos com o mundo social.” (BRAGA, 1944, p. 15). Como já foi destacado, Braga foi além da maioria de seus colegas e colaboradores e se destacou também por sua independência intelectual. Num texto sobre o protestantismo escreveu que “o fideísmo que caracteriza o protestantismo hodierno, excede ao dogmatismo em

9 Uma biografia mais recente e bastante completa pode ser verificada na já citada tese de doutoramento defendida na Escola de Teologia da Universidade de Boston pelo professor Alderi Souza de Matos, atual historiador da Igreja Presbiteriana do Brasil, intitulada **Erasmus Braga, O Protestantismo e a Sociedade Brasileira** - perspectivas sobre a missão da igreja. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008.

10 Julio Andrade Ferreira escreveu “Profeta da Unidade: Erasmo Braga, uma vida a descoberto”, publicada em 1975 pela Editora Vozes.

valor religioso e ao moralismo em valor ético, pois o acesso a Deus independe da adesão ao dogma, porque o contacto com a divindade se opera na comunhão pessoal com Cristo.” (BRAGA, 1944, p. 80). Finalmente, em 1934 foi fundada a Confederação Evangélica do Brasil. Dois anos antes morrera Erasmo Braga, o “profeta da unidade”.

2. A Confederação Evangélica do Brasil (CEB) e o Regime Militar (1964)

Foram membros fundadores da CEB as seguintes denominações: Igreja Presbiteriana do Brasil, Presbiteriana Independente, Congregacional do Brasil, Metodista do Brasil, Cristã do Brasil, Episcopal Brasileira, além de nove organizações missionárias e duas sociedades bíblicas (SANTANA FILHO, 2008, pp. 162-167). Vale ressaltar que a CEB não foi uma iniciativa de líderes isolados. Ao contrário, estavam efetivamente presentes em sua organização e funcionamento importantes denominações evangélicas através de suas diretorias ou representantes nomeados. Foi no seio da Confederação que se gestaram as mais importantes ações de protestantes brasileiros que se lançavam à tarefa de pensar o Brasil e o papel do protestantismo nacional na construção do país. Por outro lado, devemos nos lembrar que debaixo deste guarda-chuva que era a CEB, conviviam as forças progressistas e conservadoras deste protestantismo. De modo geral, pode-se dizer que até o início da década de 1950 estes dois grupos conviveram com razoável tranquilidade e cooperação.

Destacaremos aqui dois fatos que começaram a mudar esta realidade de convivência fraterna que culminará no confronto definitivo entre estas duas forças. Primeiro, a chegada ao Brasil do missionário norte-americano Richard Shaull. Não que Shaull seja culpado pelos combates que vieram a acontecer, sobretudo, a partir da década de 1960. Mas, que seu pensamento e sua reflexão teológica influenciaram poderosamente diversos líderes progressistas que, mediante o aprofundamento de conceitos teológicos, mormente no que tange ao entendimento do conceito de Reino de Deus, não como uma realidade futura para a qual deveremos nos preparar pela conversão e santificação – leia-se ‘separação do mundo’ – mas como uma realidade presente a ser construída pela ação militante da Igreja e, mediante a tomada de consciência das estruturas sócio-político-econômicas que dão forma à sociedade, entraram por um caminho, por assim dizer, sem volta em sua compreensão do que era seguir a Jesus.

Foi a partir da reflexão e das ações desse grupo mais politizado e de outros semelhantes espalhados por várias partes do continente que surgiu em 1961 a Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade, que ficou conhecida pela sigla ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina¹¹(DIAS, v. I, n. 1, pp. 127-163). ISAL tornou-se um

11 Iniciativas outras já estavam em curso na AL como a I Conferência Evangélica Latino-Americana (CELA

fórum dentro do qual teólogos protestantes discutiam a dimensão política e social da teologia e temas como a pobreza, o subdesenvolvimento, a fome e a reforma agrária (CUNHA, v. 12, n. 19, pp.117-122).

Em segundo lugar, as próprias transformações sociais em curso no Brasil do pós-guerra afetaram o perfil do protestantismo brasileiro. O processo de urbanização e industrialização experimentado pelo país a partir da década de 1950 afetou profundamente a demografia e o mapa social e econômico da nação. Este é o período em que o pentecostalismo, presente no Brasil desde 1910, avançará numericamente até se tornar o grupo evangélico majoritário na virada da década de 1960 para 1970. Este fator, aliado à chegada ao Brasil da Igreja do Evangelho Quadrangular em fins de 1940, com suas agressivas estratégias de evangelização, causaram um rebuliço nas denominações históricas que, sob esta pesada influência, acabaram por enfrentar cismas, que deram origem às chamadas igrejas renovadas¹². O influxo pentecostal sobre o cenário evangélico brasileiro reforçou as tendências fundamentalistas que já se encontravam presentes por aqui e que se tornavam cada vez mais atuantes, mormente a partir da década de 1940, quando articulações, oriundas dos Estados Unidos, agiam sobre as igrejas brasileiras sob a liderança de pastores fundamentalistas norte-americanos, como Carl McIntire.

Foi em meio a este palco que a CEB agia desde 1934. Tomando iniciativas como a publicação da Revista do Curso Popular da Escola Dominical, que atendia às igrejas membros, a CEB criou departamentos responsáveis por diversas áreas como imigração e assentamentos, alfabetização e educação, e responsabilidade social. Foi este último departamento que promoveu importantes debates acerca do papel político e social do protestantismo na sociedade brasileira. Este Setor de Responsabilidade Social da Igreja (SRSI) promoveu quatro famosas consultas que debateram sucessivamente os seguintes temas: “A responsabilidade social da Igreja” (1955, São Paulo), “A Igreja e as rápidas transformações sociais no Brasil” (1957, Campinas) e “A presença da Igreja na evolução da acionalidade” (1960, São Paulo). A quarta, última e mais importante de todas aconteceu em 1962 na cidade de Recife com o tema “Cristo e o processo revolucionário Brasileiro”. Propositalmente os organizadores levaram o encontro para o nordeste brasileiro, berço das situações sociais e econômicas mais calamitosas do país. Além disso, pela primeira vez, fizeram uma reunião aberta, tendo convidado importantes, intelectuais brasileiros como Gilberto Freyre, Celso Furtado e Paul Singer, para contribuírem com sua análise, do ponto de vista das ciências humanas, do contexto nacional. Uma das palavras que mais se repetem

I) realizada em 1949 em Buenos Aires e a Conferência Sobre Igreja e Sociedade sob o patrocínio do CMI na cidade de São Paulo em 1953 e CELA II em Lima, Conferência na qual formou-se ISAL.

12 Convenção Batista Nacional (1965); Igreja Metodista Wesleyana (1967); Igreja Presbiteriana Renovada (1968), dentre outras.

em documentos da época é a palavra “revolução”. Esta era uma sensação geral, que o Brasil caminhava para algum tipo de processo revolucionário. A região rural de alguns estados nordestinos era o leito de muita efervescência social, encontrando sua maior expressão nas Ligas Camponesas.

O Brasil passava por profundas transformações no campo social e econômico com o processo de industrialização e a conseqüente transição da vida rural para a urbana. No campo político, a situação se agravou com o golpe militar de 1964. Mendonça argumenta que apesar de o Protestantismo ter chegado ao Brasil como portador do liberalismo e da modernidade, mostrou-se incapaz de acompanhar as transformações da sociedade brasileira.

A mentalidade conservadora e individualista do protestantismo, condicionada e alimentada pelo tripé escolasticismo-Pietismo-apocaliptismo, afastou-se dos movimentos sociais que, ao longo de um século, mudaram a fisionomia do Brasil. Daí, sua quase nula presença na política, na cultura e na participação efetiva dos movimentos de mudança social. (MENDONÇA, 1995, p. 243)

O certo grau de sucesso em sua chegada ao Brasil no século XIX em função de representar naquele momento uma alternativa cultural, liberal e modernizante ao modelo católico conservador, deu lugar à estagnação e isolamento da sociedade brasileira. O que outrora era um sopro renovador de cultura, agora não passava de conservadorismo religioso sem relevância social; tornou-se uma subcultura. O protestantismo brasileiro não acompanhara as mudanças nacionais e nem as mundiais com a nova configuração geopolítica do pós-guerra. Para esta nova conjuntura global, era necessário uma nova teologia, ou uma nova hermenêutica que desse conta dos desafios contemporâneos. Na Europa essa nova hermenêutica estava sendo articulada por alguns importantes teólogos como Karl Barth, Emil Brunner, Dietrich Bonhoeffer (morto pelos nazistas em 1945, após participar da organização de um frustrado atentado para matar Adolf Hitler e acabar sendo preso), Paul Tillich (mais tarde transferido para os EUA), Jürgen Moltmann,¹³ dentre outros. Nos Estados Unidos devemos destacar o papel desempenhado pelos irmãos Niebuhr e Harvey Cox.

José Bittencourt Filho aponta para os caminhos percorridos a partir dessa encruzilhada existencial na qual os protestantes se encontraram em fins da década de 1950. Segundo ele, uma parte dos evangélicos brasileiros percebeu a necessidade de reconfigurar o protestantismo para além do denominacionalismo e colocá-lo a serviço da sociedade brasileira ultrapassando suas funções meramente religiosas. (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 125-126). Outra parte entendeu que o melhor era

13 Talvez Moltmann seja o teólogo europeu mais “latino-americano”. Suas frequentes viagens à América Latina, sobretudo à América Central, deram a ele uma nova perspectiva em teologia. Isso fez com que ele tivesse relevante influência sobre os futuros formuladores da Teologia da Libertação.

renovar seus antigos princípios pietistas, reafirmar sua ética individual e não social, investir contra o liberalismo teológico nos seminários, emparelhar-se com as elites conservadoras brasileiras, e incorporar o fundamentalismo teológico à sua agenda. Bittencourt Filho nos lembra que importantes lideranças fundamentalistas norte-americanas visitaram o Brasil na década de 1950. (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 126). Esse ramo do protestantismo brasileiro embarcou alegremente no trem da Ditadura Militar, implantando uma espécie de Ditadura Eclesiástica nas principais denominações brasileiras àquela época (ALVES, 2005). E, finalmente, um terceiro grupo optou pelo caminho do reavivamento espiritual como solução para as mazelas nacionais. Foi este grupo que deu origem às igrejas carismáticas (Batista Renovada, Presbiteriana Renovada etc.), rompimentos das antigas igrejas históricas.

Rubem Alves, partidário do grupo progressista ecumênico afirma que a consciência desse setor se forjou a partir de três fontes: (a) influência da nova teologia europeia (Karl Barth, Brunner, Moltmann etc.); (b) a teologia bíblica deu a eles uma nova hermenêutica que se valia das ciências sociais e antropológicas e estudava o texto a partir de seu contexto; (c) o movimento ecumênico mundial e a nova consciência histórica que ele gerou. (ALVES, 2005, pp. 258-259) Foi importante para esse grupo a criação da Confederação Evangélica Brasileira já em atuação desde 1934. A Confederação tornou-se uma espécie de reduto dos protestantes libertários e progressistas (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 141). Sobre a Confederação, creio que vale à pena transcrever um trecho da obra de Bittencourt Filho, uma vez que esta Organização se apresenta provavelmente como a melhor tentativa de contextualização cultural e política do protestantismo nacional.

Em função dos projetos de cada um dos setores vinculados à Comissão [de Igreja e Sociedade], a Confederação chegou a possuir escritórios e funcionários em todo País. Ministrava cursos de formação de quadros de liderança, contemplando aspectos da realidade brasileira tais como a educação de adultos, questões fundiárias e administração de obras sociais. Chegou mesmo a cadastrar todas as organizações de assistência social das igrejas evangélicas no Brasil. [...] Ministrava cursos sobre “Responsabilidade Social”; programas de assistência social e promoção humana; apoiava e executava projetos, ao mesmo tempo em que [...] questionava o modelo assistencialista adotado pelas igrejas e sugeria debates de cunho teológico, científico e político. Em 1957 convocou [...] a Segunda Consulta, com um tema que se pretendia mais comprometido com a conjuntura nacional: “A Igreja e as Rápidas Transformações Sociais”. O ápice desse processo deu-se com a convocação da Conferência do Nordeste (1962), com o lema “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”. [...] A realização do evento na cidade de Recife, a cobertura da imprensa secular e religiosa, a presença de cientistas sociais renomados (entre outros, Gilberto Freyre e Celso Furtado), as recomendações dos grupos de estudos, a publicação de manifestos e a abordagem bíblico-teológica inovadora, foram alguns dos ingredientes que fizeram da Conferência o mais importante evento ecumênico que o Protestantismo Histórico já pôde promover. (BITTENCOURT FILHO,

2003, pp. 141, 142)

O sociólogo protestante Waldo César assim se referiu à importância que teve a Conferência do Nordeste e o que ela representava na história protestante brasileira:

O movimento Igreja e Sociedade superou, de certa forma, o nível teológico, ideológico e institucional em que se movia, timidamente, o protestantismo brasileiro. Foi, portanto, um rompimento. O compromisso da fé tinha uma nova referência, criava um vocabulário novo, outra leitura da Bíblia – e da realidade social na qual vivíamos, mais como vítimas do que participantes. O projeto Igreja e Sociedade foi uma forma de inserção na conjuntura nacional e a revelação das contradições do protestantismo no país, das coisas velhas e novas que se produziam nas igrejas e na cultura brasileira. (DASILIO, s/d, p. 4)

Contudo, a CEB não foi a única experiência ecumênica e com forte consciência social promovida pelos protestantes. Vale destacar também a criação de outro Fórum em 1961, o ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina. A ideia também era estabelecer reflexões teológicas inusitadas a partir do novo contexto industrial e urbano brasileiro, reunindo em seu corpo não apenas teólogos, mas também, cientistas sociais e políticos, antropólogos, filósofos etc. de várias partes da América Latina.

O projeto de ISAL, interdisciplinar, ecumênico e extremamente de vanguarda, vai atrair especialmente uma liderança jovem com profundas inquietações sobre a sociedade latino-americana, a natureza missionária da Igreja e a atuação do cristão no mundo. Esse foi o berço, primeiramente protestante e mais tarde também ecumênico, onde nasceu a teologia da libertação. (LONGUINI NETO, 2002, pp. 139-140)

Ao falarmos de ISAL, não podemos deixar de destacar a relevância teológica de dois protestantes: o missionário norte-americano Richard Shaull e Rubem Alves. Richard Shaull é uma espécie de mentor intelectual de vários teólogos protestantes brasileiros alinhados com as teologias libertárias. Deixou um legado de reflexão teológica a partir da situação de exclusão das majorias empobrecidas na América Latina. Para ele a “fé deveria conjugar seus esforços com os movimentos revolucionários [...], interpretando a luta contra todas as formas de injustiça através do testemunho da fé no Reino de Deus. O encontro da fé com a pobreza e a opressão era expressão do compromisso cristão.” (DASILIO, s/d, p. 7).

Rubem Alves, discípulo de Richard Shaull, é o verdadeiro mentor da expressão Teologia da Libertação. Pelo menos esta é a opinião de alguns pensadores protestantes brasileiros (DASILIO, s/d, p. 7). De fato, o título de sua tese de doutoramento feita em Princeton e concluída em 1967 era *Toward a Theology of Libetration* (Por uma Teologia da Libertação), mas o título foi modificado pelos editores para Teologia

da Esperança Humana. Alves fala de um futuro utópico do Reino de Deus como fator de transformação da ordem injusta vigente. Sua teologia teve enorme influência sobre o lado mais à esquerda do protestantismo brasileiro.

Com o golpe militar de 1964, e a instalação de um regime ditatorial em algumas denominações evangélicas, os funcionários do Setor de Estudos e Responsabilidade Social da Confederação Evangélica Brasileira foram demitidos, um dos escritórios da Confederação foi invadido por agentes da repressão, documentos da Conferência do Nordeste foram destruídos, e a CEB teve um fim melancólico (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 144-145). O ISAL também se desarticulou e acabou desaparecendo. A década de 1970 foi de terror para pastores e líderes progressistas com perseguições, cassações, prisão, exílio e até morte. Não obstante, a militância deles deu frutos.

A cooperação proporcionada pela CEB, ISAL e UCEB resultou nas experiências mais importantes do engajamento social do protestantismo brasileiro refletido na criação, anos depois, das chamadas “entidades ecumênicas de serviço”, como o Centro Ecumênico de Informação (CEI), criado em 1965, que viria a se chamar posteriormente Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e a Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE) que surgiu em 1973. (CONRADO, acesso em 13 jan. 2010)

Poderíamos acrescentar a criação do CLAI – Conselho Latino-Americano de Igrejas e do CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, ambos ligados ao CMI – Conselho Mundial de Igrejas. Enquanto isso, as denominações históricas e pentecostais, *grosso modo*, permaneceram com a mesma ideologia dos missionários do século XIX, professando uma cultura muito mais anglo-saxônica do que brasileira. A década de 1970 também foi a década de estagnação no crescimento das denominações históricas. Diante dos fatos, “o protestantismo histórico se divide entre a opção ‘ecumênica’, a opção ‘pentecostal-carismática’, a opção ‘tradicional-fundamentalista’ ou a opção ‘evangelical-progressista’” (CONRADO, acesso em 13 jan. 2010). Uma alternativa de articulação entre Evangelho e Responsabilidade Social mais à direita da posição ecumênica foi a representada pelos evangélicos com a elaboração da Teologia da Missão Integral pelo teólogo equatoriano C. Renné Padilla. A Missão Integral, articulada a partir dos Congressos Latino-Americanos de Evangelização (CLADE) e inspirada no Pacto de Lausanne girava em torno do eixo “o evangelho todo, para o homem todo, para todos os homens”. Continua ainda hoje atuante em várias partes da América Latina.

Conclusão

A cultura brasileira, por motivos distintos, foi rejeitada tanto pelo protestantismo de imigração quanto pelo protestantismo de missão. No caso das igrejas de imigração pelos fortes laços que estas mantiveram com suas pátrias de origem como caminho de preservação da própria identidade. Já as igrejas de missão, pelo viés puritano-pietista. Desse modo, não podemos falar de uma teologia brasileira nas primeiras décadas de presença protestante no País. O que aconteceu foi o transplante de teologias estrangeiras, europeia e norte-americana, para as terras brasileiras. E, quando se tentou articular, no ambiente protestante, uma teologia brasileira, ou seja, uma teologia a partir da realidade nacional e que contribuísse de alguma forma para a melhoria de condições de vida do povo, Seminários foram fechados, os mentores foram cassados, demitidos e expulsos de suas denominações. Em alguns casos ocorreram prisões de pastores, outros tiveram que partir para o exílio e também aconteceram casos de assassinato pela Ditadura, como a de Paulo Wright deputado cassado, irmão do Pr. Jaime Wright, desaparecido em 1973.

O que permaneceu quase que de forma monolítica, foi a velha teologia puritano-pietista já nossa conhecida. Essa teologia evangélica é assim caracterizada pelo teólogo metodista Albert Outler:

O traço mais destacado [...] é seu fervor emocional, concentrado sempre nestes dois pontos, e quase só neles: 1) a salvação: libertação do pecado e da culpa (do inferno e da condenação) e 2) uma moralidade pessoal “auto-inibidora”, [Este é] o triunfo efetivo no Novo Mundo do “protestantismo radical” tão severamente reprimido na Europa [...]. Essa tradição protestante era majoritariamente “montanista” em sua eclesiologia (igreja “baixa”, igreja “livre”): anti-sacerdotal, anti-sacramental, anti-intelectualista. Ela fazia uma distinção pejorativa entre teologia especulativa e fé existencial. Suspeitava de um clero erudito. Considerava a conversão, e não a iniciação, o clímax da experiência cristã. Insistia na religião pessoal como a única essência verdadeira do Cristianismo. (BONINO, 2002, p. 85)

Ao apontarmos para a tendência isolacionista do protestantismo de imigração não significa desconsiderar a necessidade e a liberdade de determinados grupos cultivarem suas raízes culturais, seus símbolos e sua origem histórica. Significa, isto sim, alertarmos para o perigo de, na celebração étnica, esses grupos estabelecerem com o restante da sociedade uma relação de domínio ou, pelo menos, de fechamento em sua própria cultura, numa atitude auto-satisfatória.

A universalidade da história da salvação não é a dissolução dos espaços específicos, étnicos e diferenciados. Não é uma negação da etnicidade como criação de Deus, como espaço de encarnação do evangelho de Jesus Cristo. *É, isso sim, a negação do espaço fechado sobre si mesmo. O que o apóstolo*

Paulo rejeita é a etnicidade como mérito". A universalidade da graça não é a eliminação de raça, sexo ou condição social, e sim sua libertação para o exercício do amor. (grifo nosso) (BONINO, 2002, p. 95)

E, ao apontarmos para as marcas puritano-pietistas, tipicamente norte-americanas, do protestantismo de missão, não significa afirmar que isto por si só representa irrelevância social e histórica. As marcas do evangelicalismo norte-americano não desembocam necessariamente nem tão-somente em equívocos e preconceitos culturais. Entretanto, quando tal referencial torna-se um fim em si mesmo, não há espaço para o reconhecimento do outro em sua alteridade, do seu valor intrínseco e da beleza de sua cultura. Neste ponto, a chegada das missões protestantes ao Brasil lembra a mesma relação mantida pelos missionários católicos no século XVI com os ameríndios. Ambos não reconheceram a alteridade do povo que aqui se encontrava. O projeto colonialista estava presente em ambos: nestes um colonialismo geográfico, físico e econômico; naqueles um colonialismo cultural. O setor ecumênico do protestantismo brasileiro representou uma saudável alternativa de superação da antropologia dualista platônica com a articulação entre Igreja e Sociedade e com seu engajamento social.

Referências

ALVES, Rubem. **Religião e repressão**. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.

BARRETO JUNIOR, Raimundo C. O Movimento Ecumênico e o Surgimento da Responsabilidade Social no Protestantismo Brasileiro. In: **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 13, n. 1 e 2.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira** – religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes. 2003.

BONINO, José Miguez. **Rostos do Protestantismo Latino-Americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BRAGA, Erasmo. **Religião e Cultura**. São Paulo: União Cultura e Editora, 1944. Textos organizados por Epaminondas Melo do Amaral.

CESAR, apud DASILIO, Derval. **A Teologia da Libertação e o protestantismo brasileiro**, p. 4. Trabalho não publicado.

CONRADO, Flávio. **Igreja e sociedade em meio às rápidas transformações sociais**. Disponível em: <http://www.ultimo.com.br/?pg=show_artigos&secMestre=2082&sec=2110&num_edicao=310>. Acesso em: 13 jan. 2010.

CONRADO, Flávio. **Religião e Cultura Cívica**: Um estudo sobre modalidades, oposições e complementaridades presentes nas ações sociais evangélicas no Brasil. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, 2006.

CUNHA, Magali do Nascimento. Quando a vida supera as fronteiras – unidade e cooperação na promoção da justiça, da paz e da integridade da criação. In: **Revista Caminhando**, v. 12 n. 19. 117-122, jan–jun 2007.

DIAS, Zwinglio Mota. O Movimento Ecumênico: história e significado. In: **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, v. I, n. 1.

FERREIRA, Júlio Andrade. **História da Igreja Presbiteriana do Brasil** - em comemoração ao seu primeiro centenário. Volume II. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1960.

GÓES, Paulo de. **Do Individualismo ao Compromisso Social** - a contribuição da Confederação Evangélica do Brasil para a articulação de uma ética social cristã. Tese de Doutorado defendida no Instituto Metodista de Ensino Superior em São Bernardo do Campo/SP, 1989.

LONGUINI NETO, Luiz. **O Novo Rosto da Missão** – os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino americano. Viçosa: Editora Ultmato, 2002.

MATOS, Alderi Souza de. **Erasmus Braga, O Protestantismo e a Sociedade Brasileira** - perspectivas sobre a missão da igreja. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O Celeste Porvir** – a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: ASTE, 1995.

PEREIRA, Eduardo Carlos. **O Problema Religioso da América Latina**. 2a. Edição. São Paulo: Livraria Independente Editora, 1949.

PLOU, Dafne Sabanes. **Caminhos de Unidade** - itinerário do diálogo ecumênico na

América Latina. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

REILY, Duncan Alexander. **História Documental do Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: ASTE, 2003.

SANTANA FILHO, Manoel Bernardino de. **Confederação Evangélica do Brasil**. In: Dicionário Brasileiro de Teologia. São Paulo: ASTE, 2008.

A influencia da cosmovisão cristã na formação humana e a perspectiva da ética no ato educativo

Gleyds Silva Domingues¹

Resumo *O presente artigo tem por finalidade apontar a influência da cosmovisão cristã na formação humana, na tentativa de apresentar as bases que sustentam este sistema de crenças. Parte-se do entendimento de que uma cosmovisão sinaliza para a existência de uma lente de interpretação, a qual assegura sentidos à vida. Um destes sentidos é encontrado na perspectiva da ética, a qual se expressa no ato educativo, por isso a tentativa deste estudo é compreender como o sentido ético é incorporado pelos grupos sociais e significados na vida, a partir de uma visão de mundo cristã. A proposta não é apenas delinear as pressuposições contidas neste sistema de crença, mas compreender como as representações e linguagens asseguram identidade e significação à formação humana. Isso porque, o modo como os grupos sociais assumem o sentido ético, podem determinar a visão de mundo que guiam suas ações e práticas na realidade social. Realidade demarcada pela cultura, a qual incorpora códigos e simbologias que norteiam não apenas as relações materiais e imateriais, mas os significados construídos que dão substância e legitimidade às argumentações que sustentam sua razão de ser e existir no cosmos. Diante disso, elegem-se como referências principais, os estudos de Sire (2004); Miller (2003); Geisler (2002); Orlandi (2004 e 2012); Fairclough (2008); Carvalho et al (2006), dentre outros. Nesta direção, lança-se mão da análise do discurso para avaliar o corpus fundamentado neste sistema. Esta análise discursiva não tem a pretensão de ser conclusiva, antes se constitui como ponto de partida para novas pesquisas e problematizações sobre esta temática tão instigante e complexa. Este é o caminho objetivado nesta pesquisa, e que por isso mesmo torna-se uma contribuição a esta área de investigação.*

Palavras-chave: Cosmovisão Cristã. Formação humana. Ética

Introdução

A presença de cosmovisões na realidade sinaliza para um modo ou jeito de perceber a vida, o que indica que para que se possa compreender como a realidade é interpretada e vivida, é preciso identificar as lentes usadas pelos diferentes grupos sociais. Isso se torna, ainda, mais patente, quando há uma eleição de uma lente ou cosmovisão, visto que a partir de um conjunto de pressuposições assumidas, quer consciente ou inconscientemente, por um determinado grupo social, pode-se identificar a forma como este grupo posiciona-se em relação ao cosmos.

¹ Mestre em Educação FACULDADES EST Bolsista da CAPES email: gsdomingues@ig.com.br

As pressuposições que fundamentam uma cosmovisão tem acento em diferentes questões ligadas à essência da fé, à origem do universo e à existência humana, uma vez que suas bases contemplam uma finalidade específica. Essa finalidade tem tudo a ver com o sentido atribuído ao ser humano e a sua presença na realidade social.

Uma cosmovisão, porém, não tem como centralidade ou eixo nuclear o ser humano, mas a explicação do porque ele pensa, sente e age de uma maneira e não de outra, visto que a lente revela a parte mais profunda de uma cultura assumida e legitimada, o que ultrapassa comportamentos, tradições e costumes.

A partir disso, elege-se como objeto de investigação a cosmovisão cristã, no sentido de apresentar as bases que sustentam o seu sistema de crenças direcionadas à formação humana, que se materializa na ação educativa, a partir de uma perspectiva teorreferente.

Falar, então, de cosmovisão cristã é buscar desvelar as suas bases, ou seja, a forma como a vida se expressa na realidade. Para tal, o viés eleito será o da formação humana, tendo como ponto de ancoragem o olhar da ética e os princípios que norteiam sua prática numa sociedade demarcada pela pluralidade e diferença.

A escolha do viés da formação humana ocorre por ser este um tema recorrente na esfera das ciências humanas, destacando-se dentre elas, a educação, filosofia, antropologia e sociologia. Estas ciências tentam pontuar o que se pretende com o processo de desenvolvimento histórico da humanidade. Neste processo tem-se como ponto de análise a cultura, a sociedade e os valores subjacentes que se firmam na convivência social.

Diante disso, questiona-se como a cosmovisão cristã influencia a formação humana e qual a perspectiva ética assumida neste ato educativo, uma vez que a proposta educacional não apenas delinea os rumos do processo ensino e aprendizagem, mas elenca princípios e objetivos a serem perseguidos em prol da finalidade eleita.

A discussão a ser tecida não tem a pretensão de esgotar o tema em evidência, antes, objetiva-se contribuir com novos estudos e pesquisas nesta área do conhecimento, visto que o ato de formação humana é constituinte da vida e das pautas relacionadas a direitos, criação de políticas, declarações universais e programas sociais.

Neste processo, ainda, sobressai o sentido da ética, a qual se pensa que por sua ação resultará não apenas na criação de leis e normas, mas na conduta aceitável que orquestra a vida de homens e mulheres em seus relacionamentos.

Dá-se, então, o início da discussão, cujos resultados podem gerar concordância ou discordância, pois tudo é possível no movimento da diversidade e pluralidade de

lentes e concepções, conhecidas como cosmovisões.

1- Do conceito ao sistema de crenças eleito

A palavra cosmovisão sinaliza para a existência de uma forma de ler e interpretar a realidade, isso fica mais claro quando se parte para analisar o conceito que lhe é atribuído, o que possibilita tecer algumas considerações sobre sua finalidade e propósito na vida de homens e mulheres, com relação ao sistema de crenças e que regem a maneira como compreendem a constituição do universo e de si mesmos.

Sobre a forma de ler e significar a realidade, Fairclough (2008, p.230) ressalta que:

A relação das palavras com os significados é de muitos-para-um e não de um-para-um [...] Isso significa que como produtores estamos diante de escolhas sobre como usar uma palavra e como expressar um significado por meio de palavras, e como intérpretes sempre nos confrontamos com decisões sobre como interpretar as escolhas que os produtores fizeram (que valores atribuir a elas).

Diante disto são descritos, aqui, alguns conceitos que significam neste processo de apresentação do conceito sobre o objeto estudado, cosmovisão, na tentativa de buscar sentidos para a palavra e sua aplicação na realidade social. Para tal, parte-se do conceito de Sire (2004, p.22) que afirma que:

Uma cosmovisão é um compromisso, uma orientação fundamental do coração, que pode ser expresso como uma narrativa ou como um conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou inteiramente falsas) que nós sustentamos (consciente ou inconscientemente) sobre a constituição básica da realidade, e que provê o fundamento sobre o qual vivemos, movemos e existimos. [Tradução nossa]

Na perspectiva de Sire, a cosmovisão assume duas facetas da vida: a primeira é de natureza objetiva, que se materializa na forma de narrativas e a segunda de natureza subjetiva, que se instala no coração. Essas facetas dão corpo e substância à maneira como homens e mulheres enxergam e enfrentam a realidade social e que por isso são assumidas como um compromisso pelo qual legitimam sua maneira de ser e existir no cosmos.

Outro conceito é apresentado por Rinaldi Jr (2012, p.9), que diz que a cosmovisão consistiria nos “óculos com que enxergamos o mundo, compreendendo uma ou mais filosofias”. Para ele, então, uma cosmovisão reserva dentro de si uma ou mais filosofias que dão sentido à existência de homens e mulheres e que por isso fornece subsídios para a forma de ser, pensar, existir, agir e aprender. Isso é interessante, porque a perspectiva assumida sinaliza para uma relação a

ser estabelecida entre homens e mulheres, o que indica a presença de uma visão interrelacional, e não egocêntrica e individualizada, mas cooperativa e solidária.

A cosmovisão, ainda, procura dar respostas a quatro questões essenciais da vida: 1- qual a realidade do universo; 2- o que é o ser humano; 3- O que acontece após a morte; 4- qual a base de moralidade entre seres humanos. Essas questões servem como pontos de análise sobre seus fundamentos, ao passo que auxiliam, também, no processo de identificação do sistema de crenças eleito.

É por esta razão que uma cosmovisão pode ser conceituada como “um conjunto de suposições em que se crê consciente ou inconscientemente, pela fé, com respeito à composição básica do universo e como ele funciona” (MILLER, 2003, p.34-35).

Este conceito revela como marco central de uma cosmovisão a presença da fé em algo ou em alguma coisa, sendo ela, a sustentadora da forma como cada homem e mulher enxergam a realidade e o modo como está organizada.

Assim, pode-se dizer que:

Uma cosmovisão carrega no seu interior conceitos que lhe são próprios e que permitem não apenas a leitura ingênua de uma realidade, mas a conformação desta, à luz da interpretação dada, pelo modo como essa leitura vai sendo gerada, construída e legitimada. (DOMINGUES, 2012, p. 273)

Esta percepção evoca o sentido de uma cosmovisão, o qual ultrapassa a esfera do ato meramente comportamental, visto que envolve a construção de significados decorrentes das leituras e das interpretações realizadas, quer sejam elas feitas de forma objetiva ou subjetiva. O importante a destacar é que uma cosmovisão reserva em si mesma o senso de finalidade e missão. Isso porque, no seu interior:

Compreende-se a relação visão-missão relacionada a um objetivo e a uma finalidade circunscrita à existência humana, ou seja, ao sentido a ser dado às questões: Qual a origem da vida? Por que se está aqui? Para onde ir? O que será? O que é certo? O que é errado? Existe certo e errado? O que define tempo? O que é real? Quem é Deus? Será que existe um Deus? (MILLER, 2003, p. 34-35).

Outro conceito que pode ser apresentado, aqui, é aquele defendido por Souza (2006, p.41), que diz que uma cosmovisão:

Funcionaria como um compasso ou um mapa, que nos orientaria quanto ao mundo em geral, dando-nos sentido do que está certo ou errado na confusão dos eventos e fenômenos que confrontamos, afetando a forma como acessamos os eventos da vida.

Isso pressupõe que uma cosmovisão faz parte da vida de homens e

mulheres e que é acionada para apresentar juízo de valor sobre fatos reais, que demarcam os atos, as decisões, as experiências, as crenças e os comportamentos, quer seja de forma consciente ou inconsciente. O certo é que este mapa norteia os posicionamentos éticos que pautam as escolhas efetivadas em um determinado contexto.

A ideia de cosmovisão como um mapa é interessante, visto que se torna em um marco de coordenadas, o qual possibilita ao ser humano ter a sensação de segurança, confiança e estabilidade. E, ainda, indica a presença de fronteiras e de espaço conquistado, o que assegura movimento e dinamicidade, podendo fazer com que grupos específicos convivam com outras cosmovisões sem se sentirem ameaçados.

Ao considerar a presença de várias lentes de interpretação sobre a realidade, faz-se necessário discorrer sobre a cosmovisão eleita para esta discussão. Não que as demais não sejam importantes, mas a proposta é delimitar o estudo, por isso a abordagem tecida tem como foco a cosmovisão cristã, cujo objetivo é apresentar as bases que sustentam o seu sistema de crenças com relação à formação humana. A finalidade perseguida é discutir sobre o sentido do ato educativo, considerando o papel da ética neste processo.

Para compreender a cosmovisão cristã, faz-se necessário identificar o sentido ou os sentidos presentes no ato educativo, pois segundo Orlandi (2012, p. 137), eles “realizam-se num contexto, mas não se limitam a ele. Têm historicidade, têm um passado e se projetam para um futuro”, o que indica que os sentidos se constituem num lugar próprio e é neste lugar que adquirem significados, os quais serão incorporados à vida. Eis que surge, então, a perspectiva da cosmovisão cristã como objeto eleito neste estudo.

A cosmovisão cristã parte de uma perspectiva teorreferente, nela se encontra as explicações para as questões elementares da vida, sendo assim a realidade é compreendida a partir da ótica da revelação bíblica. Sobre isto, Rinaldi Jr (2012, p.10) ressalta que “os atributos do Deus que cremos, e o plano que Ele tem para o homem que criou, afetarão nossa existência e como vamos propagá-la através da educação”. Estes atributos revelam o caráter de Deus, como um ser pessoal poderoso, bom, santo e que tem o governo sobre a Sua criação.

No ato da revelação, Deus mostra ao ser humano que o essencial não é fazer por fazer, mas porque se compreendeu o sentido deste fazer. Existe uma necessidade de que o processo educativo alie o princípio com a aplicação do mesmo, tornando o ensino e a aprendizagem significativos.

O ato educativo na cosmovisão cristã envolve mudança de mentalidade, visto que a proposta educacional é que o ser humano seja uma influência para não apenas

agir como Jesus, mas pensar como Ele pensa (LANDE, 2007).

A educação, então, torna-se o canal de transmissão do plano de Deus para o ser humano. Ela é considerada a fonte que alimenta o processo ensino e aprendizagem, a fim de que o mesmo encontre ancoragem, visto que fundamenta os princípios que afetam diretamente a formação humana, no tocante à maneira de ser, saber e fazer. Neste sentido, Rinaldi Jr (2012, p.10) ressalta que a proposta educacional deve ser permeada pela excelência em três níveis:

A excelência no saber, porque Deus nos fez racionais para nos relacionarmos com Ele e com a Sua criação de maneira inteligente, entendendo e ensinando verdades transformadoras. A excelência no fazer, porque Deus nos fez para cooperar com Ele na produção de boas obras, que sirvam ao próximo e facilitem o avanço do Evangelho. A excelência no ser, porque Deus nos fez para sermos seus filhos como Jesus, dando à humanidade oportunidade de crer nele (em Deus) e ter esperança de uma vida melhor.

A proposta educacional, então, visa à formação do sujeito integral, à medida que envolve todas as dimensões do ser humano: física, cognitiva, afetiva, laboral e espiritual. Por essa razão, não há como falar de prática educativa distanciada dos relacionamentos, pois a visão a ser compartilhada envolve a presença sempre do outro, além do sujeito mesmo. Isso indica que a prática educativa tem uma finalidade relacional e é por isso que esta se concretiza na vida em comunidade.

É por esta razão, que o processo educativo no contexto da formação cristã tem como máxima o amar a Deus com todo coração, alma e entendimento e amar ao próximo como a si mesmo, o que requer um posicionamento ético a ser verificado nos relacionamentos. Isso porque, “as verdades do Evangelho do Reino existem para nos transformar enquanto nos ensinam sobre como viver em cada área de nossas vidas” (COPE, 2007, p.28).

Assim, diante da finalidade educativa é possível destacar a presença da ética, sendo ela um dos elementos fundamentais para que se possa compreender a base de uma cosmovisão. Sua inserção no plano de uma cosmovisão visa responder a questões essenciais sobre a existência ou não de um padrão de moralidade, o qual norteará a conduta de homens e mulheres no contexto da sociedade.

2- Finalidade Educativa e Ética

A aplicação do conceito da ética pode seguir duas vertentes: teleológica ou deontológica, isso indica que a vertente assumida possibilitará compreender a maneira como homens e mulheres se posicionam sobre os temas evidenciados na realidade social, envolvendo desde os mais simples até os mais complexos, como:

clonagem, aborto, eutanásia, homossexualidade, homofobia, dentre outros. Não é por acaso, que estes temas vêm sendo analisados e estudados à luz de novas ciências, como exemplo, a Bioética.

No interior de uma cosmovisão há de se identificar a vertente que norteia as bases que irão conduzir o seu sistema de crenças, por esta razão faz-se necessário delimitar o campo de abrangência e as repercussões que são oriundas da vertente defendida. Assim é que, a vertente teleológica afirma que os resultados são determinantes da regra, tornando-se a base para o ato e se assim for, a regra só será boa, por causa do resultado alcançado, porém isso não é absoluto, pois o resultado pode ser usado para desconstruir a regra. Na vertente deontológica, o resultado é determinado pela regra, sendo ela a base do ato, por isso independe do resultado, porém o resultado é sempre medido pela regra, que tem sentido absoluto.

Na perspectiva da cosmovisão cristã, pressupõe-se que a ética que baliza as ações é deontológica, pois tem como base fundamental o dever de fazer, por isso ela sempre avalia a regra e a considera, independentemente do resultado, quer seja, ele, positivo ou negativo. Ela confia que o padrão ético é bom, contudo não negligencia o resultado, pois sabe que a consequência dos atos pode gerar atitudes que não apenas refletirão na vida daquele que praticou, mas em outras vidas, quer estejam ou não envolvidas diretamente neste processo. O efeito gerado é sempre em cadeia.

Assim, “uma vez que o outro está presente em mim, eu não posso deixar de estar responsabilizado, pois até a indiferença já é uma resposta. As circunstâncias do outro me afetam, me interpelam e principalmente me responsabilizam” (CANDIOTTO, 2011, p.243).

Isso indica que a proposta da ética não se limita ao sujeito em si, mas o supera, à medida que aponta para a presença do outro, o que já traz a responsabilização dos atos, a partir do processo de conscientização que é gerado, o que revela que a ética não pode ser uma decisão restritamente individual, baseada numa prática hedonista, mas solidária e participativa. Afinal, as respostas dadas nas situações experimentadas são implicadoras de consequências que atingem não apenas ao sujeito, mas a coletividade, da qual ele é parte.

No contexto da ética cristã não há espaço para uma ação particularizada, o que impede que a ação educativa tenha caráter descritivo em relação ao comportamento humano. A proposta educativa não se fundamenta naquilo que é, mas no que deve ser, uma vez que o princípio ético cristão “baseia-se na vontade de Deus, e Deus nunca deseja algo que seja contrário ao seu caráter moral imutável” (GEISLER, 2010, p.16), pois não pode negar o seu caráter eternamente bom.

Isso ocorre porque “o ato moral é correto quando se conforma ao princípio relevante e justo da obrigação moral. O princípio correto da obrigação moral

é o intrinsecamente certo ou derivado de um princípio inerentemente correto (MORELAND e CRAIG, 2005, p. 546)”.
Em outras palavras, pode-se dizer que a ética deontológica assume a perspectiva cristã, visto que defende como base de sua ação os pressupostos da moralidade absoluta, da prescrição e da revelação de Deus. Sobre isto, Geisler (2010, p.16-17) ressalta que:

A partir do fato de que o caráter moral de Deus não muda, chega-se à conclusão de que as obrigações morais derivadas de sua natureza são absolutas. Isso significa que são obrigatórias a todas as pessoas e em todos os lugares. [...] Eles precisam ser obedecidos porque Deus os prescreveu, não para todas as pessoas, em todos os tempos e em todos os lugares [...] A revelação geral de Deus contém mandamentos para todas as pessoas; e a revelação especial declara a vontade divina específica para os cristãos. Entretanto, nos dois casos, a base da responsabilidade ética humana é a revelação divina.

A proposição apresentada por Geisler (2010) informa que a perspectiva da ética cristã emana de Deus, por isso que ela norteia a forma como homens e mulheres cristãos conduzirão suas ações, práticas e relacionamentos, o que não se limita a uma obediência cega, mas a tomada de decisão que reflete o próprio caráter revelado de Deus.

Para Candiottto (2011, p. 234) “A revelação é o acontecimento pelo qual o outro se manifesta como é, ou manifesta o que é. A revelação é a categoria epistemológica pela qual temos acesso ao outro”.

A partir do ato da revelação tem-se o conhecimento sobre a natureza e o caráter daquele que se revela, ou seja, Deus. Este ato, portanto, oportuniza a tomada de consciência sobre sua essência e existência; e é neste momento que se estabelece o conceito de alteridade, uma vez que não se tem um olhar limitado em si mesmo, o que sinaliza para a necessidade de uma prática educacional relacional, que promova o sentido de convivência e respeito ao outro.

O ato educativo ao assumir a perspectiva da ética cristã deve atentar para os princípios e não somente para juízos de valor em que os fins justificam os meios, ou seja, aqueles que independente da ação e da forma como o ser humano é avaliado, deve-se ter em mente o resultado, e não a regra que gerou a escolha e decisão.

Afinal, quando se tem por base o resultado, instala-se a contradição que nega o princípio instaurado na vertente deontológica, pois nela “as pessoas possuem valor intrínseco simplesmente pelo que são e não devem ser tratadas puramente como meios para o fim”. (MORELAND e CRAIG, 2005, p. 547)

A finalidade educativa na perspectiva da ética cristã considera a pessoa enquanto imagem e semelhança do Criador, com capacidades e competências que

devem ser desenvolvidas no processo ensino e aprendizagem. Ela é sujeito e não objeto da educação, por isso a ênfase recai na sua formação integral, o que envolve as diferentes dimensões da sua vida.

Diante disso, Rinaldi Jr (2012, p. 12) defende que:

A educação aqui deve focar principalmente em desenvolver hábitos saudáveis e atitudes corretas para as diferentes situações da vida. Os educadores devem ajudar as crianças a ordenar os seus sentimentos e formar conceitos básicos de vida e moral.

Assim, a ética numa perspectiva cristã busca desenvolver princípios que considerem a vida e a moralidade, a partir da revelação bíblica sobre o sentido de ser e existir para cumprir uma missão em prol da transformação e do impacto que se gerará na sociedade. Tem-se em mente a formação de líderes que influenciarão as futuras gerações e essas novas gerações serão formadoras de outras gerações. Desta forma, a visão é cíclica e contínua, pois este é o papel da educação no processo de construção e afirmação de novas mentalidades.

Considerações finais

A cosmovisão envolve impactos na forma de ser e agir de diferentes grupos sociais, isto porque em seu interior há concepções relacionadas à forma como homens e mulheres tecem leituras sobre a realidade. Essas leituras evidenciam-se no contexto social, a partir de decisões e respostas que são dadas frente às problemáticas levantadas na realidade.

A forma como homens e mulheres posicionam-se na realidade, então, torna-se revelador das suas crenças, atitudes e comportamentos, e que por isso mesmo, constituem-se no ponto de partida para identificar a cosmovisão que orienta suas vidas. Este posicionar-se na realidade evidencia, portanto, as bases que sustentam o sistema de crenças escolhido.

Neste sentido, é que cosmovisão cristã parte da compreensão de que homens e mulheres, enquanto imagem e semelhança do Criador, têm uma missão e finalidade a serem perseguidos, cujo objetivo volta-se para a transformação dos contextos e das mentalidades, as quais devem espelhar o caráter de Cristo.

Este propósito, então, é assumido pelo ato educativo que promove o ensino e aprendizagem de princípios que vão ao encontro da missão e da finalidade delineadas. Para tal, assume a perspectiva da vertente ética de natureza deontológica, que tem por base as regras que norteiam a vida de homens e mulheres em seus relacionamentos, posicionamentos e decisões.

A ética cristã, então, promove a ideia de uma formação pautada na moralidade, que parte do pressuposto da revelação. Revelação que se evidencia no modo de ser do próprio Deus, sendo Ele o princípio orientador e primeiro da ética. Sendo assim, a valoração parte da ideia Daquele que é essencialmente bom.

A cosmovisão cristã, ainda, considera homens e mulheres em sua integralidade, o que sinaliza para a percepção, deles, como sujeitos do processo, que pensam, interagem, sentem, decidem e fazem com base em princípios que lhe foram apresentados, a partir de uma perspectiva ética e bíblica.

A partir desta perspectiva é que se pode compreender o sistema de crenças que fundamenta a proposta educativa voltada à formação humana enraizada numa cosmovisão, o que demanda, então, analisar os projetos pedagógicos, assim como as práticas que dão vida e movimento, e que podem servir como objeto de investigação para novos estudos e pesquisas. Assim, quem sabe se este estudo introdutório não seja o motivador para que isto aconteça. O certo é que o primeiro passo foi dado, então que venham novas contribuições a esta área tão instigante, inquietante e desafiadora.

Referências

CANDIOTTO, Cesar (org.). *Ética: abordagens e perspectivas*. Curitiba: Champagnat, 2011.

COPE, Landa. **Modelo Social do Antigo Testamento**: redescobrimo princípios de Deus para discipular as nações. Almirante Tamandaré, PR: Editora JOCUM, 2007.

DOMINGUES, Gleyds Silva. O impacto das cosmovisões na educação: em busca do(s) sentido(s). In: **Revista Batista Pioneira**. Ijuí: Faculdade Batista Pioneira, n.02, dez, 2012, p.271-281.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: UNEB, 2008.

GEISLER, Normam L. *Ética Cristã: opções e questões contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

MILLER, Darrow L. **Discipulando Nações**: o poder da verdade para transformar culturas. Curitiba: Fato é, 2003.

MORELANDI, J. P; CRAIG, William Lane. **Filosofia e Cosmovisão Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2005.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso e Leitura**. SP: Cortez, 2012.

RINALDI JR, Roberto. **Educação na Perspectiva Cristã**: uma reflexão sobre essa abordagem e seu impacto na família, igreja, escola e nação. Belo Horizonte, MG: AEC-EP, 2012.

SIRE, James W. **Naming the elephant**: worldview as a concept. Downers Grove: Intervariety, 2004.

SOUZA, Rodolfo Amorim Carlos de. Cosmovisão: evolução do conceito e aplicação cristã. In: LEITE, Claudio Antônio Cardoso; CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de; CUNHA, Maurício José Silva (org.). **Cosmovisão Cristã e Transformação**. Viçosa, MG: Ultimato, 2006.

Nos últimos tempos, muitos apostram da fé: aportes teóricos para a compreensão do trânsito religioso no Brasil contemporâneo

Breno Martins Campos*

Resumo Considerando a relevância de algumas teses de Guy Debord (em *A sociedade do espetáculo*) para a caracterização da contemporaneidade, minha comunicação pretende contribuir para a compreensão do dinamismo do fenômeno evangélico no Brasil, com o objetivo, não definitivo, de propor que a polêmica teoria da secularização (dentro de uma específica leitura sociológica da modernidade) continua válida para a interpretação do campo religioso. Se na mais recente divisão social do trabalho está ordenado que aparece o que bom e o que é bom sempre aparece (Debord), o sacerdote, especialista na manipulação dos bens religiosos, passa a ocupar posições no locus espetacular, no qual estão também os leigos em relações de consumo: o espetáculo (estágio avançado da fetichização da mercadoria) domina a todos porque a economia já os dominara por completo. O caminho é de mão dupla: se a sociedade contemporânea faz do espetáculo sua religião, os sacerdotes transformam sua religião em espetáculo. O estudo de caso desta pesquisa bibliográfico-documental recai sobre os evangélicos no Brasil e os números do Censo do IBGE de 2010; a perspectiva teórica adotada é a de que o crescimento da oferta de igrejas, a diversificação de modelos de culto e o trânsito religioso de crentes – resultantes de uma condição quase generalizada de apostasia (tomada aqui em sentido etimológico) – devem ser encarados como sintomas da típica concorrência por fiéis dentro do mercado religioso.

Palavras-chave: Secularização. Espetáculo. Trânsito religioso. Igreja evangélica. Brasil.

Introdução

No texto “O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010” de Antônio Flávio Pierucci, publicado postumamente em 2013, pode ser encontrada uma imagem muito lúcida a respeito do campo religioso no Brasil contemporâneo.¹ Segundo o autor, nunca houve tanta liberdade religiosa no país como nos tempos atuais, bem como nunca antes as religiões puderam *aparecer* tanto; na luta ferrenha por fiéis, os profissionais religiosos nunca foram tão agressivos uns contra os outros, por todos os meios e o tempo todo, com o objetivo de fazer suas igrejas crescerem. Nunca é demais lembrar que a conversão de um fiel para *a minha igreja* é, ao mesmo tempo, sua

1 * Doutor em Ciências Sociais; professor e pesquisador no Programa de Mestrado em Ciências da Religião e na Faculdade de Ciências Sociais da PUC-Campinas; e-mail: trieb.campos@ig.com.br

saída da igreja do outro.²

E o jogo de soma zero de uma tabulação do Censo Demográfico só faz trazer à tona, sem véus, o imperativo missionário de desfalcocar a religião adversária, predar, pilhar, extrair uma da outra os fiéis “infidelizáveis” de que elas necessitam (cada vez mais sofregamente, ao que parece) para vingar, crescer e aparecer, e aparecer para crescer (PIERUCCI, 2013, p. 49-50).

Dada a especificidade do caso brasileiro, a religião mais “desfalcada” pelas outras foi mesmo o catolicismo romano – tese muita cara a Pierucci, a do *declínio do catolicismo* no Brasil: “Cabe pontuar desde logo que o estoque de ‘infidelizandos’ visado em primeira mão, e com mão certa, é sempre o daquela religião outrora monopolista e ainda amplamente majoritária” (PIERUCCI, 2013, p. 50) – consequência direta da separação entre Estado e Igreja, efetivada no Brasil com a proclamação da República (1889) e a promulgação da Constituição de 1891.

Desde então, haja vista o novo *status* dado às religiões não-católicas no país, o catolicismo foi perdendo sua força. De espécie de *religião-total*, posto que religião de Estado, o catolicismo passou a sofrer concorrência de outras religiões (de dentro e de fora do cristianismo), perdeu fiéis e diminuiu numericamente. A partir do início do século XIX, mas principalmente de sua segunda metade em diante, *declínio do catolicismo* significava perda de fiéis para o protestantismo histórico. Até hoje o lugar de religião hegemônica ou majoritária no Brasil é do catolicismo-romano, ainda assim, já há uma diferença clara com o passado: hegemonia não significa totalidade (CAMPOS; DOLGHIE, 2012, p. 20-21).

Como resultado da secularização (“do Estado”, diria Pierucci com veemência, não necessariamente a das pessoas ou da sociedade), há uma ampliação do trânsito religioso, uma ocupação maior e mais criativa dos espaços pelos agentes ou profissionais da religião, um aquecimento do campo religioso e da concorrência dentro dele. Só há contradição no processo histórico para o menos avisado, pois secularização (com laicização) do Estado não significa menos religião: a separação entre Estado e Igreja pode levar a “clientelas e memberships molecularmente constituídas pela multiplicação provocada de conversões *individuais*, em detrimento das identidades *coletivas herdadas*” (PIERUCCI, 2013, p. 55). O caso brasileiro é confirmação exemplar da hipótese, ou seja, caso típico de destradicionalização em tempos líquido-modernos. “*Ave Bauman!*”, a saudação é sugerida pelo próprio Pierucci (2013, p. 60).

2 Pelo vocabulário e expressões utilizados, fica claro que este artigo está inserido na discussão acerca do trânsito religioso dentro do subcampo cristão; porém, há extrapolações possíveis, permitidas pela teoria e metodologia adotadas aqui, para a interpretação da migração de fiéis do cristianismo para outras religiões não cristãs.

1 Religião, sociedade e sujeito na *liquidez* do mundo contemporâneo³

Antes de chegar a Zygmunt Bauman (saudado por Pierucci como intérprete do contemporâneo), vale a pena considerar certa trajetória teórica, percorrida também pelo próprio Bauman, a propósito das consequências da modernidade. Em *O mal-estar na civilização* (escrito em 1929 e publicado em 1930), Sigmund Freud procurou demonstrar a contradição insuperável entre as exigências do instinto no ser humano e as restrições da civilização, bem como problematizar o irreduzível abismo entre o sujeito que busca prazer e a cultura que o reprime.

Se a civilização impõe sacrifícios tão grandes, não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização. [...] O homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança (FREUD, 1987, p. 137).

Não há ganho sem perda: com a civilização, a felicidade se tornou fenômeno episódico e não mais estado contínuo (se de fato existiu algum dia nessa condição). Aceitar que Freud acertou em sua tese é aceitar também a dificuldade (ou impossibilidade) de o ser humano ser feliz na sociedade moderna – modelo último do projeto civilizador da humanidade. Por outro lado, que fique claro, “ao mesmo tempo em que Freud constata que a cultura, na forma como ela foi sendo plasmada pela experiência moderna, não era suficiente para responder aos anseios do corpo, sem ela seria impossível pensar na própria constituição do sujeito” (FONTENELLE, 2002, p. 306). O pacote vem completo: a modernidade como projeto civilizador faz-se acompanhar das inseguranças e incertezas coletivas e pessoais de um tempo próprio de rompimento com as tradições (tão pródigas em geração de certezas). A luta contra a ansiedade existencial é uma de suas marcas, bem como a congênere luta por segurança ontológica.

O fato de a civilização reprimir não significa que o ser humano pare de desejar. O fato de a felicidade ser uma impossibilidade não significa que o ser humano deixe de idealizá-la. A ansiedade existencial, por concreta que seja, não retira do sonho humano a possibilidade de segurança. Vem o mal-estar.

Interessa [...] entender por que esse corpo que chega ao consultório do dr. Freud é um corpo sofrido, inadequado, e por que, a partir dele, Freud elabora uma teoria a respeito do desamparo humano, da experiência do vazio, da falta, que marca a situação do homem em sua inserção na

3 Uma parte das ideias a seguir foi apresentada em forma de comunicação (“Trânsito e rodízio: a religião na sociedade do espetáculo”) e publicada nos Anais em CD-ROM do “III Simpósio Internacional sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Híbridos” (Campo Grande-MS, 2009).

cultura. O desamparo torna-se, então, a experiência da modernidade (FONTENELLE, 2002, p. 306).

Ressalta-se que a experiência é *moderna* porque o mundo passa do ordenado para o ambivalente, sem as definições da tradição. O ambivalente é o não unívoco, a indeterminação, aquilo que não consegue mais nomear, pois as classificações não são mais tão claras. Segundo Bauman (1999), a desordem emergente da ambivalência apresenta como principal sintoma o desconforto. A vida passa, então, a ser pensada, não apenas vivida. Vazio, falta, sofrimento, desamparo: a despeito de parecerem termos exclusivamente do universo religioso, com o tratamento próprio que as religiões dedicavam a eles, não é mais o que se dá. Na modernidade tais conceitos passaram a ser tratados, como todo o resto, por meio de tecnologias próprias de um novo tempo, pós-tradicional, no qual a religião foi criticada e lançada ao universo do foro privado e individual. Bauman (1998, p. 209) define assim a relação (por oposição) entre segurança e ansiedade:

O oposto da segurança ontológica é a *ansiedade existencial*, que principia a ser confiante ou meramente despreocupada nos raros momentos em que se torna evidente que a aptidão da rotina diária para autoperpetuar-se tem limites intransgredíveis no tempo.

Ansiedade existencial que Karen Armstrong (2001, p. 161) chama ainda de *vazio* na história do sujeito dentro da modernidade: “Ao mesmo tempo em que celebravam as conquistas da sociedade moderna, homens e mulheres experimentavam também um vazio que deixava a vida sem sentido; muitos ansiavam por certezas em meio ao atordoamento da modernidade”. Ansiedade e vazio resultantes, na feliz expressão de Bauman (2007, p. 8), de uma vida líquida, “uma vida precária, vivida em condições de incerteza constante”. Vida vivida em tempos de desencantamento.

O projeto moderno e suas consequências sempre foram grandiosos: “a modernidade não foi um processo de ‘liquefação’ desde o começo? Não foi o ‘derretimento dos sólidos’ seu maior passatempo e principal realização? Em outras palavras, a modernidade não foi ‘fluida’ desde sua concepção?” (BAUMAN, 2001, p. 9). Derretimento dos sólidos equivale a dizer *profanação do sagrado*, repúdio e destronamento do passado e da tradição, ou seja, de tudo aquilo que representasse um sedimento ou resíduo do passado no presente. Contradição irreduzível: o movimento que tentou expulsar o sagrado da sociedade assistiu a seu retorno de uma forma dura. A modernidade liquefez os sólidos da tradição, “mas para limpar a área para *novos e aperfeiçoados sólidos*” (BAUMAN, 2001, p. 9), ainda que representados por tradições inventadas ou reinventadas, a religião dentre elas. O

sentido do retorno da religião quem dá é a modernidade secularizada.

O que nos interessa aqui é [...] trabalhar com a lógica de mecanismos de formatação da subjetividade que hoje se vê às voltas com uma cultura que se caracteriza por, no mínimo, três pontos: o reinado quase absoluto da sagrada imagem, ápice de um processo mais amplo no qual a indústria cultural passou a reinar quase absoluta, engendrando a sociedade dita do espetáculo; a objetificação crescente do sujeito e de certa maneira inevitável, irmã da mercantilização que invade todos os domínios da experiência humana; a fetichização que dá a sustentação da mercadoria como objeto de consumo, objeto consumível e nunca atingido, sempre pronto para ser o próximo de uma cadeia simbólica infinita e sempre mais cara. O “mito” da tecnologia se reitera sem cessar, com a continuamente reiterada promessa do “novo”: menor em tamanho, maior em potência e capacidade de armazenamento de informação, a um custo aparentemente menor (HOMEM, 2003).

Modernidade contemporânea: corpo e alma submetidos à lógica do espetáculo para o consumo e do consumo espetacular. Se o corpo deve ser moldado – artificialmente, diga-se –, segundo padrões bem conhecidos e, portanto, divulgados (veiculados), a alma, ela mesma, “não menos empobrecida, vaga de psiquiatra a livro de auto-ajuda, de programa meditativo de tv ao redemoinho alienante da indústria do entretenimento em busca de alguma paz ou anestesia, hoje quase sinônimos. Sujeito, consumidor voraz de seu próprio ser” (HOMEM, 2003). Paz e anestesia como sinônimos? Tempos modernos, contemporaneidade.

2 Religião, sociedade e sujeito na *espetacularização* do mundo contemporâneo

Segundo o objetivo geral de Guy Debord (2008), qual seja, demonstrar que o espetáculo oferece em forma de imagens e sensações ao indivíduo moderno o que lhe falta no real, propõe-se a ideia da religião como parte do espetáculo a fim de preencher o vazio existencial do sujeito contemporâneo – dando continuidade, portanto, à discussão iniciada na seção anterior. Se os tempos contemporâneos são pós-tradicionais, a religião em crise na modernidade também inventa moda e se reinventa. Diante do esfacelamento do coletivo e da liquidez da sociedade moderna, o sujeito vai às religiões em busca de certezas, numa tentativa de construir ou adquirir segurança ontológica – o que tradicionalmente elas sempre ofereceram, não mais. A perspectiva teórica é a de que o crescimento da oferta de igrejas, a ampliação de modelos de culto, o trânsito religioso e o rodízio de fiéis devem ser encarados como sintomas da secularização (o mercado religioso como uma de suas marcas) e não da *revanche do sagrado*.

Quanto maior o aumento da oferta de religiões e de sua diversidade – na sociedade brasileira, como modelo típico – e quanto maior a extensão do espectro

de opções religiosas disponíveis ao indivíduo,

tanto mais essa sociedade avançará no sentido de produzir para si, não o reencantamento do mundo, mas a dessacralização da própria cultura como condição de possibilidade do trânsito religioso legítimo dos indivíduos e grupos e, por conseguinte, da apostasia religiosa como conduta socialmente aceitável e individualmente reiterável, sem culpa (PIERUCCI, 2001, p. 49-50).

Apostasia, em que sentido? Parece claro que não é naquele de abandono definitivo da religião (opção por um provável ateísmo), mas no de poder abandonar a tradição religiosa vivida para abraçar outra religião, segundo decisão livre e consciente.

Secularização, para mim, tem que ser vista como desenraizamento dos indivíduos – e é por isso que os neoconservadores se perfilam entre seus oponentes na prática. [...] É preciso entender que mobilizar religiosamente um indivíduo implica em fazê-lo duvidar da santidade da tradição religiosa, lançando-o no pós-tradicional, abrindo-o para a apostasia. Ora, a primeira apostasia é já a possibilidade de uma série, a virtualidade de experimentar tantas outras quebras de lealdade quantas calharem (PIERUCCI, 2001, p. 48-49).

O pluralismo religioso (mesmo que seja dentro do microcosmo cristão) aparece como o inaugurar de uma nova situação em que não há mais monopólio ou hegemonia de uma única religião ou denominação, mas um cenário diversificado de religiões (ou denominações) que disputam as mesmas almas. O espetáculo precisa de espectadores e os atores, de fãs. O que não significa que o veículo para o espetáculo – a televisão, por exemplo – vai ser o fim, como destino, da religião. A coisa não é tão simples. O fato de a religião ter ido para a televisão não significa a prova da espetacularização da religião: é só mais um dado. A religião transformada em espetáculo na sociedade do espetáculo antecede sua ida para a televisão ou para a *internet*.

Os cultos e missas, aqueles comunitários ou até mesmo os mais intimistas, não deixaram nem deixarão de existir (é bem provável!), mas foram incorporados, primeiramente, à lógica da fetichização da mercadoria e, depois, à da espetacularização da sociedade – porque “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens” (DEBORD, 2008, p. 14 [tese 4]).

A referência ao uso da imagem seria, por assim dizer, um estágio mais avançado do fetichismo analisado por Marx, considerando as mudanças técnicas e sociais ocorridas desde a formulação do conceito; o que nos leva a afirmar que, no atual estágio do desenvolvimento capitalista, a predominância da imagem [...] indica uma radicalização do fetiche. Nesse sentido, ganha atualidade a definição de Guy Debord sobre a imagem como

a forma final da reificação da mercadoria (FONTENELLE, 2002, p. 285).

Por isso é que o crescimento da oferta de igrejas e modelos sacerdotais pode ou deve ser encarado como sintoma de secularização, numa relação de mercado (religioso), afinal, o espetáculo domina as pessoas porque a economia já as dominou por completo (DEBORD, 2008 [tese 16]). O primeiro movimento, o da dominação econômica sobre a religião, quem explica é Peter Berger (1985, p. 149), nos tempos em que sua obra estava alinhada à teoria da secularização:

A característica-chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser *colocada no mercado*. Ela tem que ser “vendida” para uma clientela que não está mais obrigada a “comprar”. A situação pluralista é, acima de tudo, uma *situação de mercado*. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado.

Fiéis sem a fixidez determinada pela tradição, o que fazer? A tecnologia da mercadoria (menor, mais barata e, supostamente, mais eficiente), fetiche da sociedade capitalista, bem como da sociedade do espetáculo, foi assimilada pela religião: a de sucesso é aquela que exige menos, cobra menos capital (simbólico, pois no caso do material fica difícil afirmar tal coisa) e rende mais força (material e simbólica). É justamente por isso que Pierucci (6 mai. 2007, p. 4) afirma, por exemplo, que *é fácil ser católico no Brasil*: “O barato de ser católico é fazer parte de uma religião que não precisa ser seguida à risca pela maioria dos fiéis. Reside nisso parte da força do catolicismo, mas grande parte, também, de sua fraqueza”. O catolicismo exige muito de poucos (monges e freiras, bispos e padres) e pouco dos muitos fiéis, o que permite, no Brasil, o duplo (e até mesmo o múltiplo) pertencimento religioso, sincretismos variados, além do trânsito religioso. Trata-se de um caso de *ex-monopólio religioso numa situação pluralista*.

É o retorno da tese sociológica do *catolicismo em declínio* (PIERUCCI, 2004): fica fácil perceber, científica e estatisticamente, algo que pode ser intuído por qualquer pessoa, o trânsito religioso se deu e ainda se dá no Brasil fundamentado pela perda de fiéis do catolicismo para outros movimentos. O decréscimo das religiões hegemônicas por meio da perda de fiéis é sina de todas as religiões tradicionais no mundo das sociedades pós-tradicionais, não uma exclusividade do catolicismo brasileiro.

“Os vínculos tornam-se experimentais” (PIERUCCI, 2004, p. 14): o fiel pode

desfiliar-se uma vez e, depois, dado o passo mais difícil quanto à quebra da tradição, pode continuar a filiar-se e desfiliar-se.

É cada vez mais difícil delinear o panorama religioso brasileiro, em constante mudança, e marcado por fenômenos como o da “dupla pertença”, o que o torna difícil de ser mapeado, mas passa a ser um traço marcante da religiosidade brasileira. Essa constatação demonstra que a modernidade, intensamente crítica em relação à religião, tem de conviver, nem sempre de forma harmoniosa, com uma religiosidade que teima em se reinventar e se desenvolver, das formas mais inusitadas (VASCONCELLOS; SILVA, 2008, p. 92).

Religião consumida como mercadoria-imagem: eis uma forma de reinvenção religiosa na sociedade do espetáculo. Resta uma pergunta: por que os evangélicos pentecostais cresceram tanto nas últimas décadas no Brasil? Deve-se notar, antes de tudo, que a presença do protestantismo histórico no Brasil foi sempre modesta; o primeiro crescimento significativo dos evangélicos no país se deu por meio dos pentecostais históricos, que se fizeram acompanhar nas últimas décadas pelos evangélicos neopentecostais. Em números: no censo de 1970, o total de evangélicos no Brasil era de 4,8 milhões de fiéis; no de 2000, o número total era de 24,4 milhões, sendo 17,9 milhões de fiéis das igrejas pentecostais (VASCONCELLOS; SILVA, 2008). A hipótese: o crescimento dos pentecostais históricos e o dos neopentecostais, por contraditórios que pareçam como movimentos históricos, posto que também concorrentes, são complementares e respondem ao mesmo espírito da modernidade pós-tradicional. Quer dizer, liberadas da tradição primeira (no caso brasileiro, o catolicismo romano), as pessoas estão livres para *experimentar* outras religiosidades – o país está cada vez menos católico, mas não menos religioso. A primeira apostasia, a mais difícil subjetiva e socialmente, abre a porta (ou a porteira) para uma série de experimentações religiosas.

Durante décadas, o pentecostalismo histórico atraiu os fiéis, dentre outras coisas, pela força da vinculação proposta. Se é fácil ser católico no Brasil, é difícil ser evangélico pentecostal, no contexto do pentecostalismo histórico, pois as exigências são máximas. A adesão voluntária exige comprometimento total, nos planos material e simbólico. Porém, o grau de segurança ontológica oferecida ou sugerida ao fiel é elevadíssimo, pois a instituição pensa a vida por ele. O neopentecostalismo, por sua vez, mais recente e ligado ao espírito do tempo, é aquele movimento religioso que encarna a ideia da não exigência e, assim, disputa fiéis com outras religiões e denominações cristãs na base do funcionamento mercadológico. Daí seus megatemplos, shows, presença na televisão, líderes *multimídia*... A religião como espetáculo na sociedade do espetáculo.

Conclusão

Para encerrar, vale lembrar que a alma do ser humano na contemporaneidade (tempos modernos e pós-tradicionais), dada a ansiedade existencial, apresenta-se como em estado de constante movimento, a vagar da psiquiatria à autoajuda, da meditação em programas de TV ao entretenimento alienante (HOMEM, 2003). O que ela busca? Paz ou anestesia! A resposta religiosa, por meio de seus agentes ou profissionais, é imediata e acompanha *o espírito do século*: uma luta renhida entre eles para manter seus fiéis e para ganhar os fiéis do *outro*, em períodos de apostasia. *O vale-tudo* rende audiência!

Não me parece que haja nessa muvuca muito mais mistérios do que isto: sacerdotes de todos os cultos, pregadores de todas as revelações, antigas, novas e novíssimas, missionários de todas as igrejas e seitas, profetas de todas as promessas e previsões, gurus de todas as metafísicas e meditações, virtuosos de todos os ascetismos e mortificações, xamãs e médiuns de todos os espíritos e perispíritos, feiticeiros de todos os poderes e magos de todas as curas, entraram todos em campo preparados como se fosse para a peleja decisiva, com ânimo aparentemente incansável e entusiasmo invejável (PIERUCCI, 2013, p. 55-56).

O que é válido para o campo religioso *in totum* é também (ou especialmente) válido para o campo cristão; e o que se afirma de modo geral sobre o mundo pode ser dito especificamente acerca do Brasil. Já faz algum tempo que padres, pastores, bispos, evangelistas, missionários e, mais recentemente, até mesmo apóstolos têm procurado atender à demanda religiosa do povo brasileiro por meio da oferta de produtos simbólicos e materiais os mais variados. Para voltar à questão do trânsito religioso no Brasil, segundo Pierucci (2013, p. 57) – com as atualizações de Prandi –, os números do Censo de 2010 só confirmam, mais uma vez, “as tendências registradas no início dos anos de 1970 pela equipe do Cebrap liderada por Cândido Procópio Ferreira de Camargo”: de modo geral, catolicismo em declínio, pentecostais e sem-religião em ascensão.

Em 2002, quando se publicaram os dados do Censo de 2000, os católicos se mostraram nos estados do Rio de Janeiro e Rondônia abaixo dos 50% da população, ali já não eram maioria. Mas continuavam majoritários no resto do país. Em 2012, com a divulgação dos resultados censitários de 2010, viu-se que a situação se manteve, embora em uma meia dúzia de outras unidades da Federação os católicos estejam próximos da linha demarcatória da maioria relativa. Mas o Censo de 2010 trouxe também sua novidade acachapante: embora se mantendo como maioria em termos relativos, porcentuais, pela primeira vez na longa história de seu declínio, o catolicismo perdeu seguidores em números absolutos. Os católicos declarados, que eram 125 milhões em 2000, caíram para 123 milhões

em 2010. Dois milhões de assentos vagaram nos bancos das paróquias católicas do país. Tem lugar sobrando, isso é totalmente novo, marca desse Censo de 2010. Enquanto o neopentecostalismo triunfante festeja sua hora de construir catedrais, o catolicismo, como vem acontecendo em países da Europa, já pode pensar em desconsagrar igrejas para aproveitar espaços ociosos (PIERUCCI, 2013, p. 58).

Acerca do caso, Leonildo Silveira Campos (2013, p. 155-156) oferece uma análise dos números do Censo de 2010 relacionados aos “evangélicos de missão” com excelente tratamento dos dados:

Fica claro que está em andamento um processo de reordenação do cenário religioso brasileiro, no qual está evidenciado o declínio católico e o continuado crescimento pentecostal. Todavia, o Brasil não está deixando de ser um país cristão, embora seja menos católico, protestante tradicional ou “evangélico de missão” em 2010.

Dentre as interpretações plausíveis para o trânsito religioso no campo cristão brasileiro, as de Campos (2013) levam em conta a mídia eletrônica como uma das marcas da sociedade e, portanto, fator decisivo para os novos grupos cristãos, que enfatizam a experiência religiosa individual, poderem se valer até do espaço virtual para converter fiéis (muito provavelmente, provenientes do cristianismo comunitário ou paroquial, católico ou protestante) – o que não significa o fim das reuniões ou encontros presenciais para fins de experiências também individuais. O autor ainda destaca que há evangélicos que preferem fazer parte “do que temos chamado de ‘paróquia virtual’, praticando uma religiosidade evangélica vinculada à rede mundial de computadores” (CAMPOS, 2013, p. 136).

A complexidade do real no caso brasileiro, no que tange ao trânsito religioso dentro subcampo cristão, pode ser resumida assim (assumidos todos os riscos de uma simplificação tão drástica): na segunda metade do século XIX, um pequeno número de fiéis católicos migrou para o protestantismo histórico; em boa parte do século XX, o trânsito foi do catolicismo e do protestantismo para o pentecostalismo; a partir de meados da segunda metade do século XX até hoje, a passagem tem sido do catolicismo, protestantismo e pentecostalismo para o neopentecostalismo. Movimentos que não impedem nem inviabilizam o contrafluxo (em menor número), ou seja, há também conversões de fiéis do universo das igrejas evangélicas para o catolicismo romano.

Se na catedral católica tradicional, aquela que vai servir de espaço para *outra coisa* (segundo Pierucci, 2013), não podia faltar uma torre, nas catedrais neopentecostais pós-tradicionais também não: há muito culto para ser transmitido ao vivo pela TV ou *internet*, onde serão alocadas as antenas?

Referências

- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- CAMPOS, Breno Martins; DOLGHIE, Jacqueline Ziroldo. Campo cristão brasileiro no século XX: declínio católico, estagnação protestante e crescimento pentecostal. In: LEONEL, João (Org.). *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro, v. 2: pentecostalismo e neopentecostalismo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 19-50.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. “Evangélicos de missão” em declínio no Brasil ▯ Exercícios de demografia religiosa à margem do Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 127-160.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. 10 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- FONTENELLE, Isleide Arruda. *O nome da marca: McDonald’s, fetichismo e cultura descartável*. reimp. São Paulo: Boitempo, 2002.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XXI*. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- HOMEM, Maria Lucia. Entre próteses e prozacs: o sujeito contemporâneo imerso na descartabilidade da sociedade de consumo. In: *Estados Gerais da Psicanálise: Segundo Encontro Mundial*, Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: <http://www.egp.dreamhosters.com/encontros/mundial_rj/download/4_Homem_135161003_port.pdf>. Acesso em: 6 mai. 2014.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. É fácil ser católico. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 6 mai. 2007. Especial 1 ▯ Religião, p. 4.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: SOBRAL, Fernanda A. da Fonseca;

PORTO, Maria Stela Grossi (Orgs.). *A contemporaneidade brasileira: dilemas para a imaginação sociológica*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2001. p. 27-67.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 49-61.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 13-21.

VASCONCELLOS, Pedro Lima; SILVA, Rafael Rodrigues. A religião no Brasil. In: O'BRIEN, Joanne; PALMER, Martin. *O atlas das religiões: o mapeamento completo de todas as crenças*. São Paulo: Publifolha, 2008. p. 91-93.

Linguagem e religião: o gênero propaganda religiosa do culto “Nação dos vencedores”

Maristela Valéria da Silva *

Resumo: *Na atual conjuntura social em que o mercado assume dimensões quase sagradas, o discurso religioso assume novas configurações ideológicas e é perpassado por modalidades discursivas, mercadológicas e econômicas muito mais aparentes e pragmáticas que as religiosas. Assim, pretendemos com este trabalho analisar os possíveis efeitos de sentidos provocados pelo entrelaçamento das linguagens religiosa e de mercado presentes nas propagandas religiosas. Analisaremos em que medida esse gênero discursivo se articula linguisticamente para atuar e agir sobre o outro. Nossa perspectiva é a de verificar quais estratégias argumentativas estão sendo utilizadas para o proselitismo religioso. Por uma questão prática, nossas análises se concentram nas propagandas do culto “Nação dos Vencedores” da Igreja Universal do Reino de Deus, a IURD. A escolha desse culto se deu por se tratar de um culto com fortes características doutrinárias empresariais.*

Palavras-chave: *Discurso religioso. Linguagem. Neopentecostal.*

Introdução

Estamos vivendo em um momento de novos paradigmas no cenário religioso. No contexto socioeconômico no qual estamos inseridos, percebemos que o discurso da esfera religiosa é, a todo o momento, perpassado pelo discurso mercadológico. Tal evento, de acordo com Sung (1997, p. 35), ocorre pelo fato de existir uma inversão dos valores humanos cristãos em virtude de “um sistema econômico que diviniza uma instituição humana, o mercado”.

Diante desta percepção de divinização do mercado, essa comunicação se desenrola na arena do debate entre o discurso mercadológico e o discurso religioso. O objetivo que norteia nossas discussões acerca destas duas esferas discursivas é o de verificar até que ponto a linguagem de mercado e a linguagem religiosa se articulam linguisticamente para atuar e agir sobre o outro, no comum objetivo de atrair e seduzir os sujeitos ao proselitismo religioso.

O gênero discursivo que escolhemos para compor o *corpus* de nossas

investigações é a propaganda. Tal escolha se deu pelo fato de se tratar de um gênero que tem por objetivo divulgar crenças e ideias destinadas a influenciar as opiniões, os sentimentos e as atitudes do público receptor (SANT'ANNA, 1998). Faz-se necessário salientar que as propagandas que analisaremos são as veiculadas pelo culto “Nação dos Vencedores”, da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), das quais faremos uma análise textual. O recorte se deu por se tratar de um culto que traz em sua preleção fortes características do discurso mercadológico.

À guisa de preâmbulo, exporemos sinteticamente as principais posições acerca da polêmica temática: mercado e religião. Em seguida, adentraremos nos estudos que versam sobre a teologia da prosperidade, amplamente preconizada nas homilias do culto supracitado. E, por fim, e não menos importante, faremos a análise de *corpora*, no qual analisaremos em que medida as linguagens religiosa e de mercado se coadunam em favor do proselitismo religioso.

1 A religião centrada em uma sociedade de mercado

Na atual conjuntura social globalizada em que estamos inseridos, em que, na maioria das vezes, o “ter” sobressai ao “ser”, o sistema capitalista vive o seu apogeu e o mercado toma forma de instituição sagrada. Estamos vivenciando a divinização de uma instituição humana que tem como mola mestra a centralização do “eu” e a realização de desejos humanos. Para Sung (1997, p. 70) “no capitalismo o desejo de ter não somente se tornou central, mas está assumindo a proporção de quase totalidade”.

Uma vez que estamos abordando em nosso trabalho a sacralização do mercado, achamos necessário salientar a diferença entre o que é sagrado e o que é religioso. Para observarmos a sacralização do mercado, devemos ter em mente que, por se tratar de uma instituição humana, é dispensada de qualquer referência à transcendência.

Para que essa sacralidade seja percebida, é indispensável observar a diferença entre o sagrado e o religioso. Não tem cabimento falar de “idolatria” ou “religião” do mercado, uma vez que esses conceitos referem-se necessariamente a alguma forma de transcendência, e ao mercado repugna qualquer elemento de ordem sobrenatural. Sua legitimação reside na concepção liberal que vê nele o fruto maduro do contrato social. Porque dispensa toda referência a alguma realidade transcendente e impõe-se como realidade essencialmente humana, o mercado é refratário a qualquer forma de religiosidade como expressão de uma fé subjetiva (OLIVEIRA, 2014, p. 334).

Sabemos que a função da mercadoria é satisfazer os desejos humanos.

Sung (1997, p.10) salienta que “a satisfação dos desejos mais fundamentais do ser humano tem a ver com a religião” e, a partir deste excerto, o autor nos chama a atenção para uma relação possível entre as nomenclaturas “desejo”, “mercadoria” e “religião”. E é justamente essa possível relação entre essas terminologias que nos fez concentrarmos na problemática da religião vista como produto de consumo.

A sociologia nos apresenta duas grandes correntes de interpretação acerca da relação social que a religião desempenha na sociedade contemporânea. Em um primeiro momento, discutiremos sobre a religião a partir da ótica de R. Stark². Para o autor, as igrejas são como uma espécie de empresas que prestam à comunidade uma espécie de serviço religioso e sua lógica é a de mercado, ou seja, o objetivo é o de conquistar o maior número possível de adeptos. O que se percebe a partir da ótica de R. Stark é que as igrejas não veem mais o fiel como comunidade, mas como clientela. Storni e Estima (2010) nos chamam a atenção para esse fato em terras brasileiras:

Muitos cientistas sociais têm se dedicado ao estudo da religião atual no Brasil e encontram-se diante de um desafiante cenário religioso que tem sido o mercado por um notável aumento da competição entre organizações religiosas pela preferência dos fieis (STORNI; ESTIMA, 2010, p. 19).

A segunda corrente de interpretação é a apresentada pelos clássicos (Durkheim, Marx, Weber), na qual a concepção de comunidades religiosas é vista por esses autores como instituições produtoras de sentido para uma vida em sociedade. Nesta concepção apresentada por esses notáveis, não está em jogo o êxito de uma religião que toma por parâmetro o número de adeptos (fiéis), mas a relação que essa instituição social desenvolve nesta comunidade, sendo capaz de influenciar os rumos históricos de um determinado grupo. Do ponto de vista exposto por esses clássicos, a religião tem uma dimensão ética que lhe é essencial, que cria e que dá o clima de uma sociedade, ou seja, um *ethos* religioso.

Na sociedade mercadológica e imediatista em que vivemos, no qual a cultura ocidental é orientada pelo consumismo, o processo de secularização³ influencia e divide campos, a religião deixa de ser a produtora do *ethos* que rege a sociedade, cedendo espaço para *ethos* de mercado. Nesta sociedade de consumo e da centralização do “eu”, ousamos dizer que o *ethos* regente é o de mercado e para Sung (1997, p. 22) “um povo fascinado pelo ‘aroma religioso’ capitalista luta para entrar no ‘santuário’ do mercado,

2 **Rodney Stark:** é americano sociólogo da religião professor de Ciências Sociais da Universidade de Baylor, codiretor do Instituto da Universidade de Estudos de Religião, e editor-fundador do Jornal Interdisciplinar de Pesquisa sobre Religião.

3 Peter Berger é considerado um dos autores clássicos da teoria da secularização. O autor define a secularização como “o processo com que a religião perde sua autoridade tanto no nível institucional como em nível de consciência humana” (MARTELLI, 1995, p.290).

mas não para construir uma sociedade mais fraterna, justa e humana”.

Comungamos com Oliveira (2014) quando ele argumenta que não há como negar que o mercado é um sistema social e que exerce uma função organizacional nas sociedades modernas.

Ao contrário do que é correntemente apresentado pelo senso-comum, o mercado não é uma instituição do sistema econômico, alheia à sociologia: ele é uma instituição social na mais rigorosa acepção durkheimiana. Comportamentos instituídos pelo mercado são aqueles derivados dos valores e postulados que o regem: (1) liberdade individual, (2) direito de propriedade, (3) obrigação de cumprimento dos contratos e (4) respeito às regras da concorrência. É justamente por ser uma instituição social – e não econômica, repito – que o mercado é capaz de produzir e socializar o sistema de comportamento organizador das sociedades modernas (OLIVEIRA, 2014, p.328).

Ainda de acordo com Oliveira (2014), a teoria da secularização aponta uma particularidade das sociedades modernas: elas não dependem mais da religião para assegurar a reprodução de sua estrutura social, o que distingue a cristandade ocidental de outras sociedades ditas sacrais.

De acordo com os estudos de Berger *apud* Sung (2014, p. 300) o rompimento da igreja com o estado joga por terra o monopólio da igreja “ou da religião de estado”; tal fato contribui diretamente para o “surgimento do pluralismo religioso como fato de direito” e com isso a religião é:

[...] privatizada, reduzida à esfera da vida privada, tornado-se um assunto de escolha ou preferência do indivíduo ou núcleo familiar. Com isso, as religiões competiriam umas com outras, submetidas à lógica do mercado, em busca de mais “fieis” ou de consumidores de bens religiosos (SUNG, 2014, p. 300).

Ainda tomando como fio condutor de nossas discussões a linha de raciocínio de Sung (2014, p. 300), esse apoiado na teoria da secularização de Berger, as igrejas com suas religiões centradas na lógica de mercado “partem da constatação do pluralismo religioso”. A Igreja Universal do Reino de Deus é uma dessas igrejas, pois seu discurso, principalmente o proferido pelo culto “Nação dos Vencedores”, é ancorado na teologia da prosperidade, teologia essa que será assunto do próximo tópico. É importante salientarmos que, nesse contexto, a teologia da prosperidade realiza uma inversão de valores, reinterpretando e ajustando os ensinamentos bíblicos para a adequação à sociedade de consumo imediato.

2 A IURD e a teologia da prosperidade

De acordo com Libanio e Cunha (2011, p. 80), o movimento neopentecostal

é constituído de diversas “doutrinas teológicas”, e uma das principais correntes doutrinárias adotadas pelo movimento é a teologia da prosperidade.

Ainda para Libanio e Cunha (2011, p. 80), o neopentecostalismo não apresenta uma teologia própria e muito de suas “posições doutrinárias assemelham-se ao pentecostalismo da primeira (glossolalia) e da segunda onda (cura divina)”.

A teologia da prosperidade pode ser considerada um dos principais eixos teológicos do movimento neopentecostal. Cabe-nos, agora, uma breve *explanação histórica e doutrinária* dessa corrente teológica.

Para Campos (2002, p. 363), a teologia da prosperidade pode ser compreendida como “um conjunto de crenças e afirmações, surgidas nos Estados Unidos, que afirma ser legítimo ao crente buscar resultados, ter fortuna favorável, enriquecer, obter o favorecimento divino para sua vida material ou simplesmente progredir”.

De acordo com Mariano (1996), a teologia da prosperidade surgiu nos anos 40, sob a liderança de Kenneth Hagin, mas só ganhou notoriedade expressiva nos anos 70 quando iniciou sua trajetória de sucesso em terras brasileiras.

Neste contexto consumista em que estamos inseridos, essa corrente teológica é detentora de um discurso muito sedutor e de uma capacidade persuasiva avassaladora. Mariano (1996) resalta que esse movimento é capaz de deixar marcas indeléveis no movimento teológico e religioso.

O discurso neopentecostal da prosperidade perpassa por todos os atos das pregações (cultos) da IURD, tornando-se mais aparente nos cultos das segundas-feiras, conhecido por “Nação dos Vencedores”, “Reunião da Prosperidade”, “Corrente da Prosperidade”. Como atesta Campos (2002, p. 367) “a tônica do discurso articulado nessas e em outras reuniões enfatiza que a prosperidade é um *direito* de todo cristão fiel”. E quem, hoje em dia, não quer, além de possuir muitos bens materiais, gozar de uma boa saúde?

Para reforçar esta ideia do direito à prosperidade, além das pregações nos templos, a Igreja Universal faz uso de um forte aparato midiático, que, assim como a teologia da prosperidade, pode ser considerado um dos grandes fatores que contribuem para o crescimento desta denominação religiosa. *E é justamente essa relação entre igreja e a propaganda em favor do proselitismo presente nas mídias que fundamenta as discussões de nosso próximo tópico.*

3 Análises de CORPORA

Todo processo de comunicação verbal, segundo Bakhtin (2003), ocorre por meio de um texto oral ou escrito. Esse texto se concretiza materialmente e se corporifica em algum gênero, produzindo discursos em situações históricas, sociais

e ideológicas. Nesse sentido, a língua é como uma forma de ação sócio-histórica que permite agir sobre o mundo e dizer o mundo, sendo, pois, a condição *sine qua non* para participar da sociedade. É através dela que os homens se reconhecem como seres humanos e diferenciam-se dos outros animais; têm acesso a novas informações que ampliam e modificam seus conhecimentos.

Nesse processo, usam palavras que dependem de quem fala ou escreve; como de quem as recebe, isto é, dependem da interação e da imagem que o escritor falante faz do seu interlocutor. São frutos de uma relação dialógica entre o falante e seu ouvinte ou entre o escritor e o seu leitor. Assim, todo texto é construído a partir de diversas vozes, que são formadas pelas palavras de quem as fala e escreve e pelas palavras dos outros, de quem os primeiros se apropriam, e apropriam como se fossem suas (BACHTIN, 2003).

O foco de nossa análise é o discurso e esse se manifesta linguisticamente por meio de textos, isto é, ele se materializa sob a forma de texto. O gênero que escolhemos para compor nossas análises é a propaganda onde procuraremos evidenciar como se articulam as linguagens de mercado e religiosa presentes neste gênero discursivo.

Como já foi dito anteriormente, o objetivo que norteia nossas investigações é o de verificarmos em que medida o gênero propaganda religiosa traz, com seus enunciados e silêncios, um discurso capaz de influenciar as opiniões, os sentimentos e as atitudes do público receptor.

Sabemos que a propaganda lida diretamente com os desejos humanos, mas existem outros recursos persuasivos que esse gênero utiliza para convencer o público alvo. Lopes-Rossi (2010) apresenta três deles:

[...] os recursos persuasivos (apelos) verbais e não-verbais procuram: 1) criar um desejo ou excitar um desejo já manifesto no consciente do leitor – que ele entende como uma necessidade –; 2) salientar a capacidade do objeto em satisfazer aquela necessidade – demonstrando que o sacrifício da compra vale a pena – e 3) levar o público-alvo à compra do produto (LOPES-ROSSI, 2010, p. 421).

Ainda de acordo com essa autora, esses recursos lidam diretamente com as emoções, sensações, lembranças, desejos e ideias, que, por sua vez, correspondem a valores sociais e a seus ideais de felicidade (LOPES-ROSSI, 2010). No contexto imediatista da atual sociedade de mercado, a busca desenfreada pelo sucesso financeiro torna-se o maior objeto do desejo humano. E é exatamente com o ideal de realização desse desejo que as propagandas do culto “Nação dos Vencedores” operam, como podemos notar nas Figuras 1 e 2 que seguem:

Nação dos Vencedores
A Escada do Sucesso Financeiro

Escreva Aqui seus Objetivos:

Traga seu nome durante 9 Segundas-feiras e Venha lutar pelo seu Sucesso Financeiro
7h, 10h, 12h, 15h e Especialmente às 19h

1º Degrau	2º Degrau	3º Degrau	4º Degrau	5º Degrau	6º Degrau	7º Degrau	8º Degrau	9º Degrau
Nome:	Nome:	Nome:	Nome:	Nome:	Nome:	Nome:	Nome:	Nome:

Figura 1 – Propaganda da Nação dos Vencedores – A escada do Sucesso Financeiro, da IURD
Fonte: Marca Universal (2014)



Figura 2 – Propaganda do Santuário do Socorro Financeiro, da IURD da Barra da Tijuca, Rio de Janeiro
Fonte: IURD Barra da Tijuca (2013)

Pudemos observar nas figuras acima que os recursos persuasivos utilizados para compor o texto são exatamente aqueles enumerados por Lopes-Rossi (2010), anteriormente citados. Fica bem claro que tanto os recursos verbais quanto os não verbais corroboram para que o sujeito acredite na ideia de que o sucesso financeiro pode vir, caso ele passe a fazer parte da “Nação dos Vencedores”; e para fazer parte desse time ele deverá frequentar o santuário que lhe ofereça essa possibilidade, no caso os templos da Igreja Universal.

Observe que o sagrado nestas propagandas está ligado, a uma “instituição humana, que é o mercado Sung” (1997, p. 35), instituição essa que visa a atender as biografias individuais. Essa conclusão pode ser comprovada na frase: “traga o seu nome durante nove segundas-feiras e venha lutar pelo seu sucesso financeiro”. Observe que a conjugação verbal é feita em primeira pessoa, a centralização do “eu” é utilizada como recurso persuasivo, mostrando ao sujeito que vale a pena ele se submeter ao sacrifício de levar seu nome durante nove segundas-feiras em prol de uma conquista maior, que é a tão desejada ascensão financeira.

Ora, o que temos presentes nestes textos analisados é uma fina estratégia que

visa, claramente, a vender a ideia de que ao participar das reuniões das segundas-feiras, o sujeito conseguirá o seu objeto de desejo, que é o sucesso financeiro. O que vimos no *corpus* analisado é um discurso de mercado travestido de discurso religioso. Em um contexto em que as leis do mercado é que dita regras, a propaganda, gênero discursivo que lida diretamente com os desejos, é, sem dúvida nenhuma, uma tacada de mestre em prol do proselitismo religioso.

Conclusão

Finalizando brevemente nossas discussões, pudemos concluir que o cenário religioso está mudando e novos paradigmas estão surgindo nesse panorama. Temos, pois, um panorama religioso que configura e reconfigura todos os dias, e, em detrimento dessa situação, a linguagem também é reconfigurada. Ou seja, na sociedade contemporânea regida por um *ethos* de mercado as formações discursivas ideológicas que fundamentavam o discurso religioso foram reconfiguradas.

Pudemos constatar no pequeno *corpus* que pesquisamos para essa comunicação que o discurso religioso é atravessado, a todo o momento, pelo discurso mercadológico. O que nos salta aos olhos é que esse entrecruzar de linguagens não é feito de maneira aleatória: nada mais é do que uma perfeita estratégia de persuasão.

No caso das propagandas que analisamos, as duas esferas discursivas, tanto a de mercado quanto a religiosa, se articulam em uma perfeita simetria no comum objetivo de atrair e seduzir os sujeitos ao proselitismo religioso. Isso explica, em parte, a ascensão das denominações religiosas neopentecostais, mais precisamente a Igreja Universal do Reino de Deus, que têm por carro chefe a teologia da prosperidade.

Referências

BAKHTIN, Mikhail. **Os gêneros do discurso**: Estética da criação verbal. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado**: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Umesp, 2002.

IURD Barra da Tijuca. **Segunda-Feira, Nação dos Vencedores – Santuário do Socorro Financeiro**. 2013. Disponível em: <<http://www.iurdbarra.com.br/index.php/2013/03/segunda-feira-nacao-dos-vencedores/>>. Acesso em: 13 maio 2014.

LIBANIO, João Batista; CUNHA, Carlos. **Linguagens sobre Jesus**: as linguagens tradicional, Neo-tradicional Pós-moderna, Carismática, Espírita e Neopentecostal. São Paulo: Paulus, 2011.

LOPES-ROSSI, Maria Aparecida Garcia. Leitura de propaganda impressa. In: SEMINÁRIO DE PESQUISAS EM LINGUÍSTICA APLICADA, 6, 2010, Taubaté. **Anais...** Taubaté: SEPLA, 2010.

MARCA UNIVERSAL. **Nação dos Vencedores – A escada do Sucesso Financeiro**. 2014. Disponível em: <<http://marcauniversal.blogspot.com.br/2014/01/cartela-nacao-dos-vencedores-escada-do.html>>. Acesso em: 13 maio 2014.

MARIANO, Ricardo. **Os neopentecostais e a teologia da prosperidade**. 1996. Disponível em: <http://lw1346176676503d038.hospedagemdesites.ws/v1/files/uploads/contents/78/20_080626_os_neopentecostais.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2014.

MARTELLI, Stefano. **A Religião na sociedade pós-moderno: entre a secularização e a dessecularização**. São Paulo: Paulinas, 1995.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. A sacralidade invisível do mercado. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 34, p. 316-338, abr./jun. 2014.

SANT'ANNA, Armando. **Propaganda: teoria, técnica e prática**. São Paulo: Pioneira, 1998.

STORNI, Maria Otilia Telles; ESTIMA, Liliâne de Fátima. L. A religião como produto de consumo. **COAS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 15, mar. 2010.

SUNG, Jung Mo. **Desejo, mercado e religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SUNG, Jung Mo. Mercado religioso e mercado como religião. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 34, p. 290-315, abr./jun. 2014.

Salvação Líquida: A questão soteriológica no protestantismo brasileiro de missão.

Marcio de Carvalho Leal¹

Resumo: *Esta pesquisa centra-se no estudo da soteriologia tradicional ensinada pelo protestantismo brasileiro de missão. Apresentaremos a herança teológica herdada pelo protestantismo brasileiro de missão, além da observação da crise do modelo soteriológico dualista presente na teologia tradicional protestante, a teologia Moltmanniana na prática de um seguimento de Cristo e a Missão Integral, propondo uma visão que envolva o ser humano em sua integralidade.*

Palavras-chaves: *Protestantismo; dualismo; seguimento; missão integral.*

Introdução

Partindo do exame do pensamento soteriológico herdado pelo protestantismo brasileiro de missão e da compreensão existencial do ser humano pós-moderno, analisaremos o alcance ineficaz, dessa proposta soteriológica, na formação de um ser humano integral, e o seu distanciamento da real proposta de Jesus e proporemos um novo paradigma soteriológico para o mundo contemporâneo.

O termo grego “soteria” e suas formas cognatas têm a ideia de cura, recuperação, redenção, remédio, bem-estar e resgate. Porém, o conceito herdado do protestantismo de missão é o entendimento apenas do livramento do pecado, da degradação moral e das penas que devem seguir-se, como o julgamento divino.

Louis Berkhof, teólogo reformado nascido na Holanda em 1873, escreve o livro: Teologia Sistemática, um dos livros mais usados em seminários protestantes até os dias atuais, apresenta-nos uma soteriologia pietista, conversionista, individualista, fruto do dualismo que perdura até nossos dias. Trata-se da configuração da salvação líquida.

Faz-se extremamente necessário pensarmos sobre este assunto e apresentarmos algumas propostas de adequação para uma salvação real que olhe integralmente o ser humano. (PADILLA; COUTO, 2011, p. 31)

1. A Presença Protestante

1 Doutorando em Teologia pela PUC-Rio. Email: prmarcioleal@uol.com.br.

Para a melhor compreensão do modelo salvífico tradicional, faz-se necessário lembrarmos o protestantismo brasileiro de missão e sua herança, presente até hoje no imaginário de nossas igrejas. Quando nos referirmos ao protestantismo brasileiro de missão estamos mencionando mais especificamente os congregacionais, presbiterianos, batistas e metodistas e a herança que deixaram no contexto das igrejas protestantes brasileiras.

A presença protestante no Brasil torna-se efetiva a partir da segunda metade do século XIX com a chegada, em 10 de maio de 1855, de um mero desconhecido médico e farmacêutico, o Dr. Robert Reid Kalley e sua esposa Sara Polton Kalley, que no mesmo ano iniciaram um trabalho de evangelização em língua portuguesa de caráter permanente, o que ainda não havia existido.

Tratava-se de um protestantismo posterior aos avivamentos, e que possuía estreito relacionamento histórico e teológico com o movimento evangelical, que é definido por W. Hudson “como o movimento teológico que acentua a experiência de conversão como ponto inicial da vida cristã”. (MENDONÇA; FILHO, 1990, p. 81, 87) Também possuía estreitos laços com o liberalismo, que no século XIX permeava todo o pensamento europeu e norte-americano. Liberalismo e individualismo sempre andaram intimamente relacionados. Dessa forma, havia uma intensa ênfase na liberdade do indivíduo quanto à sua salvação.

Ainda hoje o protestantismo brasileiro de origem missionária é conversionista e produz uma ética individualista, altamente excludente, não apenas do ambiente cultural, mas capaz de romper os laços familiares mais íntimos. Características essas que se tornam mais severas quando inseridas no contexto pós-moderno, que cultua o individualismo.

A teologia do casal Kalley ainda hoje está presente, principalmente através de Salmos e Hinos, como influência direta do protestantismo de origem missionária no Brasil. Enquanto Robert Kalley introduziu a teologia conversionista semelhante à dos avivamentos, Sara, sua esposa, produziu uma coletânea de hinos chamada de Salmos e Hinos (hinário protestante brasileiro mais antigo), repleta de teologia pietista, entre outras.

O Pietismo foi um rompimento com as tendências escolásticas e o excesso de institucionalização da religião em detrimento da primazia do sentimento na experiência cristã (WALKER, 2006, p. 688). Suas características são o individualismo no cultivo da vida religiosa, a leitura solitária da Bíblia e sua interpretação literal ou espiritualizada, a experiência pessoal com Jesus e o combate ao mundanismo na igreja. Trata-se, nas palavras de Gouvêa, de “uma ascese pessoal no sentido de um apropriar-se do sagrado sem a ajuda de fatores de ordem epistemológica”. (MENDONÇA, 1984, p. 67)

O pietismo é essencialmente uma crença em Jesus, uma fé centrada no crucificado. Assim, o núcleo da fé pietista consiste na “experiência com Cristo”, que traz à luz a consciência dolorosa da extensão do pecado individual, e o sofrimento substitutivo de Cristo revelando a justiça de Deus traduzida em amor e perdão na cruz. Ou seja, subjetivismo e conversionismo, que continua sendo ponto crucial na teologia protestante brasileira, da qual não se abre mão.

Uma outra proposta presente no pietismo e assumida pela teologia do protestantismo brasileiro de missão é uma espécie de enclausuramento do crente com sua Bíblia e o cultivo de uma incessante experiência contemplativa de comunhão com Cristo, que acaba levando à negação do mundo e dos prazeres da vida. Aqui estabelece-se um dualismo, onde os prazeres do mundo são demonizados e, portanto, vistos de forma antagônica aos prazeres e gozos espirituais. Tillich afirma que a “santificação individual envolvia, em primeiro lugar, a negação do amor pelo mundo” (TILLICH, 2000, p. 280). Assim, cria-se uma proibição a bailes, teatro, jogos, vestidos bonitos, banquetes, conversações superficiais da vida cotidiana, etc.

A grande questão até aqui não está na apresentação da cruz de Cristo e nem na resolução de segui-lo, mas na interpretação do que significam. A problemática da compreensão teológica do real significado da Cruz de Cristo e de seu seguimento está presente ainda hoje, produto da herança do protestantismo que temos tratado.

Existe ainda uma distância, que chega aos dias atuais, entre teologia e práxis de fé, que é produto também do pietismo, que supervalorizava a devoção e a emoção em detrimento do ensino sistematizado, encarado como subproduto do escolasticismo. A igreja protestante brasileira encara, ainda hoje, a teologia com certa ressalva. Teologia é encarada como um produto paradoxal à fé ou a Bíblia, o que produz uma involução da teologia no social em nosso país.

Além do pietismo, o protestantismo brasileiro de missão possui mais algumas características como o Protestantismo Peregrino. Este descende, fisicamente ou intelectualmente, do sul dos Estados Unidos, que atravessava o período de guerra civil, onde o norte se consagra vencedor da Guerra de Secessão. Leonildo Silva Campos afirma que “a tradição sulista expressou-se, simbolicamente, num tipo de protestantismo favorável à propagação de uma prática religiosa e uma teologia voltada para a emigração espiritual em direção à Jerusalém celestial” (CAMPOS, 2012). Tratava-se de um protestantismo cansado de guerra, que se sentia estranho na Terra e aspirava pelo céu.

O Protestantismo Guerreiro, caracterizado pela luta do cristão contra o paganismo e sua missão de expandir o Evangelho na terra. Trata-se de uma batalha, segundo Gouvêa, que se dá no plano espiritual, ou seja, uma espiritualização da guerra (MENDONÇA, 1984, p. 246).

O Protestantismo Milenarista, que trata-se de mais uma reação contra o liberalismo teológico que cria na possibilidade da consciência individual transformar-se em consciência social. Numa reação aguda contra essas e outras colocações do liberalismo teológico, afirmou-se que o Reino de Deus não é o produto final de uma preocupação cristã, nem da ação de cristãos piedosos estabelecendo uma ordem social mais justa e igualitária, progressivamente levando a sociedade viver os valores cristãos, mas virá por iniciativa divina e não por qualquer esforço humano. O que competiria ao homem não seria edificar o Reino, mas estar pronto para a sua vinda sobrenatural mediante o arrependimento e a fé. Estabelece-se a espera de um Reino de Deus a-histórico. Espera-se o fim do tempo presente e de sua história.

Faz parte do pré-milenismo um transcendentalismo platônico, que o espiritualiza e o projeta para além da história, criando um forte dualismo, uma forte oposição entre terra e céu, vida e morte, além de uma fé individualista sempre baseada na primeira pessoa do singular. Nas palavras de Gouvêa: “O milenarismo protestante é triste, um misto de esperança e de nostalgia por um estado perdido. Uma alegria tristonha” (MENDONÇA, 1984, p. 253).

A literatura também demonstra essas mesmas características. “O peregrino”, livro de John Bunyan, que depois da Bíblia é o livro mais publicado da história, é um bom exemplo disso. Nesta obra encontramos um bom resumo da soteriologia do protestantismo brasileiro de missão. O caminho da salvação é uma caminhada de fuga, de abandono do mundo e da criação, de isolamento da história e da relação com as pessoas. “Cristão”, para ser salvo, foge de seu mundo, da história e de sua família. Além disso, em todo o seu percurso, o cristão está sempre diante da inegável solidão à qual se lança o fiel, em busca de salvação, que para Bunyan é um acontecimento exclusivo do indivíduo.

O Deus apresentado é um Deus clandestino completamente diferente do Deus que se faz homem na história. Ainda não conseguimos nos emancipar dessas ideias. A falta de atuação num mundo tão necessitado, tão cheio de desigualdades e injustiças nos evidencia que não aprendemos ainda que a fé deve se reverter em ato, como realização histórica buscando a libertação humana. Infelizmente a nossa concepção de libertação continua um discurso voltado para si mesmo. Como diz Paul Tillich: “Não ocorre uma vitória do Reino de Deus na história quando o indivíduo tenta se retirar da participação na história em nome do Reino de Deus transcendente” (TILLICH, 2005, p. 820). Ou seja, sem participar da luta do Reino de Deus intra-histórico não se consegue alcançar o Reino de Deus transcendente, pois este se articula no interior da história.

Existe consenso hoje, no entendimento de que a escatologia determina

o horizonte de toda a compreensão cristã. David J. Bosch afirma que “precisamos de uma escatologia para a missão que esteja, concomitantemente, voltada para o futuro e orientada para o aqui e agora” (BOSCH, 2002, p. 606) e assim superarmos o milenarismo determinista, pessimista e fatalista que gera esquizofrenia, cujos sintomas são bem claros: a diminuição da afetividade e o desligamento do mundo em detrimento da expectativa da “vida com Deus” ou da parusia.

Não podemos nos esquecer de que o cenário montado e que apresenta o protestantismo brasileiro de missão é acentuado pela modernidade líquida (BAUMAN, 2001), que revela o homem líquido. Este desenvolve verdades subjetivas que apontam para ordens pálidas e acaba assumindo a salvação líquida.

Este homem, mesmo vivendo num terreno alagadiço, fluido, busca uma identidade, que na verdade é a tentativa de solidificar um pouco o terreno líquido. Numa época em que o sofrimento é desprovido de sentido e que as referências estão esgotadas, o homem líquido desenvolve um apelo à estética, tendendo a moldar sua vida de uma forma que ela mais se assemelhe a uma obra de arte. Assim sofre uma força, quase gravitacional ao consumo desenfreado, ao hedonismo, à fragmentação e ao individualismo.

Esse homem sem identidade fala demais, ama raramente e odeia frequentemente. Aprendeu a sobreviver, mas não a viver. Tem adicionado anos à sua vida, mas não vida aos seus anos. Preocupa-se em limpar o ar, mas continua poluindo sua alma; domina o átomo, mas não seus preconceitos. Constrói cada vez computadores mais potentes para armazenar mais informações, mas comunica-se cada vez menos. Encontra-se na era do fast-food e da digestão lenta; do homem grande de caráter pequeno; lucros acentuados e relações vazias. Essa é a era de dois empregos, vários divórcios, casas chiques e lares despedaçados.

Este ambiente ambivalente, relativista, retrata a liquidez, a fluidez do contexto atual. Assim como o líquido toma forma passageira e depende do recipiente que o comporta, assim também é a realidade contemporânea, ou seja, multiforme.

2. A Crise da apresentação de um modelo soteriológico dualista na teologia tradicional

O caminho percorrido pelo dualismo na teologia cristã impôs uma ótica distorcida levando a Igreja, tanto católica como protestante, a valorizar a alma em detrimento do corpo, a fé cristã em detrimento das opções sociopolíticas, a vida no céu em detrimento da vida na terra, o Jesus divino em detrimento do Jesus histórico e assim por diante (RUBIO, 2006, p. 96).

O dualismo é uma visão dicotômica do ser humano, que estabelece uma

relação de oposição-exclusão com acentuada tendência reducionista. Sistematizado por Platão, exerce, ainda hoje, muita influência na compreensão cristã do homem, do mundo e de Deus. Nesta perspectiva existe uma distinção entre o mundo das ideias e o mundo das coisas. No mundo material, as coisas não passam de cópias imperfeitas do mundo real ou das ideias. É também uma das principais fontes do gnosticismo, que defendia, entre outras ideias, a separação entre espírito e matéria como também a imortalidade da alma, conceito este que, embora não sendo bíblico, está presente no cristianismo ocidental brasileiro.

Ao romper da modernidade, o filósofo, físico e matemático francês René Descartes desenvolveu, sobre o ser humano, uma visão extremamente dualista, refletida na célebre frase: «*Cogito, ergo sum*», “Penso, logo existo”. Conforme assevera Fritjof Capra: “Daí deduziu Descartes que a essência da natureza humana reside no pensamento” (CAPRA, 2006, p. 54). O *cogito* cartesiano levou Descartes a privilegiar a mente em relação à matéria e o levou à falsa conclusão de que as duas eram separadas e fundamentalmente paradoxais.

Aos poucos a teologia cristã foi absorvendo a cultura grega através de homens brilhantes como Agostinho e Tomás de Aquino, entre outros, que por sua vez influenciaram outros homens igualmente brilhantes como Lutero e Calvino, que não conseguiram superar o dualismo.

A relação de oposição-exclusão, própria do dualismo, estabelece uma acentuada dicotomia entre alma e corpo, teologia e espiritualidade, mundo e céu ou fé e cotidiano, fé e política, divino e humano, teoria e práxis, intuição e razão, natureza e homem entre outras.

Para Platão o corpo, como coisa que é, não passa de um cárcere para a alma, que pertence ao mundo eterno e divino das ideias. Em sua obra *Timeu* e também nas *Leis*, apresenta como metáfora à relação alma-corpo, a comparação da alma como marinheiro e do corpo como o navio. (PLATÃO, 1972, p. 98)

Assim, o mundo cristão curvou-se, de certa forma, ao dualismo, pois começou a enxergar o mundo criado e o homem através dessa lente desfocada caracterizada por séria desconfiança em relação à matéria e toda corporeidade.

Na absorção do dualismo antropológico experimentado pelo cristianismo, Agostinho exerce papel fundamental, pois sua influência foi predominante, tanto para católicos como para protestantes. Para ele, o corpo, como criatura de Deus não é mau, porém no encontro com Deus, este deve ser subordinado à alma inteligente. Assim a busca de Deus é compreendida como uma ascese e equivale à busca da verdade incorpórea. (MARIANI, 2000, p. 22)

Outro grande influenciador dualista no pensamento cristão ocidental foi Tomás de Aquino, que embora não admitisse a oposição-exclusão entre corpo e alma, não

supera o dualismo de Agostinho e mantém o dualismo antropológico através de sua crença na imortalidade da alma (BOFF, 1997, p. 68).

A Reforma Protestante no século XVI também não rompe com o dualismo, pelo contrário, pois os reformadores como Lutero e Calvino, entre outros, foram fortemente influenciados pelos trabalhos teológicos de Agostinho, cujo pensamento baseia-se no neoplatonismo. Para Calvino, a superioridade da alma sobre o corpo era uma realidade inquestionável (CALVINO, 1985, p. 200). Paul Tillich percebe, na afirmação de Calvino, a ratificação da tradição platônica de que o corpo não passa de prisão da alma (TILLICH, 2007, p. 243).

Mais tarde, o pietismo enfatiza a experiência pessoal subjetiva de transformação interior, enquanto que a exterioridade, ou seja, o mundo material assume uma dimensão negativa. Assim, a presença da herança pietista gera uma esquizofrenia na concepção antropológica cristã, pois nega-se o corpo (a carne), porém, ao mesmo tempo, entende-se que é neste que a alegria da experiência da salvação se expressa. Ou seja, reprime-se o corpo, ao mesmo tempo que o percebem templo do Espírito Santo (BOBSIN, 2006, p. 72).

Dessa forma o homem passa a ser encarado como um ser bipartido (corpo e alma) ou até tripartido (corpo, alma e espírito) vivendo num grande conflito em si mesmo, onde o corpo precisa ser aniquilado em detrimento da alma.

Esse dualismo platônico do corpo e da alma somado ao menosprezo gnóstico pelo corpo gera uma espiritualização da redenção e transforma o cristianismo numa religião de remissão. O corpo como casulo deve ser abandonado pela alma, visto como a borboleta. “O lugar da esperança messiânica foi ocupado então pelo anseio do além” (MOLTMANN, 2002, p. 81). E o Espírito Santo deixou de ser percebido como vivificador e passou a ser compreendido como aquele que salva a alma do cativeiro do corpo mortal.

Moltmann coloca-se na defesa da visão integral do ser humano e contra a visão reducionista que ainda visita o homem. Afirma ele: “o corpo influencia a alma e a alma opera no corpo”. Assim apresenta uma visão integral, que segundo ele, deve ser respeitada até pela medicina: “As doenças não são uma destruição de órgãos, mas sempre uma experiência da pessoa toda” (MOLTMANN, 2004, p. 45). Essa visão de integralidade do ser humano deve ser uma bússola para a vida, pois aqui devemos viver integralmente e morrer integralmente, pois depois ressuscitaremos integralmente (MOLTMANN, 2009, p. 386).

Segundo o teólogo Garcia Rúbio, as consequências desta antropologia abrem “a porta para o individualismo moderno com suas sequelas de dominação e opressão dos outros” (RUBIO, 2006, p. 98), já que entramos em contato com o próximo através do corpo, que por sua vez deve ser rejeitado segundo uma teologia de oposição-

exclusão, ensinada pelo protestantismo brasileiro de missão, que ainda carrega uma forte herança pietista.

Essa deformação, que tem sua gênese na antropologia dualista platônica, gerou a desconsideração do outro em sua alteridade e até mesmo na fundamentação teórica para a sustentação de uma relação de dominação, escravidão e morticínio.

Na mesma proporção à negação do corpo ou carne, está a negação do mundo material, encarado como profano. A herança pietista destaca a experiência pessoal subjetiva de transformação interior, enquanto o mundo material, exterior, assume uma dimensão negativa. Nesse sentido, a vida de comunhão com Deus exige a abstenção do mundo e do “mundanismo”, dos prazeres e das diversões, vistas até certo ponto com um toque de profanidade.

Émile Durkheim em seus estudos sobre religião, chega à conclusão de que “o sagrado e o profano foram pensados pelo espírito humano como gêneros distintos, como dois mundos que não têm nada em comum. [...] existe religião tão logo o sagrado se distingue do profano” (DURKHEIM, 1996, p. 51, 150).

O protestantismo milenarista contribui para a divulgação desse dualismo profano-sagrado a partir do momento em que coloca nossa expectativa no porvir levando-nos ao esquecimento e às vezes até mesmo à negação do mundo presente. O dualismo proposto por essa concepção gera um senso pálido de nossa responsabilidade como seres históricos e responsáveis ecologicamente. Segundo Moltmann, «por meio da «reviravolta constantiniana», a antiga escatologia apocalíptica dos mártires foi transformada numa teologia milenarista do império» (MOLTMANN, 2003, p. 178). Assim o «sofreu com Cristo» foi transformado em «dominai com Cristo», ou seja, o que era um engajamento na resistência transfigura-se em fuga apocalíptica do mundo. Dessa forma a salvação é expulsa do mundo, encontrando-se tão somente no céu. «Quanto mais sem mundo foi pensado essa salvação, mais sem salvação e indiferente se tornaram o conhecimento e a configuração do mundo» (MOLTMANN, 2007, p. 17).

Num mundo onde a materialidade traduz-se como profano, e por materialidade se entende tudo o que não é metafísico, principalmente o mundo material e o corpo, ergue-se um homem fluidificado em seu compromisso histórico. Surge um homem sem esperança, que agoniza num «vale de lágrimas» até que sua alma imortal alcance as benesses do Céu, empurrando-o para a dimensão contemplativa e sobrenatural, onde ocorre uma verdadeira fuga da realidade.

3. O seguimento e a missão integral na salvação real

Até o presente momento a constatação de que o dualismo tem sido uma erva

daninha ao coexistir com o cristianismo, é clara. Até mesmo a própria revelação de Deus, quando olhada pelo prisma dualista, deixa à sombra sua relação com a história. Em consequência dessa revelação míope surge um Deus poderoso que se alegra em ser temido e servido. Além, é claro, do surgimento de doutrinas abstratas e a-históricas. E um indivíduo altamente individualista.

Estas características não parecem ser determinadas por uma salvação proposta pelo Deus Triuno do amor, o Deus Triuno que propõe através do seu Espírito a renovação da vida. Talvez haja uma fragmentação do ser humano e a aplicação da salvação proposta por Cristo não esteja alcançando todos os ângulos antropológicos surgidos nesta fragmentação.

Outra questão salta aos nossos olhos quando nos recordamos de Agostinho, o bispo de Hipona, que desenvolve uma teoria hamartiocêntrica, baseada no pecado do homem. Esse hamartiocentrismo gera uma questão: A necessidade de Cristo está fixada no pecado da humanidade? Se Adão e Eva não tivessem pecado, ainda assim, Cristo seria necessário à humanidade?

Precisamos superar a salvação líquida através de um caminho que deve ser percorrido pelo ser humano em sua humanização, assumindo uma direção oposta ao pietismo, e compreendendo a salvação a partir do princípio relacional.

Reaver a percepção cósmica da salvação é importante na jornada em direção à salvação como uma caminhada relacional. Nesse sentido nada fica de fora dessa relação. Há uma simbiose, uma harmonia presente na criação. O velho paradigma da salvação individualizada, do caminho de fuga de toda realidade histórica e da própria criação é completamente superado pelo paradigma do encontro.

Deus propõe uma dinâmica cósmica afetada pela palavra relação (MOLTMANN, 1992, p. 270). Relação essa que não é um mero encontro pontual na existência humana. Não se trata do encontro proporcionado pela vida temporal na terra, mas um encontro ativo, transformador da realidade, um encontro que produz relação, troca e alteridade.

O paradigma da relação na salvação proporciona reorientação para a vida humana em várias dimensões. O dualismo que nos transforma em peregrinos em um vale de lágrimas, em seres a-históricos, é superado, como bem observa Moltmann: “A consequência disso para o éthos da sociedade humana é reorientação da vontade de potência para solidariedade, de luta pela existência para paz na existência e de busca da felicidade para a comunidade». (MOLTMANN, 2007, p. 71)

Em sua obra, *O Deus Crucificado*, o teólogo alemão da esperança defende a ideia de que a relacionalidade da teologia cristã deve assumir «o lugar de uma pressuposta unidade na sociedade» (MOLTMANN, 2011, p. 28). Assim, faz-se necessário manter relações vivas com os outros do contrário a vida cristã tornar-se-á irrelevante.

Tratar-se-á de vida sem vida. No dizer de Moltmann: “Vida é comunhão, e comunhão é comunicação de vida”. (MOLTMANN, 2002, p. 32)

Como observa o teólogo Garcia Rúbio: «... Jesus não se limita a afirmar a existência do Reino de Deus. O que ele anuncia é a grande novidade da chegada desse Reino: ele vem já, agora!» (RUBIO, 2010, p. 37). E esse Reino de Deus apresenta a novidade de relações harmônicas e responsáveis entre os seres humanos e o meio ambiente, bem como de cada ser humano consigo mesmo. A presença do Reino de Deus implica num mundo novo. Num mundo de abertura ao próximo, onde prevalecem a comunhão e a paz.

Neste novo paradigma, deve levar-se em conta que a teologia tradicional protestante apresenta-nos um Deus impassível que de nada nem de ninguém necessita por ser perfeito. Aristóteles, diante dessa perfeição esboça um Deus que não possui emoções. O ser humano forjado por esta teologia assemelha-se ao seu Deus apático, devendo superar necessidades, desejos e sentimentos. O que acaba gerando uma grande contradição quando olhamos para a paixão de Cristo e pensamos que Deus está diretamente envolvido nela (MOLTMANN, 2011, p. 340).

Devemos pensar e consolar nosso coração pensando num Deus que sofre e sente seu coração rasgar-se diante da animosidade humana. Diante do caos da saúde pública no Brasil. O povo afetado por esse Deus passível é vocacionado a experimentar também esse pathos em suas relações. Bingemer lembra que: «O Deus Bíblico no AT caminha com seu povo, padece com seu povo. Vai para o exílio com o povo, revelando-se desde aí compassivo e presente mesmo em meio à desgraça mais absoluta» (BINGEMER, 2005, p. 73).

O ser humano precisa urgentemente resgatar as dimensões implicadas com o pathos de Deus, que escolhe a dor e a solidariedade com a raça humana, num grande ensinamento sobre temas como alteridade e comunhão.

O novo paradigma leva em consideração que a teologia da cruz determina uma práxis cristã que possui por finalidade a solidariedade para a libertação do ser humano de sua desumanidade. Na inserção deste projeto de humanização do ser humano faz-se necessária a perfeita harmonia entre a transformação pessoal e interior, e a transformação das circunstâncias e estruturas. A primeira sem a segunda seria uma ilusão idealista banhada no dualismo e a segunda sem a primeira seria uma ilusão materialista (MOLTMANN, 2011, p. 42).

Assim, o seguimento surge sob os pés daquele que se propõe a trilhar o caminho de Cristo. Significa crer em Cristo. “Crer nele significa caminhar com ele em seu atual trecho da caminhada” (MOLTMANN, 2009, p. 67). Esta afirmação pressupõe a participação ativa na missão messiânica de Jesus aos desumanizados do mundo.

Para segui-lo precisamos ressuscitar com ele. A ressurreição de Cristo,

juntamente com sua encarnação, é um dos eventos mais significativos e profundos da história. Aliás, conforme a concepção moltmanniana, trata-se da própria superação da história (MOLTAMNN, 2010, p. 133). O apóstolo Paulo também expressa a importância do tema ao dizer: “E, se Cristo não ressuscitou, logo é vã a nossa pregação, e também é vã a vossa fé» (Bíblia, 1 Coríntios 15,14). Motmann, como parte do evento crístico, formado pela morte e ressurreição de Cristo, apresenta uma proposta nova de superação da morte por meio da morte do Deus encarnado (MOLTMANN, 2009, p. 88).

Na ressurreição escatológica de Cristo não apenas temos o fim da história, mas temos o ser humano inserido no novo projeto de Deus, a nova criação, da qual Cristo é o protótipo, o paradigma de humanidade. Trata-se da justificação de Jesus como o Cristo de Deus, antecipando substitutivamente o juízo para todos os ímpios e injustos e evidenciando a justiça de Deus para todos (BINGEMER; FELLER, 2003, p. 338). Essa justiça de Deus não é punitiva nem retributiva, mas restaurativa. Deus não faz justiça no mundo, mas com o mundo. «Ressurreição é um agir de Deus com o mundo, não um agir no mundo» (BINGEMER; FELLER, 2003, p. 347).

Precisamos ser afetados pelo Vivificador. O Espírito gera em nós uma experiência da comunhão, através da qual sentimos comunhão com todas as criaturas de Deus e com a criação: «[...] em que todas as criaturas existem umas com as outras, umas pelas outras e umas nas outras, é comunhão do Espírito de Deus” (MOLTMANN, 2010, p. 59). Em nome dessa comunhão o Espírito de Deus abole as diferenças sociais. Também homens e mulheres encontram-se na mesma proximidade do Espírito Santo, não havendo mais prerrogativas masculinas (MOLTMANN, 2002, p. 30).

A experiência da nova vida no Espírito proporciona novo fôlego ao ser humano para superar as derrotas e os medos da vida. Representa uma imensa afirmação da vida. Somos visitados pelo amor de Deus e começamos a amar à vida com esse amor do Pai, que experimentamos no Espírito. «Ele é incomparavelmente superior às decepções e mágoas que restringem e oprimem nosso amor à vida» (MOLTMANN, 2002, p. 37).

Jesus viveu na terra como homem, humano em tudo, menos na desumanidade do pecado. Foi o único verdadeiramente humano porque era Deus, um Deus feito ser humano. Amou os pobres, acolheu os pecadores, valorizou as mulheres, curou os doentes e perdoou os inimigos. Com ele estavam o Pai, a referência absoluta para sua existência e o Espírito Santo, que o possuía plenamente (BINGEMER; FELLER, 2003, p. 76).

A compreensão trinitária de que Deus existe como Pai, Filho e Espírito Santo nos evidencia que Deus se relaciona para fora e para dentro, e em seu comportamento revela seu ser. Como observa Bingemer: «Deus revela o que é: amor, comunhão de

três diferentes pessoas» (BINGEMER; FELLER, 2003, p. 139).

Moltmann olha para a Trindade e enxerga a verdadeira comunidade por ela constituída. «A imagem do Deus trino é uma comunhão de mulheres e homens sem privilégios, uma comunhão de pessoas livres e iguais, de irmãs e irmãos» (MOLTMANN, 2002, p. 43).

Jesus é, assim, protótipo e guia. O ser humano é chamado a uma conformidade com o seu ser, mas também com o seu caminho na paixão e na glória. O segredo da antropologia é a cristologia.

A Missão Integral tenta quebrar a alienação promovida por algumas teologias e prega uma mensagem humanista que transcende este universo e aponta para a realidade maior do Reino de Deus. «O Reino é uma realidade eterna, enquanto as circunstâncias deste mundo são transitórias e finitas» (BOMILCAR, 2005, p. 286). Porém, os seguidores de Cristo precisam estar no mundo, assim como Cristo esteve.

O principal pensamento da missão integral encontra-se na frase: «O Evangelho todo para o homem todo e para todos os homens» (PADILLA; COUTO, 2011, p. 31). Esta denota sobre a missão integral uma espiritualidade integral, ou seja, que inclui a adoração, a reflexão e a ação contextualizada. «A missão integral é a expressão concreta do compromisso com Jesus Cristo como Senhor da totalidade da vida e de toda a criação» (PADILLA; COUTO, 2011, p. 44).

Percebe-se na missão integral uma compreensão soteriológica mais profunda. Algo que não visite apenas a alma humana, mas todas as dimensões da vida. Na linguagem de Garcia Rubio, uma salvação-serviço. Uma atitude percebida em Jesus Cristo, descrita no hino cristológico em Filipenses 2,6-11 e que origina o dinamismo «desprendimento-encarnação-serviço» (RUBIO, 2007, p. 263).

Na perspectiva da missão integral o ser humano descendente da reforma, referindo-se à reforma protestante, é um agente de reforma. « Ou seja, na hora em que eu estou mudando a minha forma eu me sinto vocacionado, onde quer que me encontre, a estar mudando simultaneamente as formas que me cercam» (CAVALCANTI, 1987, p. 18).

Conclusão

Como cristãos, devemos encarar o mundo como um grande desafio e superar toda visão dualista que ainda persista em afrontar o verdadeiro Evangelho de Jesus Cristo. Trazer plenitude de vida e transformação diante de tanta desumanidade é a tarefa dos discípulos do Crucificado. Daqueles que aprenderam com sua solidariedade e paixão pelos desgraçados do mundo.

Não cabe mais no mundo pós-moderno a argumentação da cristandade ou

a visão dualista, muito menos o individualismo moderno abraçado pelo pietismo. A solidariedade ajuda-nos na superação do individualismo e consequentemente o hedonismo.

Quando nos solidarizamos percebemos que não somos um fim em nós mesmos. A alteridade própria do discípulo de Cristo brota pela força do Espírito e as metas pessoais conferem lugar às metas comunitárias. Passamos a realizar não apenas o que nos traz satisfação, mas o que deve ser feito, vivendo numa abertura ao outro.

Só consegue trazer esperança diante da violência do mundo, aquele que teve um real encontro com o Ressuscitado, e com ele despertou do marasmo, superando toda a morte. Este é capaz de entender a mensagem do Reino, que já está entre nós.

A reorientação da vida deve ocorrer naquele que se diz seguidor de Cristo, pois o seguimento consiste em discipulado. O discípulo é chamado a fazer a mesma coisa que seu mestre. Vive o «assim» da teologia da missão integral. Ao trilhar o caminho da Cruz, da ressurreição, da valorização da vida, da paixão, da comunhão, é revisitado no poder do Espírito vivificador.

Nas palavras da teóloga Bingemer: «Se o Reino de Deus é dom e graça e deve ser acolhido e recebido na pessoa de Jesus, também é missão e tarefa. Jesus empenhou todas as suas forças neste projeto e ensinou àqueles e àquelas que o seguiam a fazer o mesmo» (BINGEMER, 2008, p. 63).

Nesta tarefa o individualismo tão divulgado para a «salvação da alma» deve ser superado através da experiência da salvação comunitária. O aprendizado da pericórese trinitária deve ser encarado como uma grande lição de vida. «Na comunidade de Jesus, exige-se uma atitude fundamental: o serviço aos outros» (BINGEMER, 2008, p. 69).

Diferentemente da “salvação líquida”, a salvação real não é apenas bem-estar, não se esgota nisso. Ela inclui e pressupõe uma relação sadia com Deus. Ou seja, a salvação escatológica é integral e definitiva, proporcionando a salvação de realmente tudo o que ameaça a vida. Gera uma nova mentalidade, uma nova forma de agir baseada no amor ao próximo e a Deus. Sendo assim, a salvação nunca é solitária, mas solidária. Não se esgota no recebimento passivo da superabundante graça, mas trata-se de atitude responsável ao próximo dentro do contexto histórico vivido.

Referências

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

BERKHOF, L. **Teologia Sistemática**. Campinas: Luz para o Caminho, 1996.

BINGEMER, M. C. L. **Jesus Cristo: servo de Deus e Messias glorioso.** São Paulo: Paulinas; Valencia, ESP: Siquem, 2008.

____. **Um rosto para Deus?** São Paulo: Paulus, 2005.

____; FELLER, V. G. **Deus-amor: a graça que habita em nós.** São Paulo: Paulinas, 2003.

____. **Deus Trindade: A vida no coração do mundo.** São Paulo: Paulinas; Valencia: Siquem, 2003.

BOBSIN, O. **Pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil: aspectos políticos e culturais.** In: Correntes religiosas e globalização. São Leopoldo: PPL, 2006.

BOFF, L. **A nossa ressurreição na morte.** Petrópolis: Vozes, 1997.

BOMILCAR, N. (Org.). **O melhor da espiritualidade brasileira.** São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

BOSCH, D. J. **Missão Transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão.** São Leopoldo: Est, Sinodal, 2002.

BUNYAN, J. **O Peregrino: a viagem do cristão à cidade celestial.** São Paulo: Imprensa Metodista, 1998.

CAMPOS, L. S. **O Quadro “Dois caminhos” - Uma análise semiológica das mutações no consumo de imagens iconográficas entre protestantes brasileiros.** Disponível em: <<http://www.naya.org.ar/religion/XJornadas/pdf/7/7-campos.pdf>> acesso em: 22 jun. 2012.

CAVALCANTI, R. **Igreja: Agência de Transformação Histórica.** Niterói: Vinde; São Paulo: Sepal, 1987.

CALVINO, J. **As institutas ou tratado da religião cristã.** São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985.

CAPRA, F. **O Ponto de Mutação.** A ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Cultrix, 2006.

DURKHEIM, È. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MARIANI, C. B. **A espiritualidade como experiência do corpo**. São Paulo: Revista de Cultura Teológica, 2000, v. 8, n 33.

MENDONÇA, A. G. **O Celeste Porvir**. A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____; FILHO, P. V. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

MOLTMANN, J. **A fonte da vida**: O Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **A Vinda de Deus**: Escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

_____. **Ciência e Sabedoria**: um diálogo entre ciência natural e teologia. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. **Experiências de Reflexão Teológica**: Caminhos e formas da Teologia Cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

_____. **Deus na Criação**: doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. **O caminho de Jesus Cristo**. São Paulo: Academia Cristã, 2009.

_____. **O Deus Crucificado**: A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia Cristã, 2011.

_____. **O Espírito da Vida**: Uma pneumatologia integral. Petrópolis: vozes, 2010.

PADILLA, R. C.; COUTO, P. **Igreja**: agente de transformação. Curitiba: Missão Aliança; Buenos Aires: Kairós, 2011.

PLATÃO. **Diálogos**: o Banquete, Fédon, Sofista, Político. São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores 3, 1972.

ROSA, W. **O dualismo na Teologia Cristã**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

RUBIO, A. G. **O Encontro com Jesus Cristo vivo: Um ensaio de cristologia para nossos dias**. São Paulo: Paulinas, 2010.

____. **O Humano Integrado: abordagens de Antropologia Teológica**. Petrópolis: Vozes, 2007.

____. **Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**. São Paulo: Paulus, 2006.

TILLICH, P. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: Aste, 2000.

____. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Est e Sinodal, 2005.

WALKER, W. **História da Igreja Cristã**. São Paulo: Aste, 2006.

Igrejas assembleias de Deus no Brasil: Pastores – presidente e os laços fraternos nos Ministérios

Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correa ¹

Resumo: *A presente comunicação basicamente será construída a partir das observações empíricas e entrevistas realizadas com os pastores das igrejas Assembleias de Deus (ADs), encontrados na tese de doutorado, sob o título “A OPERAÇÃO DO CARISMA E O EXERCÍCIO DO PODER: A lógica dos Ministérios das igrejas Assembleias de Deus no Brasil”, apontando a importância dos pastores-presidente organizadores dos Ministérios dessas igrejas, espalhados em todo território brasileiro e no exterior, no sentido de realizar uma discussão sobre as cisões, destacando o crescimento e a autonomia de alguns ministérios que, após passar por cisões, funcionam com a mesma nomenclatura, AD. Porém atuam isoladamente, possuindo suas próprias convenções e se relacionando com outros ministérios tão somente por “laços fraternos”. Dessa maneira, as pesquisas empíricas foram realizadas analisando o percurso dos ministérios estudados, levantando a hipótese de que é possível afirmar que os inúmeros ministérios autônomos atuam de maneira isolada, comandados de diversas formas, representados por um pastor-presidente que coordena as suas redes de congregações e pontos de pregação de acordo com seus ideais, juntamente com sua própria mesa diretora, formada por um corpo de pastores administrativos em suas regiões locais, fortemente investidos do poder econômico, político e religioso.*

Palavras chave: *Pentecostalismo; Assembleias de Deus; Ministérios; Pastores-presidente.*

Introdução

Cem anos de presença em território brasileiro, o pentecostalismo se reinventa constantemente, e mostra a nova maneira como se organiza e dialoga com a cultura, e as respostas que dá aos problemas oriundos pelas grandes cidades. Muito já foi dito e estudado acerca das transformações e das mudanças sociais

¹ CORREA, Marina A. O. S. - marinasantoscortea@gmail.com
Membro do Grupo de Estudos Protestantismo e Pentecostalismo – GPP - PUC-SP
Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cidade – Impactos da Modernidade no Campo Religioso – CNPq.
Membro do RELEP – Rede Latino-Americano de Estudos Pentecostais
Professora convidada no Centro Cristão de Estudos Judaicos - curso de pós-graduação lato sensu (especialização) ensino religioso - SP

trazidas pelo pentecostalismo, suas origens, seu crescimento e características. As igrejas Assembleias de Deus (ADs), fundada pelos missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Hogberg (Berg) no início do século XX, no ano de 1911 na cidade de Belém do Pará, PA. Nas décadas de 1950 a 1970, tiveram que se adaptar para enfrentar a concorrência das novas denominações pentecostais entrantes, algumas com perfis muito diferentes do seu. Assim, tiveram que desenhar novos modelos, aceitando de certa forma as novas tendências da sociedade e se adaptando mais rapidamente aos valores que vinham chegando.

Porém ainda, algumas igrejas conservam tendências do passado, em especial no que tange aos usos e costumes. As lideranças das ADs começaram a ampliar a visão administrativa, tornando-se cada vez mais empresariais, com foco em comunicação e expansão. O carisma pessoal, portanto, passou a ser um capital mais simbólico do que foi anteriormente. Atualmente, é conhecida como a maior igreja pentecostal brasileira em números de adeptos. É considerada também como uma igreja de primeira “onda”² que teve um papel importantíssimo em nosso meio por apresentar maneiras e técnicas diferentes de vivenciar a fé.

Expansão

A expansão das igrejas ADs se deu primeiramente pelo Estado do Pará, alcançou o Amazonas, chegando até o Nordeste; no Sudeste a sua chegada foi em meados de 1922, por meio de fluxo migratório dos trabalhadores vindos do Pará, que se portavam como instrumentos voluntários das novas práticas da nova denominação por onde passavam.

Segundo dados IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-, os evangélicos no Brasil, Censo (2010), cresceram 61% na primeira década do séc. XXI, chegando a 42.275.440 milhões de brasileiros ou 22,2% da população. O resultado é pouco abaixo da previsão feita pelos especialistas, que era de 25%. Essa porcentagem de 22,2% é, em número de pessoas, 16 milhões de crentes a mais de dez anos. Os dados do IBGE divulgados em junho de 2010 informam que a igreja Católica foi a que mais sofreu a queda, caindo de 73,6% em 2000 para 64,6 em 2010. Foram 3,9% milhões de crentes a mais sendo que 12.314.410 milhões de adeptos pertencem as igrejas Assembleias

2 A análise do sociólogo Paul Freston sobre o movimento pentecostal se dá a partir de um corte histórico-institucional e da análise de sua dinâmica interna: “O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de Igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911) (...). A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza a três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus, (1980) (...) O contexto é fundamentalmente carioca”.

de Deus no Brasil, representando 6,46% da população brasileira (IBGE, 11/03/13).

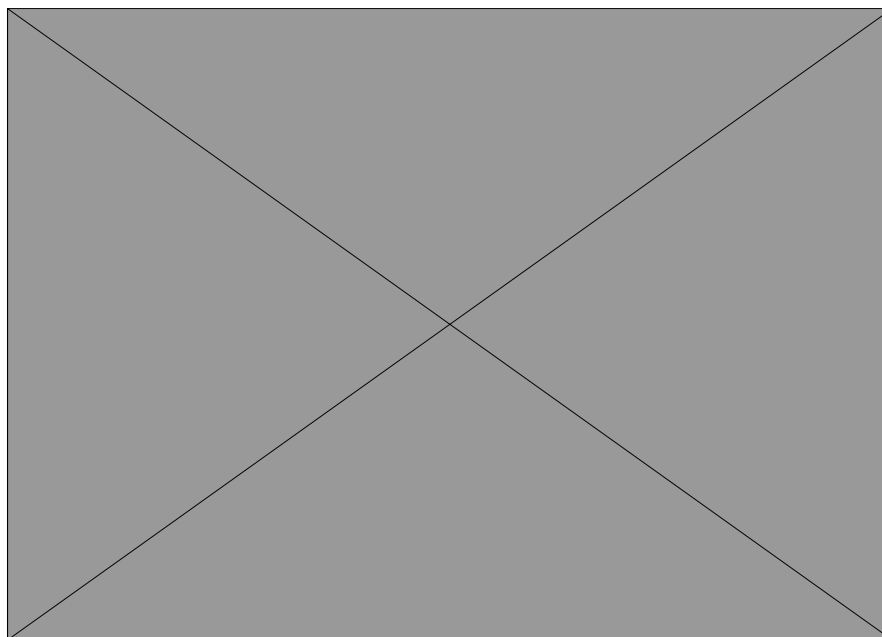


Figura 1 – crescimento assembleiano no Brasil Censo de 2000 e 2010

Conhecida como uma igreja de *ethos* sueco/ nordestino³, as ADs não viveram somente de glórias. A organização administrativa, nos primeiros dezoito anos de funcionamento, tinha a supervisão das igrejas centradas na liderança sueca, o que gerava um descontentamento entre os pastores brasileiros e os missionários. Os missionários administravam as igrejas usando o modelo de governo eclesiástico mais próximo do congregacionalismo dos batistas, por causa da liberdade das igrejas locais.⁴

As igrejas filiadas às ADs espalharam-se por vários estados do país. Os pastores fortemente engajados começavam a construção de suas igrejas nas capitais, e também a pensar em novos recursos organizacionais e na padronização dos trabalhos evangelísticos em suas regiões, para serem capazes de atender aos desafios que surgiam em torno da expansão das ADs. Com isso, os missionários idealizaram um tipo de associação de pastores e de evangelistas das ADs em âmbito estadual – Convenção Estadual, que tinha, por finalidade, reunir os pastores de todas as regiões para esclarecimentos de “pequenas dúvidas teológicas.”⁵

3 Cf. P. FRESTON, *Uma breve história do pentecostalismo brasileiro*, p. 111-124.

4 Cf. Antônio Gouvêa MENDONÇA; Prócoro Velasques FILHO, *Introdução ao Protestantismo no Brasil*, p. 51.

5 I. ARAUJO, *Dicionário do Movimento Pentecostal*, p. 206.

Em 1930, foi realizada a primeira Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, na cidade de Natal, assistida por onze missionários suecos e vinte e três líderes brasileiros, com o objetivo de “... resolverem certas questões que se prendem ao progresso e harmonia da causa do Senhor.”⁶ A partir desta data, as ADs começaram a trabalhar com duas convenções: estadual e nacional.

Estrategicamente, as convenções estaduais funcionam como porta de entrada para as futuras filiações na convenção nacional, os pastores-presidente regionais estão submetidos às convenções estaduais na ordenação ao cargo de pastor, na concessão de credencial e na disciplina. A convenção nacional é responsável pela inscrição e pelo credenciamento dos membros filiados das convenções estaduais. Somente a convenção nacional tem poderes para homologar os novos associados na esfera nacional, um procedimento estatutário. Os pastores-presidente das regionais detêm o poder de mando nas convenções estaduais, também controlam as questões financeiras, mais precisamente as anuidades pagas pelos associados em suas regiões. Não existe uma transparência financeira.

Igrejas-sede e/ou Ministérios

Na década dos anos 40, as igrejas ADs criaram as Igrejas-sede e/ou Ministérios, e os batizaram com a nomenclatura interna de Campo.⁷ Campo, nas Assembleias de Deus, refere-se à área de atuação de um Ministério ou Igreja-sede⁸ (chamada também de igreja-mãe), e mantém suas congregações e pontos de pregação agrupados em um determinado local. Essas congregações e os pontos de pregação pertencentes a um Ministério são desterritorializados, construídos em bairros, cidades em um ou mais estados. Constituem uma rede de “congregações-satélite”, dependentes de um Ministério, liderado por um pastor-presidente que conta com um forte vínculo administrativo, doutrinário e litúrgico, entre ele, as congregações e os pontos de pregação.

O pastor-presidente das ADs recebe a configuração de senhor patriarcal, com o processo de institucionalização denominado pela “rotinização do carisma”,⁹ quando

6 S. DANIEL, *História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil*, p. 23.

7 Campo é uma expressão de uso interno das igrejas assembleianas. Campo não é empregado no sentido camponês ou geográfico, que diz respeito à posse de terra, mas no sentido político de poder, isto é, posse de espaço religioso. O campo tratado no texto não está relacionado com o conceito de campo de Pierre BOURDIEU como “... o conjunto das transformações tecnológicas, econômicas e sociais correlatas ao nascimento e ao desenvolvimento das cidades e, em particular, aos progressos da divisão do trabalho e à aparição da separação do trabalho intelectual e do trabalho material”. P. BOURDIEU, *A economia das trocas simbólicas*, p. 35.

8 Igreja-sede e/ou Ministério tem a mesma conotação, alguns dizem Ministérios e outros dizem igrejas-sede. Nesse trabalho, o termo usado será Ministério.

9 M. WEBER, *Economia e Sociedade*, p. 161.

o carisma se tradicionaliza. Se a dominação carismática é de caráter extracotidiano e representa uma relação social estritamente pessoal, a rotinização acontece quando ocorre uma relação contínua, permanente, entre o pastor das ADs e os seus servidores, seus obreiros, seus presbíteros e seus evangelistas, que vão obedecê-lo em virtude da crença na sua santidade, nas ordenações e nos seus poderes senhoriais.

As ADs, com o passar dos tempos, transformaram-se, devido à grande facilidade na adesão de novas ideias e valores religiosos por parte dos indivíduos, com práticas mais capitalistas. Começaram a surgir, também, inúmeras fragmentações em seu meio, gerando diferentes igrejas com vínculos administrativos cada vez mais independentes, mas conservando o nome “Assembleias de Deus”, como forma de sustentação da tradição e do sucesso no âmbito religioso atual.

A constituição dos ministérios segundo os seus idealizadores foi criada com a ideia de unidade. O que era para funcionar como ponto de união passou a ser identificado como ponto de tensão. Os dirigentes organizadores das convenções buscavam estratégias coerentes e pacificadoras de unidade entre elas, mas mesmo assim não conseguiram eliminar os conflitos ao longo dos anos. Com isso, aumentam cada vez mais o processo de cisão dentro das ADs em muitas regiões do Brasil. Dessa maneira, além dos dois grandes ministérios mais expressivos de comando nacional – Ministério Missão, da primeira formação e Madureira, segunda formação, porém dentro da mesma denominação assembleiana, atualmente existem inúmeros ministérios independentes, com estatuto e administração própria, com suas próprias convenções, tanto no âmbito nacional quanto no estadual, ligados apenas “por laços fraternos”, um dos motivos pelos quais há hoje tantos encontros e desencontros internos nas ADs.

Com isso, após vários episódios vividos anteriormente pelas ADs, pode-se fazer a seguinte leitura: atualmente existem inúmeros ministérios independentes com uma rede enorme de congregações espalhadas por todo Brasil e no exterior, que também passam por cisões internas, o que significa dizer que as cisões nascem em todos os ministérios tanto dos associados à CONAMAD e CGADB quanto dos independentes; não existindo, portanto, uma ordem cronológica entre os ministérios mais antigos, ou seja, as cisões ou as autonomias conquistadas internamente nas ADs são aleatórias.

Atualmente elas concorrem em seu próprio meio, Ministério A contra Ministério B, ou melhor, Alencar¹⁰, classifica os Ministérios como corporações usando a teologia da competência, isto significa que os Ministérios atuam como grupos corporativistas fortalecendo a sua pirâmide de poder exclusiva e única, porém, quando deparam com a concorrência de outro Ministério no mesmo local, obrigatoriamente, eles precisam se destacar aprimorando a sua dinâmica de atuação para não perder o poder e visibilidade.

As igrejas ADs trabalham com o sistema de convenção nacional, considerado o órgão máximo das ADs, mas ao contrário do que representa, é um órgão fraco

10 ALENCAR, G. Assembleias de Deus. Teorização, história e tipologia – 1911-2011, pp. 182 ss.

porque não possui poder deliberativo nas igrejas filiadas a elas. Para ilustrar essa realidade, na década de 1940, quando Paulo Leivas Macalão, pastor-presidente das igrejas das ADs de Madureira desligou-se das ADs Missão, criou uma segunda vertente, Madureira, porém, participou das convenções até o ano de 1988. Após esta data, o Ministério de Madureira fundou a sua própria convenção nacional de Madureira, a CONAMAD e, sucessivamente, foram surgindo outros Ministérios e convenções autônomas, fruto de outras divisões no campo assembleiano.

Certamente falar em unidade e diversidade entre os Ministérios das ADs nos tempos atuais é uma tarefa difícil. Quando se lança o primeiro olhar, todos os Ministérios parecem iguais em seu modelo, hierarquia, dinâmica administrativa, nas convenções estaduais, nas congregações, nos pontos de pregação, etc. Porém, debruçando-se mais atentamente sobre essas questões, tem-se muito a observar. Existe, a necessidade de reformular alguns conceitos e rever novas práticas de ação provocadas pela rapidez das mudanças, causadas pelas demandas capitalistas e sociais, buscando questões cada vez mais ousadas dentro dos Ministérios.

Esses Ministérios ADs trabalham com foco na realidade local de suas diversas regiões; de acordo com o seu público alvo, desenha-se sua própria ideologia teológica, social e política, pois é através das práticas do compromisso social que se reconhece, em primeiro lugar, o progresso promissor de cada Ministério. Nessa linha de raciocínio, cada Ministério é dono de sua própria organização social por meio dos departamentos. Os Estatutos internos seguem um modelo bem parecido em todos os Ministérios ADs: as mesmas regras e a mesma divisão de capítulos, alterando algumas normas, mas todas dentro do mesmo perfil.

Conforme dados colhidos nas pesquisas empíricas, é pertinente lembrar que os Ministérios possuem estatutos internos próprios, e organizam a liturgia, a estrutura eclesial e os usos e costumes de suas igrejas pelos pastores-presidente juntamente com a sua equipe. Isto significa que eles são a voz final dentro de um Ministério. É um cargo que exige muito respeito, pois afinal, ele é “o escolhido de Deus”. São vários os estágios percorridos pelo obreiro até chegar ao cargo de pastor-presidente, porém, quando eles assumem o poder, ficam décadas no comando.

Conflitos de poder

Se no passado a AD teve que lutar por uma permanência de adesão na sociedade em que foi fundada, como seita, na década de 1930, ela já conhecia o poder através de sua institucionalização. Mas, segundo Alencar, nesta época essa denominação

“ainda passava por crise de identidade”, por desconhecer de fato a sua origem; sueca para uns; brasileira, mas dirigida por suecos para outros; ou brasileira, influenciada por suecos; e, por último, uma igreja dirigida por brasileiros e influenciada por norte-americanos.¹¹ Porém, uma coisa é certa: essa denominação conheceu o peso da institucionalização e começa “*uma luta fratricida pelo poder político financeiro (...)*. Não apenas enquanto local e espaço de reuniões, mas, sobretudo, uma luta ideológica, onde cada ramo requer para si “originalidade e verdade”.¹²

Afinal, o que de fato significa “laços fraternos” entre os ministérios?

Ao que parece, as ADs unificaram suas divergências simbolizadas por duas palavras: “laços fraternos”, como remédio ou estratégia política para justificar os “desacordos” vividos em seu meio. A maioria dos pastores assembleianos prefere dizer que as ADs, possuem as mesmas características, o que muda, segundo eles, são algumas “dinâmicas utilizadas por certos pastores”. Uma igreja usa um discurso mais tradicional, outras se utilizam de recursos mais modernos, e assim por diante. Sucessivamente, todas seriam assembleianas, geradas a partir de uma mesma linhagem. Uma igreja é independente, outras associadas ao sistema de convenções, porém, uma coisa é certa: segundo os pastores, todas são “fortalecidas” pelos “laços fraternos”, que funcionam como uma credencial racional, geradora de uma estrutura organizacional estável, conservadora e coletiva, que qualifica qualquer igreja AD, ou os novos ministérios, a ocupar uma situação de solidez dentro do seu meio.

Os ministérios seguem o mesmo padrão em todas as igrejas ADs. As congregações são sempre consideradas como filiadas, as igrejas que nascem isoladas, no futuro se filiam a uma rede ou ministério e passam a integrar o mesmo corpo. Uma igreja-sede [a geradora] compartilha dos mesmos traços, e simultaneamente criam similaridades que mostram, assim, as diferenças entre os seus membros. Ao estabelecer um vínculo, se constitui uma conexão entre as ADs que as tornam iguais as outras descendentes de seu ancestral comum. Cada igreja nasce numa rede, e no futuro pode se tornar geradora de outras igrejas, e assim sucessivamente, nunca perdem os traços dos seus ascendentes. São grupos restritos, criados a partir da procriação, isto é, por processo semelhante ao que gera a linhagem biológica. No futuro, vão se relacionar pelos “laços fraternos”, como são chamadas pelos pastores as relações entre os membros das ADs.

Os laços fraternos foram levados para os liames do conchavo político a espera de um novo rasgo dentro das ADs, provavelmente com o intuito de se tornarem mais

11 G. ALENCAR, Assembleia de Deus – Origem, Implantação e Militância (1911-1946), p. 50.

12 *Ibid.*, pp. 51-52.

identificáveis entre os seus adeptos e a sociedade em geral, procuram justificar as cisões, com naturalidade, explicada pelas seguintes expressões: *igrejas mais dinâmicas, liberdade no “Espírito Santo”*. Não há dúvidas, elas usam uma “metodologia mais evoluída”; e os pastores afirmam categoricamente que essas evoluções nunca serviram de competições, pelo contrário, mesmo sendo igrejas independentes e pastores associados ou não, nunca feriram os bons costumes já advindos do passado. Uma “Retificação” assinada por Thompson. Estas *“relações de dominação são criadas e sustentadas quando uma situação transitória é apresentada como se fosse permanente, natural, atemporal”*.¹³ Por isso, segundo os pastores, todas procuram zelar pelo nome AD, “nunca tiveram a intenção de competir”, nem mesmo agredir, algo que já vinha sendo feito, eles afirmam ainda que, “todas são coirmãs”, herdeiras dos mesmos princípios, unidas pelos “eternos laços fraternos” – ainda que distantes e odiantes.

Desse modo, a sigla AD tem a capacidade de aglutinar centenas de igrejas, milhões de fieis uniformizando condutas, gestos, linguagens, estéticas, comportamentos; singularizando o que é plural, escondendo as suas divergências confundindo fieis e analistas, e, acima de tudo mantendo taxas elevadas de crescimento como se fosse uma só denominação. Mas afinal: quantas são as Assembleias de Deus?

Considerações finais

Todavia, apesar das análises terem sido ricas, existem limites para as generalizações dos dados encontrados. É possível afirmar que estamos diante de uma rede de igrejas autônomas, com características específicas de um determinado público, região, pessoas e liturgias, ou, ainda, algumas igrejas dentro dos moldes daquela vertente assembleiana, inclusive entre os ministérios autônomos. Porém, as características encontradas podem refletir um fenômeno ainda maior nas redes de igrejas ADs, especialmente naquelas das grandes cidades.

De maneira geral, observa-se um trânsito interno muito grande entre os diversos ministérios independentes; os adeptos possuem um perfil migratório interessante a ser discutido no futuro. Nas várias observações empíricas realizadas neste estudo, observou-se que atualmente o perfil das igrejas ADs mudou, ao menos em parte. Embora seus adeptos continuem sendo em maioria provenientes das camadas menos favorecidas da sociedade, hoje contam com membros da classe média, profissionais liberais e empresários.

Fica claro que os ministérios independentes atuais não estão mais muito preocupados com as raízes históricas. Imbuídos da missão de evangelizar, sabendo que

13 THOMPSON, J. B. Ideologia e Cultura Moderna, p. 87.

na maioria das vezes existe um processo de adaptação por partes dos novos convertidos (ou ainda convertidos que há muito tempo esperam por “novas profecias”, já que as antigas não se realizaram), esses ministérios assembleianos surgem cada vez mais modernos, com pastores mais audazes e discursos mais ousados, para ajudar na cura daqueles que se sentem esquecidos e desamparados com seus problemas cotidianos.

Os Ministérios das ADs trabalham com estratégias por intermédio dos pastores-presidente para conservarem suas posições, e os pastores que não pertencem ao grupo central do poder, desejosos de abandonar sua posição de dominados, empregam geralmente estratégias de subversão (as cisões). Desta forma, pode-se dizer que a estrutura do campo da denominação ADs é um estado da relação de força entre os agentes engajados na luta pela conquista do poder, visibilidade política e econômica. Assim, o conceito de campo nos autoriza a pensar o espaço social, organizado, onde as posições dos pastores se definem umas em relação às outras na medida em que se enxerga novos ideais.

Contudo, só mesmo uma denominação racionalizada, moderna, para perceber que a superestrutura está no nome AD, que confere, ao mesmo tempo, poder, tradicionalidade, competitividade e força. Mesmo passando por várias cisões, podem se socorrer do nome AD para se manterem inabaláveis externamente. Com tantos ministérios modernos e totalmente independente das ADs antigas, cada vez mais se esforçam para atrair novos adeptos ao seu meio, seja pelas cruzadas, seja pela eficácia de seus pastores.

Eficácia é o que não falta aos ministérios das ADs, que trabalham com um modelo parecido com o sistema de franquias, norteados por uma única logomarca, uniformidade dos discursos, na filosofia de trabalho e no espírito de equipe, mesmo que essas equipes se mantenham bem afastadas, como o caso dos pastores-presidente José Wellington Bezerra da Costa e Samuel Câmara. Somente uma instituição moderna é capaz de perceber que, mesmo dentro de centenas de ministérios ADs independentes e administrados por líderes de perfis bem diferentes, ainda é válido o uso de um sistema como a colocação de metas para a expansão empresarial de suas igrejas. É fundamental verificarmos que a denominação possui um “segredo de negócio”, ou seja, um *know-how* diferenciado de sua concorrência, que já representa uma significativa garantia de sucesso.

Por fim, os ministérios das ADs são norteados por prerrogativas pessoais que são muito mais fisiológicas do que parecem ser a princípio, para um observador desatento. A estrutura de autoridade se emancipa, de certa forma, da sombra da tradição, e toda a rede trabalha com a ideia de continuidade (sob a poderosa sigla AD) para não perder a visibilidade institucional que mantêm. Por outro lado, a organização, investida pela tradicionalidade, exerce fortemente o poder racional burocrático, no sentido

weberiano, como uma forma de acomodação na história de divisão/ fragmentação.

Referencias

ALENCAR, G. F. *Assembleia de Deus – Origem, Implantação e Militância* (1911-1946). São Paulo: Arte Editorial, 2010.

_____. *Assembleias de Deus. Teorização, história e tipologia – 1911-2011*. Tese de doutorado em Ciências da Religião, PUC/SP, São Paulo 2012.

ARAUJO, I. de. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

BOURDIEU, P. *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CORREA, Marina, A.O.S. *Assembleia de Deus: Ministérios, Carisma e Exercício de Poder*. São Paulo, Ed. Fonte Editorial, 2013.

_____. *A OPERAÇÃO DO CARISMA E O EXERCÍCIO DO PODER: A lógica dos Ministérios das Igrejas das Assembleias de Deus no Brasil*. São Paulo. Tese de doutorado em Ciências da Religião – PUC/SP. 2012.

_____. *Alteração das Características Tradicionais da Igreja Assembleia de Deus: Um estudo a partir do bairro Bom Retiro em São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - PUC/SP, São Paulo. 2006.

DANIEL, S. *História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

FRESTON, P. *Nem Anjos e nem Demônios*. Breve História do pentecostalismo brasileira. A assembleia de Deus. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: A Assembleia de Deus*. Sociedade e Religião – ISER. Rio de Janeiro, v. 13, n. 3, 1994.

GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del Carcere*. Edição crítica do Instituto Gramsci, org. Valentino Gerratana, 1977, ed. Einaudi, Torino.

MAFRA, C. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARIANO, R. *Neopentecostais – Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MENDONÇA, A. M; VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2002.

PEARLMAN, M. *Conhecendo as Doutrinas da Bíblia*. São Paulo: Vida, 1977.

THOMPSON, J. B. *Ideologia e Cultura Moderna - Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 1990.

VINGREN, I. *Diário do Pioneiro GUNNAR VINGREN*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

WEBER, M. *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB, 2003.

A teodicéia, concepção de Deus e salvação na Teshubah dos judeus da nova aliança.

Waldir Cardoso da Silva*

Resumo: *o objetivo do artigo é compreender a experiência religiosa da Teshuvah (retorno às raízes judaicas) iniciada em Curitiba no ano de 2004, no seio de uma instituição religiosa com crenças e doutrinas análogas às protestantes, a Igreja de Deus (7º Dia). Por consequência de tal experiência este grupo passou a se identificar mais com o judaísmo e adotou a denominação Congregação Israelita da Nova Aliança (CINA). Trata-se de um estudo que visa avaliar o quanto a Teshuvah, vivenciada pelos membros da CINA, tem de fato conduzido esta expressão religiosa a assimilação das crenças e práticas do judaísmo histórico. O material empírico foi obtido através da observação dos serviços religiosos transmitidos ao vivo pela internet. Foram analisados também os conteúdos divulgados por meio do site, por materiais impressos ou audiovisuais, incluindo um programa de TV. Por meio destes espaços midiáticos foi possível colher informações referentes a aspectos históricos e identitários desta expressão religiosa.*

Palavras-chave: *Teshuvah. Cotidiano. Teodicéia. Ética. Judaísmo.*

Introdução

A Congregação Israelita da Nova Aliança (CINA) é uma instituição religiosa que adotou esta denominação no ano de 2004, quando passou a vivenciar o processo de *Teshuvah*. Esta experiência, que diferencia este segmento entre as religiões brasileiras e internacionais, iniciou-se no seio de uma instituição religiosa, com crenças e doutrinas análogas às cristãs, a Igreja de Deus (7º Dia), com sede na cidade de Curitiba, cidade esta que abriga a atual sede da CINA². Em Goiânia a CINA mantém um grupo de estudo que se reúne na Avenida Gameleira, Qd X 20, lote 3, s/n setor Jardim Brasil, ao lado do Condomínio *Alfaville*.

1 * Especialista em movimentos sociais no mundo contemporâneo ocidental (UEG). Professor de História do Instituto federal de Goiás, campus de Uruaçu. Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Goiás. professorcardoso7@gmail.com

2 Tais informações, assim como outras referentes ao histórico deste grupo religioso, foram obtidas através do programa de TV e das publicações disponíveis no site: www.israelitas.com.br

A CINA divulga, por meio de vários espaços midiáticos³, prédicas, ensinamentos e interpretações da Bíblia, que têm marcas explicitamente exclusivistas. Seus discursos, geralmente, soam provocativos, irônicos e arrogantes aos que são vinculados a outras denominações religiosas. Por exemplo, o Programa Israelita da Nova Aliança que foi transmitido, por cerca de oito anos, para todo o país via satélite e captado pelas antenas parabólicas. Através da TV e de outras formas de divulgação a CINA conquistou prosélitos em várias cidades brasileiras e países vizinhos. Hoje, ela não mais veicula o programa de TV, está concentrando esforços em promover a experiência da *Teshuvah* em outros grupos religiosos da África, Caribe e Estados Unidos.

1. O Estado da Questão

Não há ainda pesquisas acadêmicas que abordem diretamente a CINA e o seu processo de *Teshuvah*. O fenômeno recente da apropriação dos símbolos do judaísmo por parte de algumas igrejas protestantes foi abordado em um artigo intitulado: *A inusitada incorporação do Judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: Algumas reflexões* (TOPEL, 2011). Neste trabalho pioneiro a antropóloga Marta Francisca Topel, pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes, (USP), buscou analisar o fenômeno da incorporação de símbolos e rituais judaicos em diversas correntes evangélicas brasileiras. Seu estudo parte de uma breve análise do campo religioso nacional, com ênfase nos grupos neopentecostais, para em seguida abordar as diferentes visões escatológicas cristãs destacando o componente milenarista característico das igrejas evangélicas que, para a autora, está associado ao fenômeno de apropriação de símbolos e rituais judaicos. Como metodologia, Topel recorreu à análise do conteúdo difundido por vários grupos evangélicos através da mídia.

Entre as suas hipóteses explicativas do fenômeno analisado destaca-se a incorporação do dispensacionalismo. Formulado nos Estados Unidos nas primeiras décadas do século XIX, o dispensacionalismo parte da premissa que, do mesmo modo que a primeira vinda de Jesus teve como objetivo salvar o povo judeu, sua volta terá a mesma função. Assim, na segunda vinda, Jesus se manifestará em Jerusalém e dessa cidade iniciará seu reinado messiânico. O ponto de partida destes acontecimentos não será em Roma, mas em Jerusalém. Ou seja, por esta visão escatológica o povo judeu e Jerusalém terão papéis primordiais nos acontecimentos futuros esperados por estes grupos neopentecostais. Para explicar o fenômeno em questão além do dispensacionalismo a autora também analisa o processo de globalização do religioso e alguns estereótipos existentes entre os membros das igrejas evangélicas sobre a comunidade judaica brasileira.

3 Foram através destes espaços que coletamos as informações empíricas que fundamentam este trabalho.

No entanto, a experiência religiosa da *Teshuvah*, vivenciada pela CINA, não é uma simples incorporação de símbolos e ritos do judaísmo. Ela vai muito além do fenômeno ocorrido nas diversas igrejas analisadas no artigo de Topel.

Em dissertação com o título *O Judaísmo Messiânico no Brasil: A Beit Sar Shalom: Um Estudo de Caso* (TRAVASSOS, 2008), apresentada ao Departamento de Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas, da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre, Deborah Hornblas Travassos analisou uma expressão religiosa que apresenta significativas similaridades com a Congregação Israelita da Nova Aliança. Seu objetivo era mostrar como os membros desta expressão religiosa veem a si próprios e como são vistos pelos grupos de fora de suas fronteiras étnicas, no caso, como eles são vistos pelas lideranças judaicas – seculares e religiosas – da cidade de São Paulo. Neste trabalho Travassos definiu o judaísmo messiânico como uma religião que mistura elementos do cristianismo, pois acredita que o messias enviado por Deus é Jesus, e do judaísmo, porque mantém parte de seus rituais, festas e tradições. A partir da análise realizada a autora concluiu que a *Beit Sar Shalom* é um tipo paradigmático de religião sincrética, em que os elementos ora do cristianismo, ora do judaísmo são cuidadosamente selecionados e aplicados a seu corpo doutrinário. O trabalho foi desenvolvido a partir da etnografia da sinagoga messiânica *Beit Sar Shalom* localizada em São Paulo no bairro de Higienópolis. Foram analisados aspectos ritualísticos dessa religião, assim como aspectos identitários a exemplo de rituais de iniciação e de passagem comparando-os com rituais judaicos tradicionais.

A Congregação Israelita da Nova Aliança apresenta semelhanças importantes com o judaísmo messiânico abordado por Deborah Hornblas Travassos, como por exemplo, a crença em Jesus como o Messias. Contudo a CINA em seu processo de *Teshuvah* também possui especificidades que a distinguem não só de grupos cristãos e judaicos, mas inclusive do próprio judaísmo messiânico. Ao contrário deles, por exemplo, a CINA não admite a crença no dogma da trindade e nisto se aproxima mais do judaísmo tradicional.

2. A Teshuvah

O termo hebraico religioso “*Teshuvah*” é uma palavra composta formada pela palavra *tashuv* e a letra *hei*. Isto significa voltar para deus. Alguém que está distante de deus, alguém que se desviou do caminho é capaz de fazer uma volta milagrosa⁴.

4 Conceituação disponível em documento postado na seguinte página da WEB: <http://morashasyllabus.com/Portuguese/class/Teshuva%20I.pdf>

Em sua obra *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Gilles Kepel (1995) faz referência a *Teshuvah*:

En general, durante los años setenta tuvo lugar en todo el mundo judío un movimiento de *teshuvá* (o *tshuvah*), término que designa el “retorno al judaísmo” y el “arrepentimiento” -es decir, el regreso a la observancia integral de la ley judía o *halajá*. Los arrepentidos (*baalei teshuvá*), rompen con las seducciones de la sociedad secular para reorganizar su existencia fundándose únicamente en normas y prohibiciones elaboradas a partir de los textos sagrados de su religión. Esta ruptura exige una estricta separación entre judíos y *goyim* (no judíos, gentiles), cuyo objeto es impedir la asimilación, amenaza suprema para la perpetuación del pueblo elegido. En el interior del propio judaísmo, la *teshuvá* significa asimismo la redefinición de la identidad. No puede pues apoyarse en una simple pertenencia, sino en la observancia de las 613 interdicciones y obligaciones (*mitsvot*) que regulan religiosamente la existencia judía, desde las más triviales funciones corporales diarias hasta toda la organización de la vida social (KEPEL, 1995, p. 134).

A *Teshuvah*, o retorno à fé, prática e cultura judaicas, é algo recorrente na história do povo de Israel, no qual o povo judeu quando, por decorrência das várias diásporas ou por diversos motivos, se desvia da fé e cultura originais, se propõe ao retorno as raízes judaicas. Profetas surgiam em momentos de graves crises em que o povo se desviava da obediência aos mandamentos da lei de Moises (*Torah*). Sua mensagem consistia em pregar o retorno à prática, a fé e a tradição dos patriarcas. O povo de Israel se debatia entre a fidelidade ao monoteísmo e ao politeísmo e a magia dos povos vizinhos. As demandas da vida cotidiana levavam parte dos israelitas a se aproximar das culturas estranhas ao judaísmo. As relações políticas, militares e comerciais com outros povos e o casamento com mulheres estrangeiras são exemplos de contatos de risco. Segundo os seus profetas a quebra do pacto com a divindade tinha graves consequências para o povo de Israel.

Os profetas de Israel não cessam de descobrir novas malfeitorias da geração presente e dos antepassados, às quais o deus reage com sua ira quase insaciável, fazendo sucumbir seu povo a outros que nem o adoram. Esta ideia, divulgada em todas as variações imagináveis por toda parte onde a concepção do deus assume traços universalistas, transforma as prescrições mágicas que operam somente com a ideia do malefício numa “ética religiosa”: a contravenção da vontade do deus é agora um “pecado” ético que pesa sobre a consciência, independentemente das consequências imediatas. Males que atingem o indivíduo são calamidades que deus mandou e consequências do pecado, das quais o indivíduo espera poder livrar-se, encontrando “salvação”, mediante um comportamento que agrada ao deus – a “piedade” (WEBER, 1999, p. 302).

3. A *Teshuvah* e o problema da teodicéia

A *teodicéia* traz à baila o problema de se conciliar a justiça e a onipotência divinas diante das mazelas humanas e naturais. Este problema surge da perturbação daqueles que começam a ver uma profunda incoerência entre um deus criador incontestavelmente bom, e a imperfeição do mundo que ele criou e governa, mas que no qual o mal atua.

Segundo a mensagem anunciada pelos profetas dos hebreus, a divindade única, universalista, eticamente perfeita, onisciente, onipotente e onipresente da nação israelita permitia que catástrofes viessem sobre o seu povo como consequência da quebra do contrato assumido no Sinai. Antes disso a humanidade, representada por Adão, teria quebrado a aliança com o criador do céu e da terra e por isto a morte, a doença e toda sorte e de males atingiram **a raça humana e o restante da natureza**. Assim a religião judaica aborda o problema da *teodicéia*, colocando a responsabilidade no indivíduo e no povo, nas gerações anteriores e contemporâneas, das tragédias que o indivíduo e a nação sofriam. A maneira de se livrar dos castigos era fazer a *Teshuvah*. Mas a solução do problema da *teodicéia* exige algo mais. Algumas expressões religiosas recorrem a promessas que preveem esperanças futuras de felicidade plena em compensação das tragédias vivenciadas no presente. A divindade de Israel, através de seus profetas, anunciou a esperança messiânica.

Um modo de estabelecer o justo equilíbrio consiste na referência a uma compensação futura neste mundo: escatologias messiânicas. O processo escatológico consiste então numa transformação política e social deste mundo. Um herói poderoso, ou um deus virá – logo, mais tarde, algum dia – e colocará seus adeptos na posição que merecem no mundo. Os sofrimentos da geração atual são consequências dos pecados dos antepassados, pelos quais o deus responsabiliza os descendentes do mesmo modo que, na vendeta, o assassino se vingava no clã inteiro e que, ainda o papa Gregório VII excomungava os descendentes até a sétima geração. Pode acontecer também que apenas os descendentes dos piedosos, em virtude de sua piedade, chegarão a ver o reino messiânico (WEBER, 1999, p. 351-2).

A CINA, assim como todas as expressões religiosas que se consideram judaicas, nutre esta esperança messiânica. O que a distingue dos outros ramos do judaísmo é justamente o fato de reconhecer em Jesus o messias prometido a Israel. Assim os judeus da nova aliança descrevem o reinado porvindouro do messias:

Creemos que na vinda do Mashiaich Yeshua (Messias Jesus) os santos mortos ressuscitarão e os santos que estiverem vivos, serão transformados recebendo imortalidade, e juntos recepcionarão o Senhor que será entronizado em Seu trono messiânico em Jerusalém, assumindo o governo da terra. Os santos serão reis e sacerdotes e juntamente com o Mashiaich Yeshua governarão as nações. Estas nações têm origem no restante ou sobreviventes da chamada “Batalha do Armagedom”. O remanescente de Israel e os demais sobreviventes servirão ao Senhor na

condição de humanos. O Milênio é literal, sendo um período de transição da Terra, do estado atual ao paradisíaco do Éden, o Olam Habah (mundo vindouro). (I Tess.4:15-17; Jer. 23:5; Lucas 1:31-33; Apoc. 5:10; 20:1-6)⁵

Portanto, para a escatologia da CINA, que se aproxima do dispensacionalismo e milenarismo neopentecostais abordados por TOPEL (2011), só a milagrosa intervenção do messias (Jesus) e o estabelecimento de seu reino milenar solucionará de vez o problema da *teodicéia*. Por esta esperança escatológica o messias promoveria, durante o seu reinado, uma profunda transformação política e social deste mundo. Mas antes de preocupar-se com o mundo vindouro, salvação escatológica, o indivíduo inquieta-se com as demandas da vida cotidiana.

4. A *Teshuvah*: a vida cotidiana sob a ética do Sinai

Segundo Kepel (1995), a *Teshuvah* é o termo que designa o retorno ao judaísmo, está relacionado ao sentimento de arrependimento que induz a ação de regresso à observância integral da *Torah*. Os arrependidos que adotam a *Teshuvah* rompem com os encantos da sociedade secular para reorganizar a sua existência baseando-se unicamente em normas e proibições elaboradas a partir dos textos sagrados de sua religião. Esta ruptura exige uma estrita separação entre judeus e *goyim* (não judeu, gentios), cujo objetivo é impedir a assimilação de elementos culturais que colocariam em risco a existência do povo judeu, considerado o povo eleito. No interior do judaísmo, a *Teshuvah* significa a redefinição de identidade. Não se trata apenas de pertencimento, mas sim da plena observância dos 613 mandamentos da *Torah* que devem regular toda a existência judia. Portanto os judeus da nova aliança ao vivenciarem a *Teshuvah* estão buscando assimilar a concepção de deus e de salvação do judaísmo histórico. Cabe lembrar que nesta tradição religiosa a relação entre a divindade e o povo (Israel) sempre teve caráter ético e contratual.

Um deus deste tipo era Jeová. O fato de ele ser o deus de uma confederação - segundo a tradição, originalmente o deus da aliança dos judeus e midianitas -, teve a consequência importantíssima de que sua relação com o povo israelita, que o aceitara, sob juramento, junto com a confederação política e a ordem sacro-jurídica das relações sociais, foi considerada um *berith*, ou seja, uma relação contratual, imposta por Jeová e aceita por submissão, que trazia consigo determinados deveres rituais, sacro-jurídicos e ético-sociais para os contratantes humanos, mas também compromissos claramente definidos do contratante divino, cuja inviolabilidade este se sentia no direito de exigir nas formas indicadas, posto tratar-se de um deus com tal plenitude de poderes. O caráter específico de compromisso da religiosidade israelita que, apesar de todas as demais analogias, em nenhuma outra religião se repete com tanta intensidade, teve aqui sua primeira raiz (WEBER, 1999, p. 287).

Segundo a liderança da CINA, em discurso recorrentemente veiculado em seu programa de TV, ao longo da história o cristianismo teria se apostatado, ou seja, se desviado da fé judaica original de *Yeshua HaMashiach* (Jesus, o messias) e de seus primeiros discípulos. A CINA então se propõe a fazer, a *Teshuvah*, o caminho de volta restaurando a fé e práticas originais da *Kehilah* (Congregação) do primeiro século. Assim, no ambiente religioso, todo o seu sistema simbólico, a partir da *Teshuvah*, passa a ser composto pelos mitos, símbolos e ritos do judaísmo. A língua de suas canções, celebrações, sacramentos e rituais é o hebraico, considerada **língua sagrada** já que teria sido usada por Deus em seu contato com os patriarcas dos judeus.

Mas o processo de *Teshuvah* incide em algo mais amplo. Não é apenas o retorno ou a assimilação da fé e práticas religiosas dos israelitas, ele abrange vários outros aspectos. Este retorno envolve também aspectos culturais e até nacionalistas. Isto implica em uma mudança radical na cultura geral do prosélito, usando a expressão cunhada por LEMOS (2012), mudanças *na tecitura da vida cotidiana*: no modo de se vestir, de se alimentar, de promover as suas festas e os eventos culturais, implica também em restrições em sua participação na educação formal e no mundo do trabalho. O judeu da nova aliança deve ser parte do Povo de Israel, amar incondicionalmente este povo, guardar as suas leis (*Torah*). Amar *Yerushalaim* (Jerusalém), orar e agir em prol da Cidade Santa e de seu Povo. Suas festas, suas danças, seus motivos e roupas são judaicos. Viver a *Teshuvah* tem, portanto, consequências não apenas no **âmbito** religioso, pois acarreta implicações diretas ao cotidiano de seus membros. No processo de racionalização, marcante na história do judaísmo, esta relação entre a concepção de deus, de salvação, de preceitos religiosos e as demandas da vida cotidiana sempre estiveram muito próximas.

O judaísmo nasceu em uma cultura multidivina, com muitas divindades já especializadas. Então, quando Max Weber está trabalhando a ideia de racionalização não é necessariamente aqui agora, século XXI, Brasil, não. Está trabalhando que há um processo de racionalização que vem de longa data. E que a constituição do monoteísmo foi uma briga formulada contra o processo de racionalização, por outro lado, ela mesma representa um estágio neste processo de racionalização, quando ela incorpora todas as entidades, que tinham disponíveis nas culturas vizinhas, para poder se apresentar de acordo com o monoteísmo. Ela incorpora todas em uma única entidade. Mas a forma de interação com esta única divindade é racionalizada. Neste processo ela vai precisar construir os mandamentos que são facetas da divindade, que vão garantir os diferentes aspectos da vida cotidiana. Para que a religião possa te conduzir, você tem que cumprir com todos os mandamentos. O que são os mandamentos? Os mandamentos são a paramentação da vida cotidiana e dos valores que precisam ser observados e que são regidos pelos deuses. Há uma ressignificação do próprio monoteísmo para dar conta desta diversidade da vida cotidiana em uma sociedade que vai estar se racionalizando cada vez mais (LEMOS, 2013-2).

A racionalização da religião judaica materializa-se na relação contratual entre o deus único e o seu povo “eleito”. Direitos e deveres são estabelecidos para ambas às partes pactuantes. Bênçãos e maldições são determinadas a aqueles que obedecerem ou quebrarem o pacto. Na *Torah*, no livro de Deuteronômio, capítulos 28 do 1º ao 14º versículos encontram-se **bênção aos** que honrarem o acordo e a partir do 15º versículos as maldições. Uma vida longa e próspera, fim último almejado pela humanidade, poderia ser alcançada através da obediência aos mandamentos. Tanto as bênçãos como as maldições são profundamente impactantes no cotidiano dos contratantes humanos. Assim o judaísmo é uma religião essencialmente ética.

As religiões éticas são aquelas que têm os seus códigos de ética. Assim como do ponto de vista político existe a legislação, que constitui códigos jurídicos, do ponto de vista religioso existem as divindades éticas, que impõem seus códigos de ética. Se eu quiser agradar a deus eu tenho que ser justo. Isto é uma religiosidade ética, eu estou seguindo uma ética determinada pela minha divindade (LE MOS, 2013-2).

A divindade inerentemente ética dos judeus exige do seu povo a santidade a ela atribuída: “Eu sou o Senhor que vos tirou do Egito para ser o vosso Deus. Sereis santos porque Eu sou Santo” (LEVÍTICO 1,44-45). Os atributos morais eram expressos nos mandamentos dados no Sinai. Os mandamentos da *Torah* constituíam o código de ética que regia as relações sociais, políticas e econômicas do povo de Israel. Não surpreende o fato de que, os preceitos, bênçãos e maldições relativas ao pacto entre deus e o seu povo estavam corretamente ajustados a uma nação de economia agropastoril.

A CINA procura, através da *Teshuvah*, assimilar todos estes conceitos do judaísmo tradicional. Mas será que todo este processo responde a contento aos anseios da vida cotidiana dos conversos?

Os novos conversos da CINA não estão apenas entrando para uma nova instituição religiosa. Estão aderindo a um novo estilo de vida, impondo-se uma nova ordem significativa da realidade. Elementos fundamentais de sua vida cotidiana terão que passar por um profundo processo de ressignificação. Viver a *Teshuvah*, conforme a orientação da liderança dos Israelitas da Nova Aliança, é passar por uma ressocialização. Enxergar todos os aspectos da vida no prisma de um judeu. Inclusive assumir um novo nome, em hebraico. Vivenciar a fé, prática e cultura judaicas. Fazer parte de outro povo, e juntamente com a *Kehilah* (congregação), guardar as 613 *Mitzvot* (da *Torah*) que são os mandamentos que regulam os mais amplos aspectos da vida dos israelitas. Segundo o Rosh Yishai bem Yerudah (Altair Junqueira), presidente do Conselho de Anciões da CINA, em suas prédicas transmitidas ao vivo pela TV Israelita, “o novo membro deve deixar de ouvir as músicas da religião anterior, não visitar mais outras igrejas. Pedir demissão do emprego caso este não lhe permita guardar o *Shabat*

ou as outras festas judaicas. Não assistir aulas na sexta-feira à noite ou no sábado mesmo que isto signifique reprovação ou ter que abandonar o curso”. Fica notório que, assim como no judaísmo da Antiguidade, são os interesses dos sacerdotes que conduzem os membros da CINA à prática de uma tradição religiosa ética e racional.

As mudanças radicais no cotidiano da membresia da CINA são orientadas e acompanhadas por seus líderes institucionais, os *Roshim* (Cabeça, Líder). Eis o drama liberdade/segurança abordado por Carolina Teles Lemos:

No entanto, afirma Bauman existe uma tensão entre a utópica e almejada segurança da comunidade e a ideia de liberdade. Isto porque, na medida em que vivência em comunidade significa a perda da liberdade, acaba gerando-se um dos dilemas mais significativo para a compreensão das dinâmicas sociais da contemporaneidade. Paradoxalmente, almejamos e resistimos à segurança coletiva, em prol da liberdade individual (LEMOS, 2012. p. 69-70).

O ser humano é *medo e desejo*⁶, deseja ser livre, mas também deseja estar seguro, estar a salvo do medo. Ao buscar segurança em uma comunidade, como a CINA, os prosélitos têm que abrir mão de sua liberdade.

Percebe-se, nas prédicas transmitidas pela TV israelita, uma insegurança e atitude defensiva dos representantes máximos da instituição (Rosh Yishai bem Yehudah e Rosh Ezrah bem Levi). Suas orientações expressas para que seus membros não visitem outros segmentos religiosos, principalmente os seus segmentos de origem, suas reservas quanto à aceitação de novos seguidores e um controle rígido sobre a visita aos seus locais de culto (os cultos são fechados e a participação somente é permitida depois de uma entrevista com os líderes), são sinais dessa insegurança.

A “comunidade realmente existente” será diferente da de seus sonhos - mas semelhante a seu contrário: aumentará os seus temores e insegurança em vez de diluí-los ou deixá-los de lado. Exigirá vigilância vinte e quatro horas por dia e afiação diária das espadas, para a luta, dia sim, dia não, para manter os estranhos fora dos muros e para caçar os vira-casacas em seu próprio meio (BAUMAN, 2003, p. 22).

Segundo o autor, existe uma grande diferença naquilo que as pessoas buscam nas comunidades atuais e o que elas realmente encontram. As comunidades requerem apoio e contribuição de seus membros e nem sempre conseguem ofertar o que prometeram aos seus seguidores. Uma luta contra os inimigos, internos e externos a comunidade, pode tornar a convivência comunitária conflituosa e tensa. Assim, as pessoas que estavam procurando paz, segurança, salvação se sentem frustradas e desamparadas.

Mas o anseio dos judeus da nova aliança é pertencer a uma comunidade maior:

6 Menção a letra da Canção “Certas Coisas” do compositor Lulu Santos, disponíveis em: <http://letras.mus.br/lulu-santos/35063/>

o povo de Israel. O processo de *Teshuvah* é visto então, como a pavimentação de um caminho que conduzirá os membros da CINA ao pleno pertencimento ao “povo de Deus”. O rigoroso cuidado no estudo e na obediência da *Torah*, **a prática das festas do calendário e da tradição** judaica são esforços comunitários para alcançar tal pertencimento. Daí também sentimentos nacionalistas em relação à nação de Israel. A CINA rejeita as crenças cristãs como a teoria da substituição, na qual com a vinda de Jesus e seu sacrifício, o povo de Israel teria sido substituído por uma igreja gentílica no posto de povo de deus. Para os judeus da nova aliança Israel nunca deixou de ser o “povo eleito de Deus”. Nesta busca de pertencer ao povo de Israel, a concepção de deus, **a crença em um monoteísmo puro e a adoção da monolatria são elementos imperativos. Toda a formação da nação de Israel envolveu estes fatores.**

Pelo menos o primeiro avanço do monoteísmo universalista, a monolatria, se dá – precisamente no caso mais importante, do ponto de vista da história da religião, ou seja, o culto a Jeová, como a consequência de um acontecimento histórico muito preciso: a formação de uma confederação. O universalismo é, neste caso, o produto da política internacional cujos intérpretes pragmáticos eram os profetas interessados no culto e na moral de Jeová, com a consequência de que também os feitos dos povos estrangeiros, que afetavam fortemente os interesses vitais de Israel, começaram a ser considerados feitos desse deus (WEBER, 1999, p. 291).

5. A *Teshuvah* e o retorno ao monoteísmo ético

Se o judaísmo fosse uma ponte pênsil, o eixo de sustentação desta ponte seria o monoteísmo. A concepção de deus dos israelitas traz esta marca fundamental que tem implicações no caráter ético e universalista do judaísmo. Na Antiguidade tal característica levou a conflitos com os povos vizinhos de religiosidades mágicas ou politeístas. O monoteísmo da religião judaica apresenta diferenças inclusive em relação a outras religiões monoteístas.

Rigorosamente “monoteísta” são, no fundo, apenas o judaísmo e o islamismo. A concepção do ser ou dos seres divinos, tanto no hinduísmo como do cristianismo, representa um disfarce teológico do fato de que um interesse religioso importante e peculiar – o da salvação pela encarnação de um deus – se opunha ao monoteísmo estrito (WEBER, 1999, p. 289).

A CINA em seu processo de *Teshuvah*, como não poderia deixar de ser, revisa este ponto fundamental do seu corpo doutrinário. Não aceita o dogma da trindade, nega a divindade de Jesus e o nascimento virginal de Maria. Pontos que assemelham os judeus da nova aliança aos demais grupos judaicos. Porém, ao considerar Jesus como o messias, como o salvador de Israel, a CINA se aproxima da crença cristã.

6. O caráter livresco do judaísmo

Além de ética, universalista e racional o judaísmo é uma religião livresca.

O islã e o judaísmo antigos não estabelecem nenhuma exigência propriamente dogmática, mas exigem apenas, como faz a religião primitiva por toda parte, a crença no poder (e, portanto, na existência) do deus próprio, agora considerado o “único”, e no de seus profetas. Sendo religiões **livrescas**, seus textos sagrados devem ser considerados inspirados (WEBER, 1999, p. 377, grifo meu).

Na palestina antiga, os sacerdotes detinham a função de interpretação dos diversos textos sagrados do povo hebreu. Eles, a partir dos seus interesses, conduziram a religião judaica à peculiaridade do monoteísmo. Nesta tradição religiosa havia, e ainda há, uma hierarquia quanto à sacralidade dos textos. Os textos da *Torah*, mais conhecidos no ocidente como Pentateuco, por compor também o conjunto dos cinco primeiros livros da Bíblia cristã, são para o povo Judeu as escrituras às quais se atribui o maior nível de sacralidade. Em seguida na escala aparecem os escritos dos profetas que têm a função de clamar pela *Teshuvah*, isto é, pela volta à observância da *Torah*, abandonada pelo povo de Israel, devido às diversas diásporas ou por outras razões. E, por fim, em um nível de sacralidade menor, apresentam-se os demais Escritos contendo livros de sabedoria, históricos e poéticos.

Estes textos sagrados da tradição judaica eram acessados inicialmente de forma dogmática, através de uma hermenêutica compromissada com a história e a fé desta tradição. Mas o fato de que os hebreus, devido às diversas diásporas e a conseqüente descentralização e fragmentação política, não terem estruturado o seu sistema simbólico a partir de dogmas levou ao desenvolvimento de uma hermenêutica mais lúdica, aberta ao debate e reflexiva, dando origem a uma segunda *Torah*, composta pela explicação oral. O *Talmud* é mais um dos textos quem compõem o vasto conjunto de escritos sagrados do judaísmo, que teria sido elaborado neste processo constante de debates e reflexões sobre a *Torah*, os profetas, os demais escritos e de toda a tradição israelita.

Em seu processo de *Teshuvah* a CINA assume este caráter livresco do judaísmo. Passa a considerar a *Torah* os escritos mais sagrados entre todos os outros. Em seguida os escritos dos profetas e demais escritos do *Tanak* (Antigo Testamento). Creem no Novo Testamento, mas encontram nestes escritos problemas e contradições. Principalmente quando estes entram em contradição com a *Torah*. Ao contrário do que pregam a maior parte dos cristãos, a CINA não aceita a ideia de que Jesus aboliu a lei de Moisés e ensina aos seus membros a cumprir os seiscentos e treze mandamentos presentes na *Torah*.

Nas observações dos serviços religiosos promovidos pela CINA, transmitidos

ao vivo pela TV Israelita, e durante as visitas ao local de culto, notamos que as mulheres sentam-se nos bancos à esquerda do altar e a maioria dos homens à direita. No meio, entre o altar e os bancos, durante o serviço específico do ensino da porção da *Torah*, existe uma mesa repleta de livros, ao seu redor sentam-se, aparentemente, homens mais instruídos no conhecimento da *Torah*. Com processo de *Teshuvah* o ensino da lei de Moisés e dos demais profetas se intensificou e estes escritos tornaram-se pontos basilares desta expressão religiosa. O estudo sistemático da *Torah* e dos profetas sempre foram caros ao judaísmo.

Por um caminho diferente e indireto, uma religiosidade ritualista pode atuar eticamente quando o cumprimento dos mandamentos rituais exige a ação ritual ativa (ou sua omissão) do leigo e o lado formalista do rito é então sistematizado para formar uma “lei” extensa, de tal modo que, para conhecê-la suficientemente, são necessários um treino e ensinamentos específicos, como foi o caso no judaísmo. A circunstância, ressaltada por Filo, de que os judeus já na Antiguidade, em oposição a todos os outros povos, passava desde os inícios da juventude, por um treino intelectual, contínuo, sistemático-casuístico, à maneira de nosso curso elementar, e de que, por esta razão, também no período moderno, no leste da Europa, somente eles recebiam uma educação elementar sistemática, é consequência desse caráter letrado da lei judaica que, já na Antiguidade, fazia os judeus piedosos identificarem os não-instruídos nos estudos da lei, os *amahaaretz*, com os ateus. Semelhante treino casuístico do intelecto pode fazer-se sentir, é claro, igualmente na vida cotidiana (WEBER, 1999, p. 359).

Conclusão

Através do processo de *Teshuvah*, a CINA tem se aproximado das concepções de deus, de salvação e da solução do problema da teodicéia do judaísmo tradicional. Os esforços no estudo e ensino da *Torah* e a observância de seus mandamentos têm sido fundamentais nesta aproximação já que eles compõem o código de ética da religiosidade judaica. Mais recentemente os seus membros passaram fazer inclusive a circuncisão, marca essencial de pertencimento e identidade do judaísmo.

O ensino sistemático da *Torah* e dos Profetas também demonstra que a CINA assume o caráter livresco da tradição judaica. A partir da *Teshuvah* os judeus da nova aliança têm adotado o sistema simbólico (mitos, símbolos e ritos) do judaísmo. A língua de suas canções, celebrações, sacramentos e rituais é o hebraico, considerado língua sagrada, pois teria sido usada por deus em seus primeiros contatos com os patriarcas. Outro fator importante de pertencimento e identidade são as festas do calendário litúrgico e cultural dos judeus que a CINA tem promovido.

No entanto, a crença em Jesus como o messias, como salvador do povo israelita, distingue a CINA dos outros grupos judaicos tradicionais que nunca reconheceram

neste personagem da história de Israel o messias prometido por deus aos judeus.

As questões relativas ao governo da instituição têm sido afetadas pelo processo de *Teshuvah*. Paralelamente ao retorno às raízes judaicas a CINA vivencia um processo de centralização das decisões administrativas em sua sede na cidade de Curitiba. Esta centralização e burocratização da instituição representa um rompimento com a tradição de suas origens. A Igreja de Deus (7º Dia), instituição na qual começou o processo de *Teshuvah*, tem historicamente uma tradição autonomista na qual as congregações locais possuem autonomias políticas, administrativas e financeiras. Na CINA a racionalização e burocratização institucionais parecem buscar atender ao interesse de seus sacerdotes em avançar com o processo de *Teshuvah* em território nacional e outras regiões do mundo.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 7-138.

KEPEL, Gilles. *La revanche de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Salamanca: Anaya e Mário Muchnik, 1995.

LE MOS, Carolina Teles. *Religião e tecitura da vida cotidiana*. Goiânia: PUC Goiás, 2012. p. 67-112.

LE MOS, Carolina Teles. Em aula ministrada em 07 de novembro de 2013, no curso de Mestrado em Ciência da Religião – PUCGoiás. 2013-1.

LE MOS, Carolina Teles. Em aula ministrada em 21 de novembro de 2013, no curso de Mestrado em Ciência da Religião – PUCGoiás. 2013-2.

TOPEL, Marta Francisca. *A inusitada incorporação do Judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: Algumas reflexões*. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011.

TRAVASSOS, Deborah Hornblas. *O Judaísmo Messiânico no Brasil: A Beit Sar Shalom: Um Estudo de Caso*. São Paulo, 2008. Disponível em: https://www.google.com.br/webhp?source=search_app&gws_rd=cr#bav=on.2,or.r_cp.r_

GT 3 Exegese e teologia bíblica

3. Exegese e teologia bíblica

Coordenadores: Prof. Dr. Leonardo Agostini Fernandes - PUC/Rio, RJ; Prof. Dr. Paulo Jackson Nóbrega de Sousa – FAJE, MG

A Bíblia é um tecido literário que nasce – e, em parte, é lido – numa comunidade que vive a dinâmica da fé em seu determinado ambiente sociohistórico. Nestes últimos anos, tanto os métodos histórico-críticos quanto as abordagens e métodos sincrônicos deram grandes contribuições para os estudos bíblicos e se estabeleceram como possibilidade de influxos recíprocos com várias outras áreas do saber. As experiências de Deus registradas na Bíblia favorecem imensamente a abordagem da temática: “Deus na Sociedade Plural. Fé – Símbolos – Narrativas”, proposta para o 26o Congresso da SOTER. O presente quer ser um espaço onde exegetas, teólogos e cientistas da religião possam interagir, apresentar suas contribuições e investigações sobre ambos os Testamentos da Bíblia e discutir como os estudos bíblicos podem ajudar na leitura, interpretação e compreensão das novas tendências religiosas, muitas delas, fortemente fundamentadas na Sagrada Escritura. Os novos horizontes que se descortinam nessa mudança de época desafiam a reflexão bíblico-teológica a repensar a experiência do Deus bíblico numa sociedade cada vez mais plural.

-
Fábio Enrique de Souto¹
Helia Carla de Paula Santos²

Resumo: *A narrativa da unção em Betânia, que se encontra no início do cap. 12 em João, faz parte da intriga onde o autor narra a morte de Jesus. O texto situa o leitor num ambiente de refeição, em atmosfera de amizade, e a trama no contexto externo, evidencia uma futura prisão e morte.*

A unção em Betânia se encontra na tradição sinótica (Mc 14, 3-9; Mt 26, 9-13 e, com profundas modificações, Lc 7, 36-50) com diversas características que marcam a intenção do autor na narrativa. O autor em Mc mostra que algumas pessoas presentes na refeição criticam a atitude da mulher em desperdiçar o perfume. Em Mt, são os discípulos que fazem a crítica e se indignam. Em Lc, o fariseu que convida Jesus duvida, em seu íntimo, que ele seja profeta, visto que se soubesse que a mulher era pecadora, não a deixaria lhe tocar. Mas, em João, temos uma mudança no personagem que unge Jesus: em vez de uma desconhecida, é Maria de Betânia. Também é identificado o personagem que critica a mulher: é Judas Iscariotes, discípulo de Jesus e traidor (v.4). A crítica de Judas (v.5) abre espaço para o narrador mostrar a interpretação que Jesus faz do gesto da mulher (v. 7), onde o perfume que o ungiu será conservado para sua sepultura (v.7).

Palavras chaves: unção – refeição – sepultamento – discípulos

A Unção em Betânia nos Evangelhos Sinóticos

Ao analisar a perícopa da unção em Betânia no Evangelho de João, é importante rever a mesma narrativa dentro da tradição sinótica, uma vez que os autores, ao fazerem algumas modificações no texto, o fazem em vista do público implícito. A unção em Betânia tem um significado pascal em Mateus, Marcos e João, pois em seguida ocorre a traição do discípulo Judas. A versão de Lucas abandona o modelo original, a ponto de se constituir em outra narrativa: não se diz em qual localidade da Galileia a pecadora unge Jesus, e o tema do sepultamento de Jesus nem aparece. O contexto neste capítulo tem como base o saber “quem é” Jesus (Lc7,19.23.34), e para nós, como comunidade-Igreja e leitores reais do texto, a análise pode lançar luzes em nosso itinerário como discípulos do Senhor.

Vejamos no quadro abaixo a sinopse dos textos:

1 Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília (2003) e Bacharel em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2007). Atualmente, mestrando em Teologia Sistemática na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2013).

2 Graduação em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Brasil (2012). Atualmente, mestranda em Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2013).

Mateus 26, 6-13	Marcos 14, 3-9	Lucas 7, 36-50
<p>⁶Jesus tendo vindo em Betania, na casa se Simão, o leproso,</p> <p>⁷uma mulher aproximou-se dele,</p> <p>Tendo um alabastro com bálsamo caríssimo,</p> <p>e derramou-o na cabeça dele, que estava reclinado {à mesa}.</p> <p>⁸Vendo, porém, os discípulos se zangavam, dizendo: Para que este desperdício?</p> <p>⁹Pois este bálsamo podia ser vendido por muito e dado aos pobres.</p> <p>¹⁰Sabendo, Jesus disse-lhes: Por que molestais esta mulher?</p> <p>Pois ela praticou uma boa obra para comigo.</p> <p>¹¹Pois sempre tendes os pobres convosco, mas a mim não tendes sempre.</p> <p>¹² Pois lançando este bálsamo sobre meu corpo fe-lo em vista de minha sepultura.</p> <p>¹³Amém, digo-vos: onde for proclamada este evangelho, no mundo inteiro, também o que esta fez será mencionado, em sua memória.</p>	<p>³E estando ele em Betania, na casa de Simão, o leproso, reclinando {à mesa},</p> <p>Veio uma mulher</p> <p>Tendo um alabastro com bálsamo de nardo puro, muito caro.</p> <p>Tendo quebrado o alabastro derramou (-o) na cabeça de Jesus.</p> <p>⁴Alguns, porém, estavam zangados em si:</p> <p>Para que aconteceu este desperdício de perfume?</p> <p>⁵pois este bálsamo poderia ter sido vendido por mais trezentos denários e dado aos pobres. E repreendiam-na</p> <p>⁶Jesus disse:</p> <p>Deixai-a! Por que a molestais?</p> <p>Ela praticou uma boa obra para comigo.</p> <p>⁷Pois sempre tendes os pobres convosco e quando quereis podeis fazer-lhes o bem. Mas a mim não tendes sempre.</p> <p>⁸Ela fez o que tinha: ela antecipou embalsamas o meu corpo para a sepultura</p> <p>⁹Amém, digo-vos: onde for proclamada este evangelho, no mundo inteiro, também o que esta fez será mencionado, em sua memória.</p>	<p>³⁶Rogava-lhe algum dos fariseus para que comesse com ele, e tendo entrado na casa do fariseu, reclinou-se {à mesa}.</p> <p>³⁷ E eis, uma mulher, a qual era pecadora na cidade, (e) tendo percebido que ele está deitado {à mesa} na casa do fariseu</p> <p>Tendo levado um alabastro de unguento</p> <p>³⁸e estando atrás, junto dos seus pés, chorando, começou a aspergir com as lágrimas os pés dele e com os cabelos de sua cabeça os enxugava, e beijava os pés e os untava-os com o unguento.</p> <p>³⁸ Vendo, o fariseu que o convidara disse consigo mesmo: Se este fosse profeta, saberia quem e de que espécie {e} a mulher a qual nele toca, porque é pecadora.</p> <p>⁴⁰E, respondendo, Jesus disse para ele: Simão, tenho algo para te dizer. Ele fala: Dize, Mestre.</p> <p>⁴¹ –Dois eram devedores de um mesmo credor. Um devia quinhentos denários e o outro cinquenta.</p> <p>⁴²Não tendo eles como restituir, a ambos agraciou. Qual, portanto, deles o amara mais?</p> <p>⁴³E, respondendo, Simão disse: Suponho: a quem mais agraciou. Ele lhe disse: Julgaste retamente.</p> <p>⁴⁴E virando-se para a mulher, disse a Simão: Ves esta mulher? Entrei na tua casa, água sobre os meus pés não me deste; esta, porém, com lágrimas aspergiu meus pés e com seus cabelos (os) enxugou.</p> <p>⁴⁵Beijo não me deste; esta, porém, desde que entrei, não desistiu de beijar os meus pés.</p> <p>⁴⁶Com óleo não untastes minha cabeça; esta, porém, untou com unguento os meus pés.</p> <p>⁴⁷Em razão disso, digo-te: estão perdoados os muitos pecados dela, porque amou muito. {Aquele,} porém, a quem se perdoa pouco, pouco ama,</p> <p>⁴⁸Disse a ela: Estão perdoados os teus pecados.</p> <p>⁴⁹E os convidados começaram a comentar entre si: Quem é este que ate perdoa pecados?</p> <p>⁵⁰Ele, porém, disse a mulher: Tua fé te salvou. Caminha em paz!</p>

A períclope da unção de Betânia, presente na tradição sinótica com algumas

diferenças narrativas, marca a intenção do narrador, como podemos observar no quadro acima. Na tradição sinótica, em Mateus e Marcos, vemos significativas mudanças nos personagens que criticam a atitude da mulher: em Marcos são “alguns” (Mc 14,4), em Mateus são os discípulos (Mt 26,8) e em Lucas é o fariseu (Lc 7,38). Em João, a crítica à mulher sai da boca de Judas Iscariotes, que era um dos discípulos de Jesus.

Em Lucas, a unção está inserida numa refeição na casa de um fariseu. O contexto da ceia e de intimidade com o dono da casa é expressão muito freqüente nas narrativas lucanas. Mas nesta narrativa, a mulher que se aproxima de Jesus e “junto dos seus pés, chorando, começou a aspergir com as lágrimas os pés dele e com os cabelos de sua cabeça os enxugava, e beijava os pés e os untava-os com o unguento (7,38)” é uma pecadora da cidade. É uma cena puramente humana, que envolve a dor com lágrimas, o amor e os beijos como agradecimento, e tem a força de atingir aos leitores, porque tem como prioridade mostrar a misericórdia do Senhor, característica que é própria de Lucas.

O autor acrescenta na perícope da unção um complemento interessante que está nos versículos de 40 a 43. O narrador faz Jesus contar uma parábola ao fariseu devido ao seu pensamento duvidoso para com Jesus por causa da mulher. Vejamos que o v. 44 retoma a personagem da unção, pois, Jesus se volta para a mulher e diz a ela: “Estão perdoados os teus pecados” (Lc 7,48). Mas ainda é pouco para Lucas. Ele acrescenta ao final da perícope: “Tua fé te salvou. Caminha em paz! E nestes dizeres, como é de praxe em Lucas, abre-se um questionamento sobre o perdão que Jesus dá a mulher.

Como se pode ver, as transformações em Lucas são tão abrangentes que podemos considerar o seu texto como uma outra história, que não precisa ser levada em comparação aqui. O único elemento que deve reter nossa atenção, no texto joanino, é o fato de a mulher mostrar seu discipulado no momento em que unge com perfume e rega os pés de Jesus com suas lágrimas.

Em Marcos e Mateus, a mulher que unge a cabeça de Jesus não tem nome. Há uma intenção implícita do narrador ao destacar algumas informações que provavelmente serão reconhecidas pelo leitor implícito, e deixar lacunas propositais quando se trata da protagonista da cena. A mulher tem o olhar da plateia sobre si, porque entra em cena, visto que Jesus chega para a refeição e se reclina com os outros convidados. A ação da mulher, nestas duas narrativas, Mc (v.8) e Mt (v.12), prepara a introdução da última parte da vida do Mestre, pois, é para o sepultamento que a mulher unge Jesus.

Em Marcos e Mateus, a refeição acontece na casa de um leproso. O leproso era alguém de que ninguém se aproximava, mas se Jesus estava reclinado (Mc 14,3

e Mt 26, 7) em sua casa, como relata os Evangelhos mencionados, podemos pensar que foi convidado para uma refeição, e a mulher que realiza a unção não possui identidade, nem nome.

Definir ao certo a intenção implícita do narrador quando fornece ou não algumas informações ao leitor é tarefa mais complicada. Por exemplo, o fato de não revelar o nome da mulher que unge Jesus pode dar a impressão de que seja algo irrelevante. Podemos pensar que, em se tratando das primeiras comunidades cristãs, o cerne orientador desta perícopes, o que identifica a atitude da mulher, é a fé, ou seja, o conhecer profundamente Jesus para viver de fato uma verdadeira fidelidade e adesão a ele. Assim, a não identificação da personagem facilita ao leitor de se colocar no lugar dela, e ser como ela na fé. O narrador tem em mente este público que pouco a pouco desponta no itinerário com o Mestre, e faz a experiência de comunidades eclesiais. A mulher que, com sua coragem, unge Jesus, não só demonstra cuidado, mas deixa transparecer sua fé no ressuscitado.

Em Mc 14, 3-4, a mulher quebra o alabastro e derrama o perfume também na cabeça do Mestre, e algumas pessoas, o autor não especifica quem são, se zangam com o desperdício. Em Mt 26,8 são os discípulos que se zangam com o desperdício do perfume, que a mulher derrama na cabeça de Jesus. Pela narrativa e a imaginação da cena, ambos textos deixam claro que tanto “os discípulos” em Mateus, como os “alguns” em Marcos, repreendiam a mulher de forma direta, ao dizerem que o bálsamo poderia ser vendido e o valor entregue aos pobres. Jesus intercede dizendo que “ela praticou uma boa obra (Mt 26,10; Mc 14,6)” para com ele.

Os olhares continuam sobre o valor altíssimo do perfume que é despejado em Jesus. E o narrador coloca na boca de Jesus o que a comunidade precisava ouvir: “Na verdade, sempre tereis os pobres convosco e, quando quiserdes, podeis fazer-lhes o bem, mas a mim nem sempre tereis” (Mc 14,7). É claro que há no seio do texto uma despedida que está próxima, e a afirmação de que o Mestre a quem seguimos não conquistou nenhuma glória terrena, a não ser a cruz e o sepulcro. A perícopes mostra que a unção que a mulher faz aponta para este trágico e aparente fim: “Ela fez o que podia: antecipou a ungir o meu corpo para a sepultura” (Mc 14,8).

Esta referência aos pobres situa um contexto sócio-econômico, e numa refeição, o narrador afirma de forma intradiegetica, ou seja, a partir de Jesus, que os pobres sempre estarão presentes em todas as épocas, e os discípulos poderiam acudi-los em outros momentos. Aquela unção focalizava uma despedida que estava iminente. A comunidade que leu o relato, como leitores implícitos do texto e discípulos que o conheceram, de fato não acreditavam na morte sobranceira do Mestre.

Em Mc 14,9 e em Mt 26,13 Jesus preanuncia a futura memória da unção junto com o anúncio do Evangelho: “Em verdade vos digo que, onde quer que venha a

ser proclamado o Evangelho, em todo o mundo, também o que ela fez será contado em sua memória”. Diante dos leitores e ou ouvintes, estes versículos são como que uma promessa, visto que a comunidade que lê, percebe no relato a continuidade de um passado não muito distante, e da presença do Ressuscitado que diz algo que se cumpre no itinerário da comunidade.

Desta forma, a prolepse utilizada pelo narrador em Mc 14,8 mostra ao leitor/comunidade o que virá nas próximas cenas. O contexto da unção que acontece durante a ceia está tecidodentro de um ardil contra o Mestre, e que culminará em sua morte. O gesto de coragem e fé de Maria questionam o verdadeiro seguimento a Jesus como discípulos e discípulas do Reino, cujo tema é muito caro nos Evangelhos Sinóticos. A mulher que unge Jesus é o rosto deste discípulo que crê no Mestre e no Reino anunciado por ele. Mas ainda é preciso passar pelo sepulcro.

A Unção em Betânia no Evangelho de João

O texto no Evangelho de João possui algumas modificações narrativas, que como sabemos, visam aos leitores. O objetivo principal do autor é fortalecer a fé desta comunidade que já conhece Jesus, e que passa por desafios dolorosos (cap. 9). João apresenta a comunidade de Betânia como os amigos de Jesus, o que na verdade salienta o real discipulado que a comunidade joanina poderá compreender (e também, nós como Igreja), ou seja, um seguimento fundamentado na fraternidade entre os membros, na coragem, fidelidade e confiança no Mestre.

Vejamos o texto no quadro abaixo:

João 12,1-8
12 ¹ Seis dias antes da Páscoa, Jesus foi a Betânia, onde morava Lázaro, que ele tinha ressuscitado dos mortos.
² Lá, ofereceram-lhe um jantar. Marta servia, e Lázaro era um dos que estavam à mesa com ele.
³ Maria, então, tomando meio litro de perfume de nardo puro e muito caro, ungiu os pés de Jesus e os enxugou com os cabelos. A casa inteira ficou cheia do aroma do perfume.
⁴ Judas Iscariotes, um dos discípulos, aquele que entregaria Jesus, falou assim:
⁵ ”Por que esse perfume não foi vendido por trezentos denários para dar aos pobres?”
⁶ Falou assim, não porque se preocupasse com os pobres, mas porque era ladrão: ele guardava a bolsa e roubava o que nela se depositava.
⁷ Jesus, porém, disse: “Deixai-a guardar isso em vista do dia da minha sepultura.
⁸ Os pobres, sempre os tendes convosco. A mim, no entanto, nem sempre tereis”.

O texto da unção, em Jo11,2, informa o leitor de que Maria, aquela que

unge Jesus, é a irmã de Lázaro, aquele que Jesus tinha ressuscitado. O conjunto maior do Evangelho mostra que a unção em Betânia está no contexto de ameaça da morte de Jesus, e os versículos seguintes à perícopa (12,10) mostram que as autoridades queriam matar também a Lázaro, visto que Jesus o ressuscitara, e esse fato convencia a algumas pessoas a crer nele. Em seguida, o texto apresenta ao leitor dois personagens, que estão vinculados à morte de Jesus: Maria, que o unge para o sepultamento, e Judas Iscariotes, o discípulo que o trai.

O contexto da unção situa-se a seis dias da Páscoa dos Judeus. O autor acrescenta logo no v.2 a presença de Lázaro, que está na narrativa anterior e representa no conjunto do Evangelho o último sinal de Jesus. Em seguida acrescenta a informação de que Marta servia aos convidados. A figura de Maria em seu precioso gesto apresenta uma discípula que crê e que a partir das palavras de Jesus (12,7), simplesmente confia. A unção é a chave para compreender o que Maria faz ao entrar e despejar o meio litro de perfume nos pés de Jesus: ela anuncia sua morte, mas também anuncia a sua ressurreição como iremos constatar nos capítulos seguintes.

O anúncio da morte pode trazer desesperança para o público alvo, mas não é essa a intenção real do narrador. O público implícito já sabe da morte e ressurreição de Jesus, e representa uma comunidade fundamentada na fé. Então, a orientação central está em não permanecer na morte, mas focar a beleza do gesto de Maria e a reinterpretação que Jesus faz de seu gesto. Não há dúvida de que a comunidade precisa se fortalecer nos alicerces da fé e da comunhão. Assim, o contexto de festividade e de refeição alude à Páscoa do Senhor como um convite a permanecer firme no seguimento.

No decorrer do relato, o narrador faz algumas intervenções e uma delas está ligada ao personagem Judas. Judas (12,4) e Maria são discípulos do Mestre, mas se opõem na fidelidade do seguimento. Em nenhum momento da cena Jesus se dirige a Maria. Ao entrar, ela continua a fazer o seu gesto, ainda que os outros personagens (Jesus e Judas) continuem a dialogar. E em 12,6, o autor intervém explicando a real intenção de Judas Iscariotes, que não está preocupado com os pobres: “ele guardava a bolsa e roubava o que nela se depositava”.

A identidade de Judas está totalmente voltada para a morte de Jesus. Ele é protagonista da traição do Senhor, cuja trama o leva à condenação. O narrador aponta características cruciais de sua personalidade ao denunciá-lo no furto da bolsa comum dos discípulos, e esta informação, dentro da moldura da perícopa, se opõe claramente à figura de Maria como discípula fiel. No v.1, o autor situa a unção de Betânia “Seis dias antes da Páscoa” (12,1), ou seja, próximo ao dia em que Jesus será preso e julgado, a realidade da morte é certa. Assim, o discipulado de Maria e de Judas são questionamentos reais para os discípulos de ontem e de hoje!

Judas é acusado de roubar dos pobres. A bolsa, que era comum ao grupo e que servia para ajudar os pobres, era por ele usurpada para uso pessoal. Não há partilha de sua parte e a resposta de Jesus a Judas (“Os pobres, sempre os tendes convosco, a mim, no entanto, nem sempre tereis”; Jo 12,8) não representa uma despreocupação para com os pobres, mas favorece um aprofundamento sobre a unção de Maria. O significado da ação dela demonstra total desprendimento e desapego, mas também tem o sentido de uma liberdade livre, porque não se deixa prender pelos objetos em si. Ajudar aos pobres é missão de todos, mas somente quem é livre será capaz de tomar consciência disso.

A narrativa da unção reúne uma comunidade bem conhecida por Jesus: Lázaro, Marta e Maria. A forte amizade entre eles é o símbolo da fraternidade que a comunidade joanina (e o leitor real e implícito) experimenta. A unção de Jesus, cujo sentido passa pelo cuidado e inesperada ação, salienta que a fé e a intimidade com o Mestre passam pela cruz e pelo sepultamento, mas o leitor deverá saber que não é o fim. O fim, para o narrador, é não estar com o Senhor Jesus e permanecer fora dele; isso constitui para João a verdadeira morte.

Conclusão

A unção em Betânia no Evangelho de João, a partir do itinerário feito na tradição sinótica, nos revela que inicialmente, a narrativa está no contexto do julgamento e morte de Jesus. Marcos e Mateus colocam sua perspectiva no mesmo contexto pascal que João menciona, embora salientem a unção na cabeça, enquanto João diz ter sido nos pés (possivelmente sob influência da narrativa da pecadora em Lucas).

Nas narrativas de Mateus, Marcos e João, a conduta da mulher scandaliza as pessoas, porque interpretam como desperdício o uso de um perfume tão caro, cuja preçopoderia ser dado aos pobres. Jesus é taxativo ao dizer que ele não estará sempre com os discípulos. O Evangelho do João entrevêna figura de Maria de Betânia, que unge os pés de Jesus e os enxuga com seus cabelos (cf. Lc 7,38), o contraponto ao personagem Judas, que está com seu coração distante no Senhor e totalmente alheio à comunidade em que participa. O discípulo e a discípula que derramam seu melhor perfume, num sincero seguimento e adesão ao Mestre, descobrem nesta trilha, a coragem de desafiar o medo e seguir rumo ao sepulcro vazio.

A interpretação que Maria faz de seu gesto não é revelada pelo autor, mas a palavra de Jesus a respeito do que Maria faz é exposta no texto para que o leitor o saiba: “Deixai-a guardar isso em vista do dia da minha sepultura” (Jo 12,7). Jesus se

refere ao seu sepultamento, e para o leitor, isso sugere que a vida nova e abundante passa pela escuridão do sepulcro.

Referencias

- BARCLAY, William. The Gospel of John: Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1997. 2 vols.
- BLANCHARD, Yves-Marie. São João. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BLANK, Josef. O Evangelho segundo João. Petropolis: Vozes, 1988-1991 4 tomos
- BROWN, R.E. A Comunidade do Discípulo Amado. São Paulo: Paulinas, 1989.
- BROWN, R.E. El Evangelio según S. Juan. Madrid: Cristiandad. 2 vols. (or. ingl.–Anchor Bible)
- BROWN, Raymond E..The Gospel of St. John and the Johannine Epistles. Collegeville: Liturgical Press, 1982.
- BULTMANN, Rudolf. The Gospel of John a commentary. Oxford: Basil Blackwell, 1971 .(or. alem.)
- BUSSCHE, Henri Van Den. Jean: commentaire de l’Evangile spirituel. Paris: Desclée De Brouwer, 1967.
- CALLE, Francisco de la. Teologia do Quarto Evangelho. São Paulo: Paulinas, 1978.
- DELEBECQUE, Edouard. Evangile de Jean. Paris: Gabalda, 1987.
- DODD, Charles Harold. A interpretação do quarto Evangelho. São Paulo: Paulus, 2003
- ERNST, Josef. Juan retrato teológico. Barcelona: Herder, 1992.
- GUILLET, Jacques. Jesus Cristo no Evangelho de João. São Paulo: Paulinas.
- KONINGS, Johan. João. São Paulo: Loyola, 1997.
- KONINGS, Johan. O Evangelho segundo João. Amor e Fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005.
- KONINGS, Johan. Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”. São Paulo, Ed. Loyola, 2005.
- LANCELLOTTI, Angelo. O Evangelho Hoje: O Evangelho da verdade segundo João. Petrópolis: Vozes, 1980.
- LÉON-DUFOUR, X. Leitura do Evangelho segundo João. São Paulo, Ed. Loyola. 1995-1998. 2 vol. (Bíblica Loyola).
- MANNUCCI, Valerio. Giovanni Il Vangelonarrante: introduzione all’arte narrativa del quarto Vangelo. Bologna: EDB, 1993

- MATEOS, J.; BARRETO, J. O evangelho de São João. São Paulo: Paulinas, 1989.
- MATEOS, Juan. Vocabulário teológico Del Evangelio de Juan. Madrid: Cristiandad, 1980. = MESTERS, C.; OROFINO, F. Apocalipse de São João. Petrópolis: Vozes, 2003.
- NICACCI, Alviero. Comentário ao Evangelho de São João. Petrópolis: Vozes, 1981.
- OLIVEIRA, Carlos Josaphat Pinto de. Evangelho da unidade e do amor: texto e doutrina do Evangelho de São João. São Paulo: Duas Cidades, 1966.
- SANTOS, Bento Silva. Fe e sacramentos no Evangelho de São João. Aparecida: Santuário, 1995.
- SCHNACKENBURG, R. El Evangelio de Juan. Barcelona: Herder, 4 vols. (or.alem.)
- TUÑI VANCELLS, J.O. O testemunho do evangelho de João. Petrópolis: Vozes, 1989
- TUNI VANCELLS, Josep O. Escritos joaninos e cartas católicas. São Paulo: Ave Maria, 1999.
- TUNI VANCELLS, Joseph O. Jesus y El Evangelio comunidad juánica: introducción a la lecturacristiana al Evangelio de Juan. Salamanca: Sigueme, 1987. 183 p.
- VANNI, Ugo. Vangelosecondo Giovanni. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1974.
- WENGST, K. Interpretación del evangelio de Juan. Salamanca: Sigueme, 1988.

O relato do Éden segundo a hermenêutica de Fílon de Alexandria: o tema do prazer na alegoria filoniana e a tradição filosófica

Cesar Motta Rios^{1*}

Resumo: *O prazer não configura uma questão explicitamente discutida no relato do Éden ou mesmo na Bíblia hebraica como um todo. Contudo, Fílon de Alexandria, exegeta judeu do século I d.C., em seu ideal de aperfeiçoamento moral, encontra no prazer um problema a ser enfrentado com muitos argumentos e exortações. Como além de leitor dos textos da tradição judaica, Fílon tem uma sólida formação helenística, encontrará na tradição filosófica grega uma rica reflexão sobre o prazer, tanto hedonista quanto anti-hedonista. Mas o exegeta não se privará de discutir o assunto a partir da Torah. Por meio da interpretação alegórica, encontrará ali um ponto de partida adequado para suas considerações. Nesta comunicação, a partir de uma leitura do percurso interpretativo realizado por Fílon em trechos pertinentes de *De Opificio Mundi* e *Legum Allegoriae*, exponho o modo como essa dinâmica se dá quando o alexandrino lê o relato do Éden. Ao fazê-lo, demonstrarei a complexidade do método alegórico filoniano, bem como aspectos de seu pensamento sobre o prazer.*

Palavra-chave: *Fílon de Alexandria; hermenêutica; prazer; Éden.*

Introdução

O prazer não constitui um problema na Bíblia hebraica. Até mesmo fora do âmbito do cânone sagrado, não é abundante a polêmica contra o prazer em textos judaicos antigos. Não é estranho, então, que tenha demorado até que aparecesse alguma interpretação do relato do Éden que identificasse o prazer (sexual) como elemento desencadeador dos acontecimentos que resultariam na expulsão de Adão e Eva. Na tradição judaica, era normal entender que o casal primitivo mantinha relações sexuais ainda habitando o pomar das delícias (ANDERSON, 1992).

Em contraste, no âmbito da cultura helênica, o prazer foi tratado como problema de especial relevância desde o período clássico. Em vários diálogos de Platão, a discussão sobre o prazer faz perceber que se tratava de um debate intenso e significativo. Tanto é assim, que um diálogo inteiro, o *Filebo*, é dedicado a se pensar

¹ * Doutor em Literaturas Clássicas e Medievais (UFMG). Pós-doutorando junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG. O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil.

o estatuto do prazer como definidor da boa vida. Aristóteles divergirá de Platão, mas também dedicará várias páginas ao tema, especialmente na *Ética a Nicômaco* e na *Ética a Eudemo*. Também, como é amplamente sabido, embora frequentemente de modo precário, o prazer representa um elemento importante no pensamento de Epicuro. Ademais, a escola dos cirenaicos se destacará pela defesa do prazer, enquanto os estoicos se opõem a ele de modo ferrenho.

É justamente no encontro com o pensamento grego que o prazer passará a se evidenciar como problema também na tradição judaica. Na *Carta de Aristeas*, encontraremos os tradutores da *Torah* enviados a Alexandria em conversa com o Ptolomeu fazendo algumas referências ao prazer. Contudo, nessas ocasiões, não citam o texto que haviam sido encarregados de traduzir. Suas respostas revelam que são verdadeiros leitores de Aristóteles. De modo mais intenso, em *4 Macabeus*, um desconhecido escritor judeu tentará provar que “o raciocínio devoto” (*ho eusebès logismós*) é o único elemento que tem o poder de superar as paixões. A argumentação é construída a partir de um modo helênico, mas a devoção a Deus e a Lei são introduzidas como elementos fundamentais. Não obstante, o texto da *Torah* não é trazido de modo substancial para a argumentação, talvez justamente pela falta de referências que possibilitem imediatamente a peleja contra o prazer.

Parece que Fílon de Alexandria é o primeiro a reunir características necessárias para a inclusão definitiva da *Torah* no dilema do prazer, e vice-versa, do dilema do prazer na *Torah*. Trata-se de um judeu decididamente dedicado à exegese da *Torah* em sua versão grega, a LXX. Ao mesmo tempo, é alguém interessado no ascetismo e no progresso moral da alma, em sintonia com grande parte do pensamento estoico, embora também influenciado por Platão, possivelmente pela escola peripatética, e em decidida oposição aos defensores do hedonismo. E se a questão do prazer não está explícita no texto canônico, não é preciso deixá-lo fora da reflexão. Basta perceber (ou gerar a percepção de) que está implícita, ou melhor, inserida no subterrâneo do texto, como subsentido (*hypónoia*), precisando apenas ser procurado por meio do método interpretativo apropriado, a interpretação alegórica (*allegoría*).

Qualquer pessoa interessada na história da recepção e hermenêutica da Bíblia saberá que Fílon de Alexandria é conhecido pela utilização frequente do método alegórico na interpretação da LXX. Certamente, o alexandrino não inventou esse método de leitura, mas o adaptou a seu objeto de estudo, e o aplicou de modo tão amplo que se poderia dizer que se a alegoria fosse suprimida de sua obra, restaria somente uma pequena parte dela, ainda que também significativa.

O método alegórico viabiliza a identificação do prazer em diversos textos da *Torah*, nos quais não se lê nenhum termo correspondente ou reflexão pertinente. Essa dinâmica do método pode sugerir que se trata de uma leitura completamente

desconectada do texto, e sustentada somente por imagens evocadas aleatoriamente. Nas páginas que seguem, me proponho a demonstrar o oposto. Simultaneamente, então, exporei o modo como Fílon trata o tema do prazer a partir de sua leitura do relato do Éden, e farei perceber características fundamentais de seu método de leitura, o qual, também simultaneamente, favorece o desenvolvimento de uma reflexão que interessa ao exegeta e o ajuda a defender o valor do texto canônico, livrando-o do rótulo de mito, mero mito.²

1. Adão, Eva, a serpente e seus respectivos significados profundos

Fílon se refere ao relato do Éden por diversas vezes, em diferentes tratados. Em cada uma dessas vezes, ele é coerente na indicação dos significados alegóricos atribuídos a cada um dos personagens envolvidos. Neste estudo, privilegiarei dois tratados: *De Opificio Mundi* e *Legum Allegoriae*, no que diz respeito à leitura dos acontecimentos entre Adão, Eva e a serpente. Embora haja, como se verá, alguma variação no tratamento dos elementos da narrativa, não se verifica uma incompatibilidade entre os tratados, como se o alegorista fosse um leitor absolutamente descompromissado, que a cada ocasião inventa um sentido que lhe convenha para o texto que estuda.

Adão é, pois, consistentemente entendido como símbolo da mente (*noûs*) e Eva da percepção sensorial (*aísthesis*). Então, o casal primitivo em conjunto representa elementos constitutivos de todos os seres humanos. O texto canônico não é mais (somente) sobre um passado longínquo, mas diz respeito à existência de cada ser humano existente, no tempo do exegeta e seu público, inclusive. Normalmente, o ser humano mobiliza mente e percepção sensorial para apreender o que tem a seu redor. Por isso, se um mente e percepção sensorial não se encontrarem, a apreensão do mundo exterior será impossível.³ Mas os dois não se encontram por si mesmos. Um terceiro elemento de ligação surge como forma de unir essas duas partes. Tal terceiro elemento, que existe por necessidade, é o prazer, simbolizado, na narrativa, pela serpente.

Não há propriamente uma redenção da serpente/prazer nessa leitura, até porque a expulsão é apresentada por Fílon como resultado de uma escolha pela maldade em lugar da piedade, e a serpente/prazer tem sua parte nesse acontecimento

2 Em *Opif.* 157, ao introduzir a leitura desse episódio em que um animal fala e os primeiros humanos são criados, Fílon é categórico: “E tais coisas não são formulações de um mito, as quais agradam à raça dos poetas e sofistas, mas são exemplos de figuras que exortam à alegoria, conforme explicações por meio de subentendidos.” (Minha tradução, assim como as demais da obra de Fílon.)

3 Cabe observar que em Fílon há certa ambivalência na apreciação do mundo físico. Em alguns momentos, ele acusa a existência material como nefasta, mas em outros tantos elogia a criação de Deus como algo bom. (Cf. ANDERSON, 2011).

(*Opif.* 155-156). Ainda assim, a sua localização como algo estritamente necessário para a existência humana contrasta seriamente com as duras repreensões de Fílon em diversos outros trechos de sua obra. Não obstante, um caminho sensato é valorizar o fato de que o alexandrino apresenta o papel do prazer como necessário e não bom. Mas resta uma questão menos óbvia: Por que ler a serpente justamente como o prazer? Ou, noutros termos, por que o prazer faz a ligação entre mente e percepção sensorial?

Francesca Calabi sugere de passagem, sem demonstrar seus motivos, que essa opção de Fílon faz lembrar de dois trechos do *Banquete* de Platão: 191d e 206b-207a. O segundo não me parece especialmente relevante. Já o primeiro é instigante e, se nos convenceremos de que o alexandrino o tem em mente, enfrentaremos um problema secundário importante. Quem tem a palavra em *Banquete* 191d é Aristófanes, que conta um mito sobre a divisão do ser humano em dois e a posterior união apaziguadora das metades por meio do sexo. Esse relato poderia motivar Fílon de alguma forma, uma vez que associar sexo e prazer não é um passo difícil, pois Fílon entende que o prazer oriundo da união entre homem e mulher é o maior de todos, algo que, ele afirma, inclusive, no trecho em estudo (*Leg.* II 74), de modo que pode ser usado para fazer referência a todo prazer em geral (*Spec.* I 9). Favorece a aproximação o fato de que tanto o relato de Aristófanes quanto o do *Gênesis* tratam a origem do ser humano. Se tivéssemos testemunho de alguma interpretação desse mito em termos semelhantes aos do alexandrino a respeito do prazer, seria certa a apropriação.⁴ No entanto, nada nos chegou nesse sentido. Resta-nos supor que Fílon faz uma aproximação do relato do *Gênesis* a um mito grego em sua forma literal, o que ele se recusa a fazer e a aceitar o mais das vezes.

Parece-me possível também que Fílon apresente o prazer como viabilizador do êxito da apreensão do mundo sensível a partir de uma reflexão teórica própria, ainda que apoiada obviamente em desenvolvimentos anteriores. Nesse sentido, seria plausível pensar em alguma relevância do desenvolvido por Aristóteles no livro X da *Ética a Nicômaco* (1174b). Como se trata de uma conjectura que dependeria de uma argumentação minimamente prolongada e ainda em desenvolvimento, prefiro apenas registrar a hipótese, já que sua exposição minuciosa, além de não ser possível nesta ocasião, não afetaria o decorrer da presente reflexão.

De fato, o fato é que o alexandrino não explicita ou discute o motivo pelo qual o prazer teria esse papel de elemento de ligação. Esse silêncio pode sugerir justamente que ele se apoia em alguma noção compartilhada por seus leitores. Não me parece que esse dado compartilhado se basearia em uma intrincada apropriação

⁴ Inclusive porque Fílon faz apropriação de significado alegórico encontrado na *Odisseia* por intérpretes gregos a relato do *Gênesis* (cf. *Congr.* 9ss).

de elementos do mito grego contado por Aristófanes no *Banquete*.⁵ Seria pedir muito do leitor. Menos difícil, mas ainda discutível, seria considerar plausível que uma reflexão teórica de origem peripatética a respeito do prazer fosse bem compreendida em Alexandria. Mas resta a possibilidade, também, de que Fílon não estivesse realizando uma incursão teórica sobre o papel do prazer, mas somente aproveitando alguma reflexão desenvolvida no período entre Aristóteles e ele mesmo, com possível participação (indireta, talvez) do pensamento estoico. O estado fragmentar do que nos restou da filosofia helenística, estoica sobretudo, nos permite suspeitar da existência dessa lacuna.

Mas se Fílon não explica o motivo desse papel do prazer, ele dá, por outro lado, as razões pelas quais deveríamos entender como plausível a relação entre símbolo e significado profundo, sobretudo no caso da serpente/prazer.

2. Analogia visual entre a serpente e o (amante do) prazer

Em *Opif.* 157, Fílon afirma que alguém diria ser a serpente o símbolo do prazer seguindo uma conjectura razoável (*eikóti stokhasmôi*). Esse detalhe na apresentação da leitura como dependente de uma conjectura indica a reconhecida inexatidão do método. Os significados profundos são variáveis e devem ser apresentados e defendidos pelo exegeta, como se seu leitor fosse julgar o acerto da relação alegórica proposta.

No presente caso, a defesa da leitura é feita inicialmente pela apresentação paralela entre características da serpente e do amante do prazer. Resumidamente as aproximações são as seguintes: A serpente se arrasta junto ao chão sobre o estômago, e, semelhantemente, o amante do prazer mal pode erguer a cabeça, por andar pesado, como que puxado para baixo; A serpente se alimenta do que está no chão, e o amante do prazer não usufrui do alimento celestial, mas se entrega desmedidamente à comilança e ao vinho, que estimula também o apetite sexual; A serpente tem veneno nos dentes, e os dentes do amante do prazer são mortais na medida em que são servos de um apetite insaciável, cortando e destrinchando mais comida incessantemente.

Como se vê, a evidência em favor da leitura é uma analogia entre imagens. Facilita essa demonstração a troca do prazer pela figura do amante do prazer, uma vez que o comportamento do ser humano descrito é mais facilmente traduzido em imagens aproveitáveis para a comparação. Em *Leg. II*, Fílon não recorre a essa estratégia, mas, estabelecendo a analogia a partir do prazer mesmo, se restringe a dizer que o deslocamento ziguezagueante e tortuoso da serpente se assemelha ao

5 A não ser que houvesse uma interpretação desse mito em termos semelhantes, como sugeria antes.

prazer, que se enrola por cada uma das partes irracionais da alma, os sentidos (*Leg. II* 74-75); assim, o andar variado da serpente se aproxima da atuação variada do prazer (*Leg. II* 76).

Outra característica específica da serpente do *Gênesis* aproveitada por Fílon é o fato de que ela emitia voz humana. A explicação está no fato de que o prazer tem diversos defensores, que discursam em seu favor (*Opif.* 160). Em seguida, o exegeta apresenta alguns dos argumentos levantados por tais defensores do prazer, começando pela afirmação de que, como todos os seres nascem da conjugação carnal com prazer entre macho e fêmea, ainda recém-nascidos sentem uma afinidade natural com o prazer, detestando seu oposto, a dor (*Opif.* 161). Especificamente, essa defesa do prazer é identificável como oriunda de Epicuro (RUNIA, 2001, 375). Fílon não tem interesse em explicar o pensamento do filósofo, que é muito mais complexo e menos tosca e radicalmente hedonista do que sua representação pelo próprio Fílon e a maioria dos pensadores cristãos posteriores (cf. RAMELLI, 2014). Essa crítica aparentemente descuidada pode se explicar, a meu ver, por duas razões diferentes e alternativas: 1) É possível que Fílon conhecesse o pensamento de Epicuro de modo mais completo, mas preferisse não dar-lhe a oportunidade de parecer mais razoável por considerar vital desprezar todo seu pensamento em conjunto por causa de sua impiedade, que é acusada nominalmente *Post.* 2. É possível que, nesse passo, Fílon não estivesse pensando em Epicuro especificamente, quer soubesse ou não que o argumento era dele originalmente, mas que estivesse se voltando contra pessoas que se valiam do argumento epicurista junto de outros.

3. Evidência a partir da oposição ao prazer por recorrência lexical complexa

Em seguida, Fílon recorre a outro texto da *Torah* como evidência da existência dessa peleja em prol do prazer e necessária oposição a ela. O texto evocado é legislativo e não guarda muita semelhança imagética com a narrativa do Gênesis. O que possibilita a relação entre essas diferentes partes do Livro Sagrado é a recorrência da raiz de óphis no termo *ophiomákhes* em Lv 11:22, que traduz o termo hebraico *khagav*, e que seria um tipo de gafanhoto.

Esse animal é indicado pela Lei como permitido para consumo. Fílon reconhece nessa autorização um louvor do *ophiomákhes* (*Opif.* 163), que lhe seria tributado pelo fato de ele simbolizar o autocontrole (*enkrátēia*), uma vez que se opõe à incontinência, o que lhe é sugerido pelo significado etimológico do nome, composto por óphis (serpente) e *mákhe* (batalha). Esse movimento hermenêutico é interessante porque faz perceber que o alegorista não se envereda somente pelas imagens sugeridas pela narrativa, mas atenta também aos detalhes textuais. É por

isso que chega ao *ophiomákhes*, por atentar para uma recorrência lexical complexa (de uma raiz no interior de um termo, e não de um mero termo) no texto da LXX. Ora, isso revela também que é o texto grego da LXX que possibilita a associação, uma vez que o caminho percorrido seria impossível na leitura do texto hebraico, que é, o mais das vezes, ignorado por *nosso* exegeta.

Do detalhe lexical, contudo, Fílon volta a sugerir algo no âmbito imagético, ao lembrar que o tal animal salta da terra ao ar (*Opif.* 163), diferente da serpente que está presa ao chão. De modo diferente, mas complementar, em *Leg.* II 105 a imagem alimentar ou nutricional, obtida da leitura do texto legislativo de *Levítico*, é aplicada à leitura alegórica da serpente por meio de uma oposição: se o *ophiomákhes* é permitido como alimento é porque o autocontrole é nutritivo, enquanto seu oposto não alimenta e é prejudicial. O *ophiomákhes* não é um bom oposto da serpente/ prazer somente por seu nome, mas por suas características.

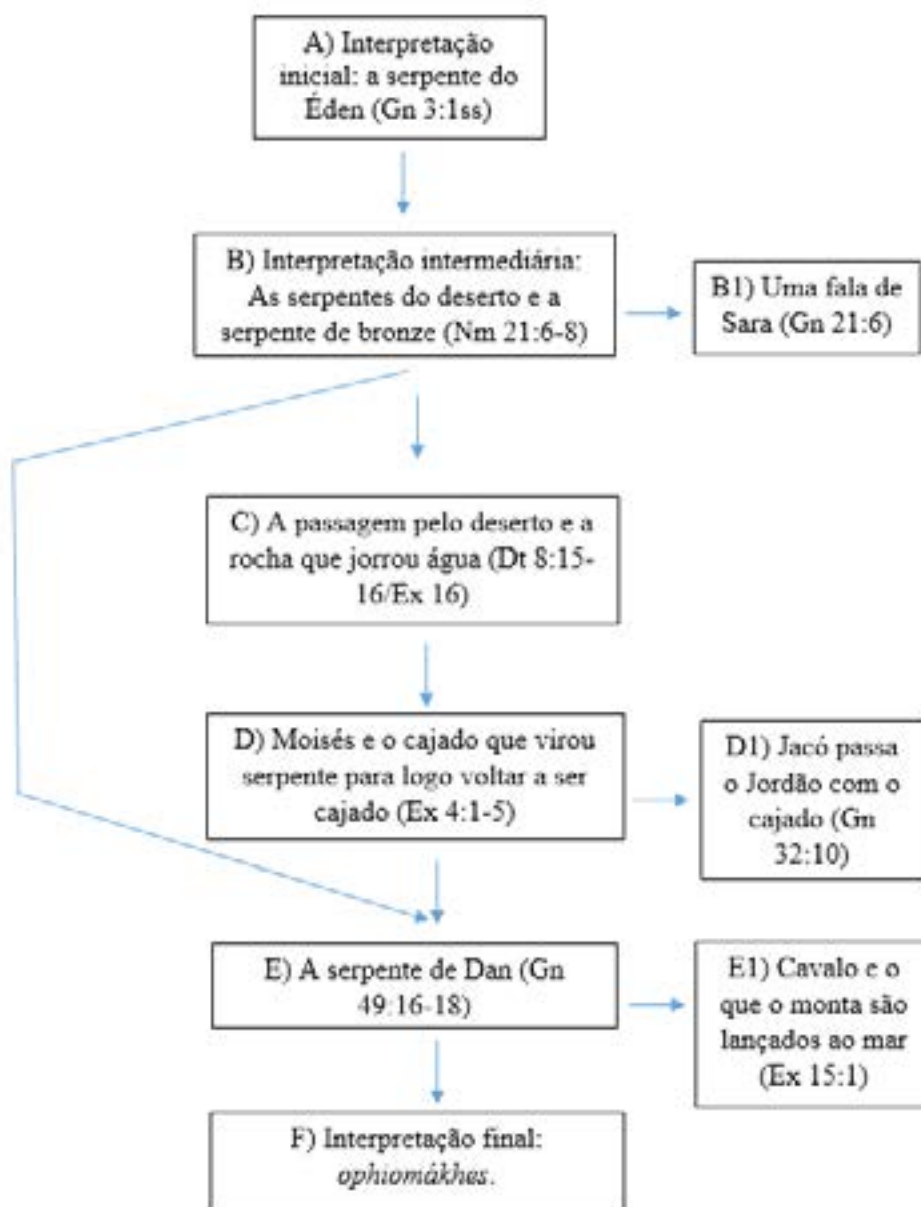
4. Recorrência e ambivalência da imagem / expansão da reflexão

Em *Leg.* II, antes de mencionar o *ophiomákhes* e concluir o tratado com uma exortação ao combate contra o prazer, a qual comentarei adiante, Fílon menciona outros trechos da *Torah* em que aparecem serpentes e os interpreta tendo em vista o tema do prazer. Não obstante, a serpente não será sempre interpretada como o prazer. Ora, essa polissemia me parece possibilitada justamente pela primeira cena evocada pelo intérprete nessa série de alegorizações: o episódio das serpentes que Deus manda para ataquem os hebreus murmuradores no deserto (Nm 21:6). Na própria narrativa, encontram-se dois tipos de serpentes com valores inversos. As serpentes que mordem provocam a morte. A serpente de bronze que Deus manda Moisés erguer traz a cura. Essa oposição é aproveitada da seguinte forma: a serpente que morde representa o prazer, é a própria serpente de Eva, enquanto a outra, a de que Moisés ergue, é a moderação (*sophrosýne*): “Pois caso a mente mordida pelo prazer, pela serpente de Eva, seja capaz de contemplar espiritualmente a beleza da moderação, a serpente de Moisés, e, por meio dela, o próprio Deus, viverá” (*Leg.* II 81). Não é, pois, o alegorista que descuidadamente decide variar os significados conforme sua necessidade. Ele é levado pelo próprio texto à constatação da polissemia da serpente.⁶

A interpretação traz, então, a *sophrosýne* para o combate contra o prazer, juntamente com a *enkrátēia*, que em *Opif.* é representada pelo *ophiomákhes*. Não é

⁶ Outras imagens muito recorrentes na *Torah* também serão apontadas como polissêmicas e tal fato semântico será cuidadosa e engenhosamente assinalado pelo exegeta. Por exemplo, o Sol tem significados diferentes, mas semelhantes (*Somn.* I 77ss) e o cacho de uva tem, como a serpente de que agora trato, significados não só diferentes, mas opostos (*Somn.* II 169).

coincidente o fato de que na tradição grega *sophrosýne* e *enkráteia* são igualmente assinalados como meios para o controle ou supressão das paixões/afecções (*páthe*) e do prazer. Mas Fílon não deixa de sugerir que sua proposta vai além, ao convidar à contemplação da própria divindade por meio da contemplação da beleza da moderação. Esse passo além é muito relevante, e a ele voltarei adiante. Neste ponto, contudo, para facilitar minimamente a visualização da complexa interpretação filoniana, apresento a série de alegorizações de modo esquemático, para, em seguida, assinalar algo de seu conteúdo e de sua construção:



A) A interpretação é introduzida pela citação direta de Gn 3:1, e se desenrola como

foi exposto anteriormente.

A > B) A transição se dá pelo fato de Fílon mencionar o efeito danoso do prazer, que provoca a morte. O trecho do relato do Éden em foco não deixa isso claro, sobretudo pela apresentação do prazer-serpente como elemento de ligação entre mente e percepção sensorial. Por isso, recorre ao texto seguinte.

B) A interpretação, que já foi exposta, é importante por viabilizar a partir de um texto da própria *Torah* a percepção da ambivalência da serpente.

B1) Fílon menciona Sara já lhe atribuindo o significado alegórico de sabedoria governante e cita uma fala dela quando do nascimento de Isaque: “O que ouvir se alegrará comigo”. Logo, narrando já com o sentido alegórico diz que, de fato, alguém que escutasse que a virtude (Sara) gerou a alegria (Isaque) entoaria um hino de gratidão. Essa leitura serve como exemplo de uma relação causal (quem ouve isso naturalmente expressa gratidão) tão lógica quanto a interpretada no caso da serpente de bronze (quem contempla a moderação e a Deus naturalmente não morre). De todas as interpretações dessa série, essa talvez seja a que menos se ajusta imediatamente ao tema. Não obstante, ela se relaciona por oposição, uma vez que trata da virtude e de seu fruto, enquanto o tema principal é o das paixões, ou de uma paixão específica, e de seus efeitos danosos. As virtudes e as paixões são elementos fundamentais do pensamento ético estoico, com o qual Fílon se relaciona de perto.

B > C) A ligação entre as duas interpretações é a imagem do deserto. O motivo da complementação é a apresentação de uma alternativa à *sophrosýne*-serpente de bronze. C)

C > D) A imagem recorrente nos episódios interpretados em C e D é o cajado de Moisés. Mas esse objeto não é mencionado diretamente em C, só sendo possível estabelecer a relação se o texto interpretado é conhecido pelo leitor. Parece-me possível, contudo, que esse seja o motivo que leva o exegeta a fazer a transição, embora não o explicita. A conexão conceitual também existe, como percebe pela proximidade de sentido entre os significados alegóricos da água da rocha e do cajado.

D) Fílon introduz a explanação observando que o prazer não se afastou nem de Moisés, o mais amado de Deus (*toû theofilestátou Mouséos*). O cajado de Moisés é símbolo da formação (*paideía*), pois com a formação a alma aquietava sua agitação. Quando Moisés lança o cajado, ele se transforma em serpente, porque quando a pessoa se separa da formação (*paideía*), se torna amante do vício (e por isso o prazer aparece). Moisés foge, pois o virtuoso foge da paixão e do prazer. Mas Deus manda que ele agarre a serpente pela cauda, porque Moisés havia alcançado a perfeição e lhe cabia enfrentar a paixão e o prazer de frente. Diferentemente, os que não chegaram à perfeição devem sim fugir. Moisés agarra a serpente com a mão (símbolo da ação da alma) e ela volta a ser bastão, porque o prazer se transforma em formação

(*paideía*) na ação virtuosa do sábio (*sophós*). Esse gesto de estender a mão para pegar a serpente ainda é interpretado como o movimento da alma que reconhece que suas ações e progressos existem conforme Deus e que nada deve ser creditado a si mesma. Não fica claro o modo como essa ação divina se articula com a formação (*paideía*). É possível, contudo, supor que Fílon entende que o fato de Deus ser aquele que comanda a ação de Moisés diante com relação à serpente e o cajado é suficiente para se perceber que esse Deus rege sobre tudo isso.

D1) Para corroborar a interpretação do cajado como formação (*paideía*) com uma recorrência da imagem, Fílon recolhe uma frase proferida por Jacó em mensagem a Esaú: “Com meu cajado passei o Jordão”. Não lhe interessa expor o contexto narrativo, mas apenas mencionar que Jacó é a figura do praticante/exercitador (leitura frequente e importante em suas interpretações) e que “Jordão” é interpretado como “descida”. Tratar-se-ia de uma descida ao mundo corruptível, terreno. Fica, pois, corroborada a interpretação do cajado como formação (*paideía*), uma vez que é significativo que o praticante transite no meio desse mundo com a formação. Além disso, Fílon encerra essa exposição breve sugerindo que o sentido literal seria pobre (*tapeinós*), obviamente, como forma de respaldar a busca do sentido alegórico.

D > [B >] E) Fílon não vai de D imediatamente a E, mas faz uma breve referência a B, pela necessidade de lembrar o leitor do sentido oposto que também pode ser atribuído à imagem da serpente. Já a ligação entre D e E não se explica por uma imagem, mas por uma continuidade no ensino exposto por meio da alegoria, especialmente no que diz respeito ao papel de Deus no enfrentamento do prazer.

E) É inviável expor em detalhes a apresentação dessa interpretação de Fílon, pois remete a uma sequência de grande de significados concatenados com figuras relacionadas com Dan. Apresento, pois, somente o cerne da interpretação, que é o que diretamente se relaciona com a questão do prazer. Após retomar a serpente/moderação de Moisés, o exegeta passa à nova interpretação com a seguinte frase: “*Em tal serpente (toioûton óphin)* Jacó pede que Dan se transforme” (*Leg. II 94*). Assim, ele assinala que essa ocorrência da imagem carrega o mesmo significado positivo de outra específica. Introduce, então, a fala de Jacó, que diz: “E Dan se torne uma serpente no caminho, de tocaia junto à trilha, mordendo o tornozelo do cavalo, e cairá o cavaleiro para traz, aguardando a salvação do Senhor” (*Gn 49:17*). O que se diz alegoricamente é que apareça na alma uma serpente, isto é, o discurso da moderação (*tòn sophrosýnes lógon*), e que ela fique à espreita no caminho muito transitado, isto é, no caminho da paixão e do vício, por onde vão os pensamentos que se afastam da virtude. O cavalo bem representa as paixões por ser quadrúpede (Fílon se refere à divisão estoica das paixões em quatro principais). O discurso da moderação impede que as paixões levem a mente, representada pelo cavaleiro, aonde quiserem. Ele

estava se dirigindo a um vício, mas o discurso da moderação intervém e o faz voltar para traz, por isso diz que cai para traz. Todo aquele que se livra das paixões colhe o melhor fruto, a *apátheia*. É na *apátheia* que os estoicos diziam se localizarem as virtudes (SVF III, p. 48). Para Fílon há algo mais. Pois esse que aí se encontra é ainda salvo por Deus (*hypò theoû sóidzetai*).

E1) Fílon encontra uma imagem de cavalo montado que serve para corroborar a interpretação proposta por meio de um contraste. Trata-se de Ex 15:1, que narra a destruição dos egípcios que perseguiram os hebreus quando da travessia do Mar Morto. O cavalo e aquele que o monta são lançados ao mar. Esse não tem, pois, o mesmo fim do que monta o cavalo mordido pela serpente. Em vez de cair e esperar pela salvação divina, é lançado ao mar, isto é, é anulado junto com o cavalo (as paixões). O contraste é reforçado pelo fato de que Ex 15:1 se refere ao cavaleiro como *anabáten*, “aquele que monta”, e não, como no caso de Gn 49:17, como *hippeús*, “cavaleiro”.⁷ A diferença é que o cavaleiro doma o cavalo, controla as paixões, enquanto o que monta simplesmente é levado aonde vai o cavalo. A diferença lexical conciliada com o diferente fim dos acontecimentos favorece a interpretação alegórica contrastante. E > F) A passagem de E a F se faz por um *méntoi* adversativo. Como E termina com a impressão de uma possível passividade na espera de uma intervenção divina no combate contra as paixões, é preciso apresentar uma interpretação final que desfaça o possível engano e viabilize a exortação final a um enfrentamento ativo.

F) Trata-se da já comentada interpretação do *ophiomákhes*, animal evocado pela recorrência da raiz de óphis. O objetivo dessa interpretação é viabilizar a exortação final, que motiva o leitor a combater o prazer como em uma batalha.⁸

Ora, a proliferação de textos evocados e interpretados não se realiza por mero colecionismo ou exibicionismo. Ela serve como meio de especificar melhor o pensamento a respeito do tema desenvolvido na interpretação inicial, e serve também para respaldar essa interpretação inicial pela demonstração da possibilidade de coerência do sentido proposto com uma série de outros textos da *Torah*. Ao longo de todo o percurso interpretativo, percebe-se a presença de elementos do pensamento

7 Essa diferença inexistente nos textos se lidos em hebraico. Ambos os versículos apresentam *rokhvo* com o sufixo pronominal obviamente remetendo ao cavalo. Mas para Fílon isso é indiferente, uma vez que ele lê somente a LXX.

8 Pode parecer curioso que o exegeta inicie o percurso localizando o prazer como inevitavelmente presente na existência humana e o encerre com um convite a luta contra o prazer, depois também de exaltar a possibilidade de uma ausência dele (*apátheia*). Para desfazer esse aparente paradoxo, teríamos que considerar que há para Fílon uma diferença entre o ideal e o viável na existência terrena, ou admitir que ele se enquadra entre aqueles que, conforme Aristóteles, afirmam que o prazer é absolutamente mau não por convicção de que tal afirmação seja verdadeira, mas por julgarem que é conveniente para a vida de seus leitores (Ética a Nicômaco 1172a25). Essa dimensão didática da escrita de Fílon precisa ser melhor estudada, mas sem dúvida é extremamente relevante.

grego, sobretudo no que se refere à oposição ao prazer, como o autocontrole, a moderação e a formação escolar. No entanto, com a mesma frequência se encontram referências à atuação de Deus como superior. Por isso encontramos menção à sabedoria divina, à salvação e ao mérito de Deus na vitória sobre o prazer e outras paixões. Enquanto o sábio estoico como compreendido por Sêneca, contemporâneo de Fílon, é privilegiado por não temer nem a deus nem a seres humanos (*Epístola XVII, 6*), o sábio na concepção filoniana, embora igualmente vitorioso contra as paixões, tem como característica fundamental a dependência de Deus.

5. Aplicação do sentido alegórico ao plano *diegético*

Parte da interpretação alegórica consiste na aplicação ao plano narrativo do significado alegórico proposto e defendido pelo intérprete. Não são somente os personagens ou objetos da narrativa que estão em jogo, mas também suas ações e inter-relações. Se um significado alegórico não se acomodar à ação narrada, lida em seu sentido mais profundo, isto é, dependente dos significados alegóricos dos diferentes participantes no enredo, não será possível entendê-lo como plausível.

Antes de introduzir um exemplo que explicita bem esse movimento, lembro aos significados alegóricos atribuídos a Adão, Eva e serpente: mente, percepção sensorial e prazer, respectivamente. Pois bem, Fílon encontra um aparente problema no seguinte diálogo entre Deus e Eva quando a transgressão havia sido revelada:

E disse-lhe [Deus]: Quem te anunciou que estás nu? Não é que comeste da árvore, desta única árvore de que te ordenei não comer?
E disse Adão: A mulher, que deste junto de mim, ela me deu da árvore e eu comi.
E disse o Senhor Deus à mulher: O que é isso que fizeste?
E disse a mulher: A serpente me enganou e eu comi. (Gn 2:11-13)⁹

Inicialmente, o exegeta observa um desencontro entre a pergunta de Deus e a resposta de Eva. Ele pergunta sobre o fato de ela ter dado o fruto a Adão. Ela responde sobre como veio ela mesma a comer do fruto. Segundo Fílon, esse problema da narrativa no nível literal se resolve quando se passa ao significado alegórico da narrativa: Uma vez que tudo que a percepção sensorial se lança sobre algo do mundo sensível, ou “come” no plano literal, é imediatamente recebido pela mente que a acompanha. Se a mulher, isto é, a percepção sensorial, responde que o comeu, então, é porque isso significa também já que o deu ao homem, à mente (*Leg. III 51ss*). O alexandrino ainda aproveita a diferença dos verbos utilizados pelo homem-mente e pela mulher-percepção sensorial. Ele diz que a mulher lhe deu o fruto, porque a percepção sensorial é direta em comunicar à mente tudo que tem diante de si tal

9 Minha tradução a partir da LXX, texto como o utilizado por Fílon.

como é. O prazer, por sua vez, é enganoso, e faz confundir e aceitar algo ruim como se fosse bom (*Leg.* III 54).

6. Deus e o combate contra o prazer

Essa exposição parece-me suficiente para ilustrar como o pensamento de Fílon a respeito do prazer está relacionado diretamente com o pensamento grego. Uma ampliação do recorte aqui estabelecido tornaria ainda mais evidente tal fato (cf. BOULLUEC, 1998). Não obstante, ao mesmo tempo, Fílon expõe sua reflexão de modo completamente judaico, como um exegeta incansável, que se rodeia de numerosos textos da *Torah* como se isso fosse imprescindível para que seu discurso ganhasse consistência. Assim fazendo, ele estabelece que o lugar da *Torah*, enquanto texto e filosofia perfeita, é oposto ao do discurso da serpente, isto é, do pensamento dos defensores do prazer. A *Torah*, sob os olhos de Fílon, se afasta de um certo “Epicuro”, ou dos cirenaicos e outros, enquanto se aproxima dos estoicos. Restaria pensar por que ele faz justamente essa opção, uma vez que no texto mesmo da LXX não há referências ao prazer que o requeira. Pode-se pensar que o alexandrino se alinha com os estoicos nesse ponto, embora também reproduza também a respeito desse tema ideias identificáveis com diálogos platônicos, com o objetivo de se inserir no diálogo de modo amigável com uma escola filosófica respeitável, o que lhe conferiria certo *status*. Não obstante, é preciso lembrar que Fílon é em primeiro lugar um exegeta (BORGEM, 2005), mais que um filósofo, e que ele se utiliza da filosofia como uma linguagem da razão capaz de comunicar sua exegese, por meio do que se dá uma mutação qualitativa, que gera noções que não são completamente equivalentes às do pensamento grego, nem às das Escrituras (NIKPROWETZKY, 1974, p. 326). Se tamanha relevância tem tal aspecto da escrita de Fílon, parece-me sensato buscar em seu ofício de exegeta e na lida com o texto sagrado sua motivação para estabelecer a necessidade de oposição ao prazer. Nesse sentido, não me vejo em condição de defender cabalmente minha hipótese, mas não deixo de apresentá-la ao menos como modo de instigar o leitor e de definir um rumo para a reflexão a partir deste texto: É possível que Fílon identifique no discurso dos hedonistas radicais, que definem o prazer como o bem absoluto e sua busca como finalidade da vida, como opositor da piedade judaica na medida em que pode fomentar a inobservância da Lei. Afinal, se o fim (*télos*) da vida é o gozo do prazer, se a boa vida é uma vida cheia de prazer, não seria sábio dedicar-se a uma lei que restringe em muitos aspectos a experiência do prazer. Fílon não nega que a Lei imponha impedimento ao prazer. Pelo contrário, ele o afirma. Entendo que se essa é a disposição de Fílon em seu embate contra o excesso do prazer, ele pode estar simplesmente seguindo uma lida já empreendida

pelo autor de *4 Macabeus* e, de modo diferente e em outro ambiente discursivo, pelo autor do *Salmo 1*. Ao menos, isso me sugere a leitura dos dois primeiros versos conforme o Texto Massorético, uma vez que o texto da tradução grega antiga opta por traduzir *khephets* não por *hedoné*, mas por *thélema*.

Conclusão

Mesmo que a motivação de Fílon ou do autor de *4 Macabeus* não seja a mesma e exatamente a preservação da observância da *Torah*, é notável que uma semelhança permanece entre os dois: ambos se apropriam de um tipo de discurso ou de noções da filosofia helênica, mas tratam de inserir o Deus de Israel em uma posição de absoluta importância no enfrentamento contra o prazer e outras paixões. Parece-me que são os primeiros textos com formulações desse tipo. A meu ver, uma diferença importante entre os dois reside na insistência de Fílon em refletir e tecer sua exposição como um exegeta incansável, que não se satisfaz em comunicar o que pensa se não encontra um texto da *Torah* no qual possa se apoiar.

O presente estudo demonstrou a intrincada forma como Fílon defende sua leitura, que encontra o prazer rastejando no Jardim do Éden, por meio de uma série de outras alegorizações de diferentes textos da *Torah*. Ficou clara sua negação de que a *Torah* se iguale a mitos e também sua crença na unidade do texto. Além disso, a sagacidade e capacidade de observação e exposição de detalhes do exegeta alexandrino puderam ser contempladas em diferentes passos.

Essa veneração e valorização do texto sagrado, refletida em uma dedicação radical, contribui para minha hipótese improvada de que até mesmo a opção do enfrentamento contra os discursos pró-hedonistas seja oriunda de uma defesa da observância desse mesmo texto. Inclusive porque, para Fílon, mesmo o alegorista deve cumprir literalmente toda a Lei (*Mig.* 89-90).

Referências

ANDERSON, Gary. The Garden of Eden and Sexuality in Early Judaism. In: EILBERG-SCHWARTZ, H. *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 47-68.

BORGEN, Peder. *Philo of Alexandria: an exegete for his time*. Supplements to Novum Testamentum, v. 86. (Originally published: Leiden: Brill, 1997) Atlanta: Society of

Biblical Literature, 2005.

CALABI, Francesca. The Snake and the Horseman – Pleasure and Sophrosyne in Philo of Alexandria. In: ____: *God's Acting, Man's Acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*. Leiden / Boston: Brill, 2008. páginas 127-152.

LE BOULLUEC, Alain. La place des concepts philosophiques dans la réflexion de Philon sur le plaisir. In: LÉVY, Carlos. *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*. Turnhout: Brepols, 1998. páginas 129-152.

NIKIPROWETZKY, Valentin. *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*. Paris: Service de Reproduction des Theses / Université de Lille III, 1974.

RAMELLI, Ilaria. *The Rejection of the Epicurean Ideal of Pleasure in Late Antique Sources: Not Only Misunderstandings*. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/18-01.pdf> . Acesso em: 29 jun, 2014.

RUNIA, David. *Philo of Alexandria – On the Creation of the Cosmos according to Moses – Introduction, Translation and Commentary*. Leiden / Boston / Köln: Brill, 2001.

A Oração de Jabez e o Poder do Pensamento.

Reginaldo Pereira de Moraes¹

Resumo: *Este artigo analisa a relação existente entre a oração de Jabez, registrada em I Crônicas 4.9-10, e o poder do pensamento. O objetivo principal desta pesquisa é analisar se uma prece feita por um membro da tribo de Judá, há mais de 2.500 anos, tem ainda validade para os dias atuais. E, principalmente, se ela tem sido interpretada e utilizada de forma a respeitar a intencionalidade do texto ou, como o que parece, tem sido mal entendida e adotada, perigosamente, por alguns segmentos da igreja evangélica brasileira. A metodologia empregada será de natureza bibliográfica, com uma abordagem exploratória sob um viés descritivo-exegético, sob a orientação do método Histórico Gramatical. Como resultado, pode-se perceber que, embora houvesse na cultura judaica, em determinados momentos, a crença de certo poder mágico nas palavras e, concomitantemente, haja uma abordagem cada vez mais comum em algumas igrejas ou denominações hoje em dia, a oração de Jabez não passou de uma mera súplica de um ser angustiado. Que, por graça divina, tem sua sorte modificada. Ela até pode servir como modelo sim, mas não como um “mantra gospel”, porém como testemunho de alguém que está em desgraça e é resgatado por seu Deus.*

Palavras-chave: *Jabez. Poder da Palavra. Força do pensamento.*

Introdução

A Bíblia relata muitas orações de vários personagens tementes a Deus; algumas positivas, enquanto que outras um tanto pesadas e com palavras de difíceis entendimentos. Algumas extensas e outras bem curtas. No livro de I Crônicas 4:9,10 está registrada a oração de um homem chamado Jabez, da tribo de Judá, que invocou a Deus para que Ele o ajudasse e sua oração se tornou muito famosa nas últimas décadas.

Não obstante o fato da oração de Jabez ter feito tanto sucesso a partir de sua divulgação através da obra de Bruce Wilkinson (muito vendida e traduzida para vários idiomas) e da reinterpretação de sua esposa Darlene Wilkinson (que escreve uma versão para as mulheres), será que aquela pequena períclope diz tudo isso, mesmo? Estariam super valorizando uma oração? O que realmente poderia ser aprendida desta, aparentemente, tão simples prece?

¹ Doutorando pelas Faculdades EST, bolsista CAPES, participante nos grupos de pesquisa: “Arqueologia e Religião” do PPG das Faculdades EST, “Interpretação, atualização e transmissão dos ensinamentos bíblicos” e “Eclesiologia e Práticas Pastorais”, ambos do PPG das Faculdades Batista do Paraná. O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES, entidade do Governo Brasileiro voltada para a formação de recursos humanos. reginaldopmoraes@gmail.com

1 Análise Literária

Neste tópico serão analisados a delimitação de perícopo e sua tradução, ainda que de forma breve, o seu contexto e a forma literária na qual está inserida a perícopo de estudo e, também, um pouco sobre a ênfase teológica e o conteúdo do livro, numa tentativa de melhor entender o texto em si; bem como um panorama sobre o contexto sócio cultural.

1.1 Delimitação de Perícopo e Tradução

Quanto à delimitação, a questão não apresenta nenhuma dificuldade por se tratar de uma sequência genealógica. O livro de I Crônicas, no capítulo 4, vai discorrer sobre a Genealogia dos descendentes de Judá; quando, de repente, faz uma pausa bem nítida: mudando de personagem e fornecendo maiores detalhes sobre a vida de uma pessoa em particular: Jabes.

Outras características têm corroborado com esta delimitação. Como a mudança no relato (os versos anteriores e posteriores mencionam a sucessão dos parentescos, enquanto que os versos 9 e 10 deixam de falar sobre o parentesco, para dar ênfase aos feitos de um único personagem) e, principalmente, o paradoxo existente (embora esteja numa lista genealógica, não se tem menção alguma de seus parentes, parece até uma inserção ao texto original). Assim, pode-se dizer que I Cr 4.9,10 forma uma perícopo bem definida.

Segue a tradução literal, a partir do texto hebraico (BHS, 1996, p. 1465), para um maior entendimento:

Verso 9:

parte a: E ocorreu, que Jabes foi honrado dentre os irmãos dele.

parte b: A mãe dele chamou-lhe Jabes, dizendo: “dei à luz em angústia”.

Verso 10

parte a: Então Jabes invocou o Deus de Israel, dizendo:

parte b: “quando abençoar (pra valer) a mim então farás aumentar o meu território,

parte c:...e a tua mão tornar-se-á junto a mim

parte d:... e prepararás (minha salvação) do mal para que não (venha) afligir a mim”.

parte e: Então Deus fez que se cumprisse aquilo que ele pediu.

Quanto aos textos variantes, não há nada de extraordinário. No final do verso

9, a palavra para angústia (*’otsev*) que no hebraico tem uma escrita bem diferente do nome Jabes (*Ya’bets*), na septuaginta, o nome Jabes foi transliterado como (*Ygabes*) acrescentando-se o Iota à palavra (*gabes* = angústia). Já no verso 10, na frase (*We’asyta Mera’ah* = prepararás do mal) os estudiosos da haplografia, ciência que estuda os casos de omissão no texto hebraico (FRANCISCO, 2008, p. 37), sugerem que seja inserido no meio das duas expressões, o vernáculo (*Yshu’aty* – minha salvação) - (BHS, 1996, p. 1465). Modificando a frase para “prepararás minha salvação do mal”. Mas isso não muda em nada o sentido geral: Jabes solicitando ajuda para vencer o mal que lhe sobreveio (KEIL e DELITZSCH, 1950, p. 88).

1.2. Contexto e Forma Literária

Quanto à localização no contexto literário, percebe-se que a perícope em questão está localizada na primeira parte relacionada com as Genealogias. Mas infelizmente, sua localização neste contexto literário maior, não trouxe nenhuma contribuição extra. Mesmo, ao analisar os capítulos 1 ao 9, relacionados com as várias genealogias:

- 1 Genealogia resumida de Adão até os principais de Edom.
- 2 Os filhos de Jacó e a descendência de Judá
- 3 Os descendentes de Davi
- 4 Os descendentes de Judá (outra lista com algumas diferenças)
- 5 Descendentes de Rubem e Gade
- 6 Descendentes de Levi, suas cidades, seus cantores, seus sacerdotes e localizações
- 7 Descendentes de Issacar, Benjami, Naftali, Manasses, Efraim e Aser
- 8 Descendentes de Benjamim e de Saul
- 9 Habitantes de Jerusalém após o cativoiro

Da mesma forma, não foi possível chegar a nenhuma contribuição mais significativa. Pois embora esteja dentro de uma relação genealógica, parece ter sido uma inserção ao texto. A única certeza é o fato dele ter pertencido à tribo de Judá.

Sobre a classificação de gênero e forma literária, pode-se dizer que, embora o título também pudesse ser traduzido por “diários” (Cabral, 19-- , p. 142) tanto o primeiro quanto o segundo livro de Crônicas, claramente, são livros históricos. Para Champlin (2000, v.2, p. 1578) eles possuem um valor especial porque não apenas relata a história, propriamente dita, mas também faz certas explicações e avaliações acerca de ideias e das instituições do judaísmo de sua época. Não obstante, o capítulo quatro de I Crônicas, é uma das descrições genealógicas sobre os descendentes de Judá e os versos 9 e 10 (da perícope em análise) é escrito em prosa.

1.3 Ênfase Teológica e Conteúdo do Livro

Uma grande peculiaridade encontrada nos livros de Crônicas é sua perspectiva teológica. Ou seja, pra ele a história não é um mero relatar dos fatos, mas é de certa forma reinterpretada pelo cronista (RÖSEL, 2009, p. 67s), sob os planos divinos.

Curiosamente, embora Stellin e Fohrer (2012, p. 340) mencionem o fato do livro de crônicas ter uma teologia voltada para a retribuição, a perícopes em questão é bastante clara em mostrar a inatividade do personagem Jabes. É Deus quem o torna ilustre, sendo o autor da história, enquanto Jabes seria um mero espectador suplicante. Isto, curiosamente, também vai em contradição às palavras de Champlin quando descreve Jabes como um “homem de sabedoria e oração acima de seus contemporâneos” (CHAMPLIN, 2000, p. 1585).

2.2 Autoria, Local e Data

Diante das pesquisas empreendidas, todos estes detalhes são bastante polêmicos e variáveis. A seguir optou-se em adotar aquilo de maior consenso.

Sobre a autoria, a antiga tradição judaica, bem como muitos estudiosos, concordaram por muitos anos que Esdras teria escrito os livros de Crônicas; porém, para os estudiosos modernos eles seriam obras de algum outro autor. Mas, claramente é uma obra anônima (PINTO, 2006, p. 355).

Quanto ao local, outra incógnita. Pouquíssimas conclusões se podem tomar quanto à geografia porque o personagem em estudo não tem sua linha genealógica bem definida. Mas, ao se levar em consideração que Jabes faz parte da relação genealógica descrita em I Cr 4:1-23 (a qual narra a descendência de Judá) diz-se, com certa precisão, que ele morou no território de Judá. Além disso, segundo Champlin (1995, p.610), a partir das informações do verso 5, um de seus possíveis ancestrais foi o fundador da cidade de Tecoa; do verso 11, provavelmente duas cidades seriam pertencentes a seus possíveis descendentes: Naás e Recab (ou Reça). Todavia, dessas três localidades (as quais pareciam delimitar certa região geográfica) apenas Tecoa tem sua localização reconhecida há uns 16 Km de Jerusalém. Enquanto que as outras cidades não puderam ser definidas.

Porém, o único indício dessa possibilidade, é o fato da história deste homem ter sido narrada no meio de uma lista genealógica. Mas como não há ligação entre os versos anteriores ou posteriores, sua participação na mesma, fica apenas subentendida.

Outro indício é encontrado em I Cr 2.55 onde é mencionado que os filhos

dos escribas moravam numa localidade chamada Jabes (mesma grafia do nome do personagem em estudo, no original). Pode-se conjecturar que no ampliar de seus territórios, após sua prece, foi criada uma cidade. Porém, fora o fato desta localidade se encontrar em Judá, nada mais se sabe a respeito da mesma. Podendo-se apenas dizer com certeza que Jabes viveu no território de Judá, possivelmente na região Norte.

Quanto à datação, é quase que de comum acordo que o livro de Crônicas foi escrito entre os anos 450 e 400 a.C. Em relação à história narrada na perícopes em estudo, Champlin (2000, p. 1578) diz pertencer ao ano de 1.444 a.C. Porém, ele não dá evidência alguma de como chegou a essa informação. Desta forma, a única conclusão cabível é que o período em que a história ocorreu deve ficar entre a época dos juízes e a monarquia.

1.4. Contexto Sócio-cultural

Não se tem quase nada de material para uma abordagem aprofundada sobre o dia a dia de Jabes. Porém, algo que é de muita importância para uma melhor compreensão da perícopes e sua mensagem é a análise do nome dentro da cultura hebraica. Pois, os nomes no Antigo Testamento tinham muita importância para o dia-a-dia do povo hebreu, ou seja, a própria genealogia não era uma simples relação de nomes; mas, ao que parece, segundo Gardner (1999, p. 291) ela abria um caminho para a coroa da sobrevivência. Ou seja, o nome dentro do contexto hebreu tinha uma ligação muito forte com a vivência da pessoa e seu futuro.

Ainda, segundo de Vaux,

...entre os povos primitivos, o nome em todo antigo Oriente define a essência de uma coisa: nomeá-la é conhecê-la, e, portanto ter poder sobre ela (...) podendo beneficiá-la ou prejudicá-la (daí os nomes tabus entre os primitivos e os nomes secretos entre os egípcios) (...) como o nome define a essência, revela o caráter e o destino daquele que o tem. O nome vem a ser a expressão de uma esperança, ou um símbolo que se procura decifrar com etimologias afins. (DE VAUX, 2003, p. 66s)

Desta forma, dependendo do nome, o indivíduo passava a ter uma concepção diferente da vida. Quando o nome era otimista, a pessoa tinha uma boa auto-estima, vislumbrava futuros melhores, encaravam os desafios com mais coragem e determinação. Porém, quando se tinha um nome negativista, encaravam, em muitos casos, como uma maldição. E por toda a vida carregavam esse peso; ou até que sua “sorte” fosse mudada.

2. Análise Semântica

Neste tópico será abordado questões relacionadas com a comparação entre algumas versões em português e as principais impressões teológicas obtidas ao analisar o texto escolhido. As versões selecionadas para esta análise são: EP (Edição Pastoral, editora Paulus), ARC (João Ferreira de Almeida, Revista e Corrigida), NTLH (Nova Tradução na Linguagem de Hoje) e XXI (Almeida Século 21).

2.1 Comparação entre Algumas Versões do Texto de 1 Crônicas 4: 9,10

No verso 9, todas as versões analisadas de mostraram dentro da mesma linha. Embora nenhuma tenha se preocupado em explicar o significado do nome Jabes, a NTLH e a XXI foram um pouco mais clara. Principalmente quando enfatiza que a mãe de Jabes havia sofrido muito no parto. Pois a palavra em hebraico *'otseb* tem em seu principal significado um estado de sofrimento mental e emocional (BOTTERWECK, RINGGREN & FABRY, 2001, p. 279.), traduzido pela maioria das versões como angústia.

Já no verso 10, a versão ARC não foi feliz ao manter a expressão “Se”, pois da forma em que fez passa uma ideia de condicional (“Se me abençoares muitíssimo e meus termos amplificares, e a tua mão for comigo, e fizeres que do mal não seja aflito!”); não há no texto nenhum indício de resposta a esse possível condicionamento. A versão BJ foi mais feliz neste quesito, conseguindo traduzir bem o conceito hebraico, mesmo usando o “Se” (“se efetivamente me abençoares, disse ele, aumentarás o meu território, tua mão estará comigo, farás que se afaste o mal e minha dor terá fim”). Mas, assim como a EP erraram ao indicar que Jabes estava passando por dores quando acrescentaram à sua oração a frase: “pondo fim a minha dor”.

Além disso a expressão *'im* traduzida pela maioria das versões pela conjunção *se*, quando utilizada em conjunto com o verbo infinitivo no Piel, seguido do mesmo verbo declinado e também no Piel, ela tem uma conotação adverbial “quando” e não conjuntiva. Assim, uma melhor tradução para a parte b do verso 10 seria “Quando me abençoares” e não como tem sido traduzido, pelas versões, “Se me abençoares muitíssimo”. Diante disso o aprendizado que se pode ter com esta mudança é que a resposta à oração de Jabes não esteve condicionada a nada de sua parte. Mas em sua oração ele demonstrou ter fé que quando seu Deus interagisse em sua história, teria sua tragédia revertida.

2.2. Impressões Teológicas da Perícopa (1 Crônicas 4: 9,10)

Apenas o verso 10 contém material para esta análise. No qual se pode perceber, segundo Jabes, que Deus é um ser que pode ser invocado. O que Smith chamaria de um Deus acessível (2001, p. 91). Em outras palavras, aquele que busca a Deus pode orar pela bênção divina. E esta diz respeito tanto para o presente como para o futuro e ainda pode ser de âmbito material (Jabes solicitou terras), como também espiritual (pediu intimidade) e de proteção (ele rogou que Deus o livrasse de qualquer mal que o afligisse).

A palavra para referir-se a Deus é *'elohym*. A qual pode ter sua origem em *'lh* (cuja raiz é temor), em *'wl* (advérbio expressando esperança, súplica, temor) ou ainda a partir de *'elohah*. Podendo se referir a deus (pagão ou falso), ao Deus de Israel ou ainda a alguém poderoso; referindo-se ainda, mesmo que de forma rara, a homens ou aos anjos. (HARRIS, 1998, p. 68). E “quando se refere ao verdadeiro Deus, *'elohym*, funciona como sujeito de toda atividade divina revelada ao homem e como objeto de todo o temor e reverência genuínos por parte do homem.” (HARRIS, 1998, p.72).

Ele é denominado como “Deus de Israel”, em total sintonia com o que os teólogos vão trabalhar quando mencionam as palavras eleição e aliança.

Outra característica bem marcante no texto hebraico, mas às vezes omitido nas versões em português: é Deus quem atende a oração se seu servo. Ele é quem faz com que se cumpram as coisas. Jabes foi um alvo da ação divina e não um coadjuvante ou participante, como parece transparecer na expressão “Jabes suplantou a seus irmãos” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 554).

2.3 Análise das Palavras ou Frases importantes

“Jabes” – Este nome tem como raiz um significado bastante negativo: “Tristeza, dor, pesar, aflição, angústia”. Deve-se lembrar, como visto anteriormente no item 2.3, da importância que o nome tinha para a cultura hebraica no Antigo Testamento. Ou seja, o nome tinha uma ligação muito forte com a vivência da pessoa e seu futuro (inclusive através de seus descendentes). Desta forma, alguém com um nome tão negativista, como Jabes, dentro de sua cultura estava, normalmente, fadado ao fracasso e à ruína. Alguém sem esperança de um vislumbre melhor.

“Foi honrado dos irmãos” – A Septuaginta traduz como “foi mais glorioso”, enquanto que o Talmude como “mais sábio”. (CHAMPLIN, 2000, p. 1585) De certo modo, pode-se crer que há consenso em que Jabes se tornou o mais notório dentro

de sua parentela, tendo em vista que a palavra *'ah* não se limitava apenas a irmãos sanguíneos. O que há de se destacar, a partir do original hebraico, é a ação do verbo que está no Nifal, indicando, pelo contexto, que Jabes teve sua vida modificada para melhor, sem sua ação ou participação.

“Dei à luz em angústia” – É bem provável que a mãe de Jabes sofreu sérias complicações durante o parto. E sem intenção, ao inverter as duas últimas letras da palavra *i 'otseb* (que significa dor, fadiga, angústia) (KIRST, 2007, p. 185) acabou dando um nome não muito agradável a seu filho. O que acabou servindo-lhe como uma pesada “maldição”.

“Jabes invoca o Deus de Israel” – A invocação feita por ele é de um verbo simples, conjugado numa família comum (QAL); nada de relevante na ação em si. A palavra no original para Deus é *'elohym* e apesar de várias possíveis traduções, ela é frequentemente usada como Juiz, procurando descrever o “Deus que julga” (Sl 50.6; 75.7,8) ou “Deus que julga a terra” (Sl 58.11) (HARRIS, 1998, p. 72). Muito provavelmente fazendo uma menção de que o Deus de Israel, o poderoso, é quem poderia julgar ou dar o veredicto acerca de sua vida e seu futuro.

“Deus fez que se cumprisse aquilo que ele pediu” – Embora, apenas pelo verso 9 possa pairar a dúvida se Jabes foi honrado ou se ele a si próprio honrou, no finalzinho do verso 10 fica evidente que o autor da transformação na vida de Jabes foi Deus. Foi Ele quem fez com que Jabes se tornasse o mais respeitado dentre os seus irmãos. E isso é deveras significativo; pois “num tempo em que a maldade de um nome podia, na opinião popular, somente ser contida pela aplicação ‘mágica’ de outro nome (cf Gn 35:18), o cronista revela que a oração sincera podia ser até de efeito maior”. (ALLEN, 1986, p. 333.) E deixa bem claro que foi Deus, quem mudou a história de Jabes, respondendo sua prece.

“A oração, em si.” – Jabes inicia sua prece com uma preposição que geralmente indica condição ou desejo. Todavia, nossa tradução “quando de fato me abençoar” é concordante com a gramática hebraica que altera o sentido daquela conjunção para um advérbio, pelo fato de estar ligada a um verbo usado duplamente como Piel. Assim, em vez desta condição ou desejo para com a bênção de Deus, serve como uma declaração de fé: Quando seu Deus for favorável a Jabes, automaticamente as demais coisas acontecerão. Ainda, tendo em vista que na continuidade não há indícios de nenhum condicional, a única alternativa ou “motivação” para sua petição é a certeza de que Deus pode socorrê-lo e ao mesmo tempo um “desejo” de que isso aconteça.

Desta forma, na busca de auxílio para que sua vida tivesse um destino diferente daquele proposto por seu nome, roga a Deus que o ajude. Diferentemente do que se tem ouvido por aí, ele não foi ousado, nem determinado e muito menos contumaz ou egoísta. Simplesmente foi um homem desejoso de se livrar de uma “maldição” e que cria que seu Deus poderia fazer isso. Em outras palavras, sua oração, propriamente dita, foi simples; abrangente, mas simples. Nem tão pouco usou de seu pensamento positivo. Pois embora na época, a palavra tenha uma conotação um tanto mágica, sua oração foi uma prece e nada mais.

“Quando me abençoar muito” – Somente a bênção do Senhor, e na mentalidade da época: de forma abundante, poderia reverter um grave problema herdado, resultado de uma sentença dada por sua mãe, ao nascer.

“Aumentarás o meu território” – Embora denote a bênção material da riqueza, muito provavelmente, tenha mais sentido sob o enfoque da alegria de se ter uma família grande (e para isso a necessidade de maiores territórios); pois nesta época da história dos hebreus, ainda não era comum a ideia de possuir posses apenas pelo “status” que isso viesse a proporcionar. Outro aspecto positivo a ser levado em consideração, é que naquela época, as bênçãos materiais serviam como testemunho da bênção do Senhor; e a falta delas eram indícios de que o indivíduo não havia alcançado o favor divino. Não ser próspero já era um indicativo popular de que Deus não estava abençoando e com um nome tão negativo, era inevitável pensar em tamanha fatalidade e desgraça.

“estenderás a tua mão para mim” – Pedindo proteção, através da presença do seu Senhor. Aqui, de forma implícita, pode estar a sua disposição em responder a Deus através de sua subserviência. Pois para aquele que se estende a mão, o protegido, automaticamente cria-se um vínculo de dependência.

“Me protegerá do mal” – Não deve ser nada fácil viver com medo de um “fantasma”. Com uma sentença tão forte contra sua vida, possivelmente ele vivia amedrontado de que a maldade pudesse vir sobre ele a qualquer momento ou de qualquer lado.

Enfim, pode-se concluir sobre sua oração a percepção de alguém desesperado, que ora de uma forma muito simples, expondo suas dificuldades a Deus, suplicando que Este, o ajude. Se algum aspecto positivo pode ser atribuído a Jabes, seria uma fé de que a bênção de Deus poderia reverter qualquer situação. Mas, nada a mais que

isso.

4. Releitura

Seguindo o princípio geral da semi-ótica, de que todo texto deve ter uma significação para o leitor hoje, propõem-se a seguinte ordem para este tópico: uma síntese de significado, de forma descritiva, uma proposta de acerto na tradução final e aplicações para os dias de hoje.

4.1 Síntese do Significado (a mensagem do texto para a época)

No meio de uma lista genealógica, o autor do Livro de Crônicas (um anônimo) relatou em dois versículos informações sobre a vida de um homem chamado Jabes; que, para sua cultura, estaria condenado por uma infeliz maldição, proferida por sua própria mãe. A data de sua história não está bem certa; ao que parece ele viveu uns 200 anos antes do grande Rei Davi, e deve ter morado no território de Judá. Não obstante a falta de certos detalhes de sua vida, pode-se aprender muito com I Cr 4:9,10 (os dois únicos versículos que falam sobre ele e sua trajetória).

Sua mãe sofreu muito durante o parto, tanto, que decidiu chamar o seu filho pelo nome de “Aflição” (é isso que o nome Jabes significa). Ela inverteu as duas últimas letras da palavra hebraica que quer dizer: dor, sofrimento, pesar, angústia, ou aflição, numa tentativa de explicar o quanto ela sofrera ao dar à luz àquela criança. Entretanto, para a cultura daquela época, alguém com um nome de significado tão pesado e triste, era encarado como um desafortunado; alguém que estaria destinado à ruína. Uma verdadeira maldição.

Porém, nem tudo estava perdido, Jabes invocou o Deus de seu povo, Aquele que julga a todos, o único capaz de transformar sua situação e rogou, suplicando por sua ajuda. Sua oração não apenas focava as bênçãos materiais (Jabes solicitou terras), como também espirituais (pediu intimidade) e de proteção (ele rogou que Deus o livrasse de qualquer mal que o afligisse).

É um texto um pouco truncado, mas deixa a nítida impressão de que a oração em si foi algo simples. A participação de Jabes foi quase nula. A fé era de que Deus poderia reverter aquela situação. E o texto explicita isso: Deus tornou a vida do famigerado Jabes naquele com maior honra dentre os de sua parentela.

4.2 Acerto na Tradução

Após todas as análises até o presente momento, optou-se em fazer umas ligeiras modificações quanto à tradução da perícopé em questão. Nada muito gritante, apenas uns retoques para que o texto obtivesse uma melhor compreensão. Ficando assim a tradução final:

v.9 Houve um homem de nome Jabes (cujo significado é aflição) que foi levado a ser o mais honrado entre seus parentes. A sua mãe havia lhe dado esse nome porque ela sofrera muito durante o parto.

v.10 Então Jabes invocou o Deus de Israel, dizendo: “quando Deus de fato me abençoar, certamente terei aumentando o meu território, serei protegido com sua mão e estarei preparado para que o mal não me aflija”. E Deus fez que se cumprisse aquilo que ele pediu.

4.3 Aplicação da Mensagem para a Atualidade

Não há problemas que Deus não possa resolver. Mesmo um problema herdado, como o seu próprio nome, ou maldições hereditárias. Nada será grande demais para o Deus de Israel.

O fiel deve se apegar a Deus, buscando-o como seu Juiz. À semelhança de Jabes que invocou a *'elohym*.

Para as grandes coisas que Deus tem para os seus, não é necessário uma grande oração. Há muitas ocasiões que o fragilizado nem sabe bem como orar, mas a misericórdia divina pode atuar além de sua prece.

Quando o povo de Deus ora, o Senhor intervêm e reverte a situação. Deus transformou Jabes de um “homem aflito” em um homem honrado.

Todas as áreas da vida humana podem ser colocadas diante do Senhor, em oração.

Não se deve buscar somente a bênção material. Juntamente com ela, deve-se procurar intimidade com seu Deus. Como fez Jabes ao suplicar pela poderosa mão divina a seu favor.

Diante de um dilema ou uma situação complicada, o crente não pode se deixar abater; pois ele deve crer num Deus poderoso; Jabes tinha tudo pra ser um “derrotado ou fracassado” mas não se “entregou”, buscou ao Senhor e Este o livrou.

À semelhança do que Jesus ensinou, o exemplo de Jabes também instrui o crente a orar para que Deus o guarde do mal.

Referências

ALLEN, Clifton J. Comentário Bíblico Broadman: I Samuel – Neemias. Rio de Janeiro: JUERP, 1986.

BHS. BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. 5 ed. Editada por K. Elliger e W. Rudolph. Printed in Germany, 1997.

BÍBLIA SAGRADA. Almeida Século 21: Antigo e Novo Testamento. Coordenada por Luiz Alberto Sayão. São Paulo: Vida Nova, 2008.

BÍBLIA SAGRADA. A Bíblia de Jerusalém. Coordenada por Gilberto da Silva Gorgulho, et al. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. Direção Editorial de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1991.

BÍBLIA SAGRADA. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil. 2000.

BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGER, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. Theological Dictionary of the Old Testament. Translated by David E. Green. Grand Rapids / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001. vol XI.

CABRAL J. Introdução Bíblica. 2 ed. Rio de Janeiro: Universal Produções, [19--].

CHAMPLIN, O Antigo Testamento Interpretado Versículo Por Versículo. São Paulo: Hagnos, 2000. Vol 3.

_____, O Antigo Testamento Interpretado Versículo Por Versículo. São Paulo : Hagnos, 2000. Vol 6.

DAVIS, John D. Dicionário da Bíblia. Rio de Janeiro : JUERP, 1996.

DAVIDSON, B. The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon. London: Samuel Bagster and Sons Limited, 1966.

DE VAUX, Roland. Instituições de Israel no Antigo Testamento. São Paulo : Teológica, 2003.

GARDNER, Paul. Quem é Quem na Bíblia Sagrada: A história de todos os personagens da Bíblia. São Paulo : Vida, 1999. 2ª ed.

FRANCISCO, Edson de Faria. Manual da Bíblia Hebraica. Introdução ao texto massorético, guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

HARRIS, R. Laird. Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento. São Paulo : Vida Nova, 1998.

KIRST, Nelson; et al. Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português. São Leopoldo: Sinodal e Vozes, 2007. 20. ed.

RÖSEL, Martin. Panorama do Antigo Testamento. História, contexto e teologia. Tradução de Nelson Kilpp. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

SELLIN, E.; FOHRER, G. Introdução ao Antigo Testamento. Vol 1e2. Tradução de Mateus Rocha. São Paulo: Academia cristã/ Paulus, 2012.

SMITH, Ralph Lee. Teologia do Antigo Testamento. História, método e mensagem. Tradução de Hans Udo Fuchs e Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 2001.

WILKINSON, Bruce. A Oração de Jabez. São Paulo: Mundo cristão.

Inversão dos Papéis Análise Narrativa de Gn 16,1-16

*Elizangela Chaves Dias**

Resumo: *Pelo presente estudo, propõe-se a análise narrativa de Gn 16,1-16. Neste texto, o foco se volta para Agar e para o papel por ela interpretado no ciclo de Abraão e Sara (Gn 11,26–25,11). Agar, embora não participe diretamente da promessa, nem herde um pedaço da terra prometida, Deus não a deixa sem bênção e nem a tira de cena. Gn 16 apresenta Sara e Agar como paradigmas da relação entre hebreus e egípcios. Agar é estrangeira, feminina e fértil, imagens que evocam a terra do Egito. Sara é estéril, inapropriada para gerar a vida, imagens que evocam a terra de Israel nos seus períodos de seca, cujo único recurso é recorrer ao Egito. Gn 16 inverte os papéis. Agar é a egípcia, estrangeira em casa hebreia, oprimida e fugitiva, a quem Deus se dirige, fazendo uma promessa à altura da que fora feita a Abraão: “Eu multiplicarei grandemente a tua descendência de tal modo que não se poderá contá-la” (Gn 16,10). Na atual conjuntura, as imagens sobre migração, estrangeiro, opressão, fuga e refúgio representam a dura realidade que continua noticiada diariamente. Sendo assim, a narrativa de Gn 16,1-16 parece ser um convite a repensar a experiência do Deus bíblico numa sociedade cada vez mais plural.*

Palavras-chave: *Gênesis, narrativa, Sara, Agar.*

Introdução

A análise narrativa integra o campo da comunicação. Neste tipo de análise, pergunta-se: como a mensagem¹ é comunicada ao leitor? Quais as estratégias usadas? O estudo concentra-se sobre a estrutura que permite a mensagem atingir o efeito entendido pelo emissor. O leitor é sujeito ativo na análise narrativa. Ele é o receptor dos efeitos da narrativa e ao mesmo cooperador no exercício de decifrar seu sentido².

Uma característica marcante de Gn 16,1-16 é a elipse³ de tempo. Esta se desenrola rapidamente, poucas são as pausas descritivas, o tipo de tempo utilizado pelo narrador é sumário⁴. Esta parece ser uma estratégia para direcionar o foco⁵

1 *Doutoranda, aluna do programa de pós-graduação em Teologia bíblica da PUC-Rio, bolsista CNPq.

D. Maingueneau (2011, 6) aponta que todo texto tem uma mensagem comunicativa, como um evento comunicativo, possuidor de uma mensagem ao seu ouvinte-leitor.

2 Cf. Pontifícia Comissão Bíblica, 2009⁸, 52-53.

3 Cf. SONNET, 2010, 60-62.

4 Cf. MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, 107-124; SKA, 2000, 133-135; SONNET, 2010, 46-47. 58-65; GAN-CHO, 2006⁹, 24-26.

5 Cf. MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, 92-94; SKA, 2000, 144-147; SONNET, 2010, 73-76.

às personagens. Sendo assim, tudo que possa desviar a atenção do ouvinte-leitor é omitido⁶.

O narrador⁷ de Gn 16,1-16 se retira atrás dos fatos que expõe. Ele é onisciente e confiável⁸. O que ele fala acontece, tal e qual ele fala (cf. vv. 4.5.6.8). Ele conhece o mundo interior e exterior das personagens (cf. v. 4.6.11), por isso, pode conduzir o ouvinte-leitor ao ambiente de Abrão e Sarai (cf. v. 2-6) e daí para o deserto no encontro entre Agar e o anjo (cf. 7-14).

O narrador⁹ também interage com o ouvinte-leitor, oferecendo e repetindo informações: Sarai, esposa de Abrão, não lhe deu filhos; Agar, egípcia serva de Sarai; Abrão esposo de Sarai; bem como glosas explicativas referentes ao nome de Deus, dos lugares e de Ismael.

Ainda com o uso de simbolismo e ironia: Sarai e Agar, Canaã e Egito, fértil e infértil, conduz a opinião do ouvinte-leitor segundo a sua intenção, sem se intrometer diretamente na narrativa, porém, convidando o à participação¹⁰.

1 Tradução

Ora Sarai, mulher de Abrão, não lhe dava à luz.	1a
Mas, ela tinha uma serva egípcia,	1b
e seu nome era Agar.	1c
Então, Sarai disse a Abrão:	2a
eis que, o Senhor tem me impedido de dar à luz.	2b
Venha, pois, à minha serva.	2c
Talvez, serei edificada, por ela.	2d
E Abrão ouviu a voz de Sarai.	2e
Então, tomou Sarai, mulher de Abrão, a Agar, a egípcia, sua serva,	3a
após dez anos, da habitação de Abrão na terra de Canaã.	3b
E a deu para Abrão, seu marido, a ele como mulher.	3c
E ele veio a Agar,	4a
e ela concebeu.	4b
Mas, quando ela viu que havia concebido,	4c
humilhou sua senhora em seu olhar.	4d
Então, Sarai disse a Abrão:	5a
Meu agravo seja sobre ti!	5b
Eu dei a minha serva em teus braços	5c

6 Cf. COTTER, 2003, 102.

7 Cf. MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, 21; SONNET, 2010, 50-53; GANCHO, 2006⁹, 30-33.

8 Cf. MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, 22-23; MORAES LEITE, 2002¹⁰, 33-38.

9 Cf. MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, 125-145.

10 Cf. JAUSS, 2002², 26.

mas, quando ela viu que havia concebido,	5d
humilhou-me em seu olhar	5d
O Senhor julgue entre mim e ti!	5e
Então, Abrão disse a Sarai:	6a
Eis tua serva em tuas mãos.	6b
Faça lhe o que te parecer bom aos teus olhos.	6c
Então, Sarai a oprimiu.	6d
E ela fugiu de sua presença.	6e
A encontrou, um anjo do SENHOR, junto a uma fonte de água no deserto, junto a fonte no caminho de Sur.	7a
E disse:	8a
Agar, serva de Sarai, de onde vens e para onde vais?	8b
E disse:	8c
Da face de Sarai, minha senhora, estou fugindo.	8d
Disse-lhe o anjo do Senhor:	8e
Volte para a tua Senhora	9a
E seja submissa à sua mão.	9b
Disse-lhe o anjo do Senhor:	9c
Eu multiplicarei grandemente a tua semente.	10a
E não se contará de tão numerosa.	10b
Disse-lhe o anjo do Senhor:	10c
Eis que tu estas grávida	11a
e darás à luz um filho	11b
e chamarás o seu nome Ismael,	11c
pois, o Senhor ouviu a tua opressão.	11d
E ele será um homem feroz.	11e
A sua mão será contra todos.	12a
E a mão de todos será contra ele,	12b
e diante da face de todos os seus irmãos se estabelecerá.	12c
Ela chamou o nome do Senhor	12d
que lhe falou:	13a
“Tu és o El-Roi” o Deus que vê.	13b
Pois, disse ela:	13c
Se ainda aqui eu vejo	13d
depois daquele me vê.	13e
Por isso, chamou aquele poço, Beer-laai-Roi.	13f
Eis que está entre Cades e Barad.	14a
E Agar deu à luz um filho para Abrão.	14b
E Abrão chamou o nome de seu filho,	15a
	15b

que deu à luz Agar, Ismael.	15c
E Abrão tinha oitenta e seis anos	16a
quando Agar deu à luz a Ismael para Abrão.	16b

2. Delimitação e Estrutura

Quanto a delimitação¹¹, Gn 16,1-16 está inserida entre duas cenas de promessa-aliança entre Deus e Abrão. No contexto anterior (cf. Gn 15), Deus garante a Abrão que o herdeiro será alguém nascido de seu sangue (cf. Gn 15,4). No contexto posterior (cf. Gn 17), Deus confirma que o herdeiro não virá por Agar, mas sim por Sarai, e o seu nome será Isaac (cf. v. 19) e não Ismael. Embora Ismael não seja o herdeiro, Deus o abençoará e o tornará fecundo, dele nascerão príncipes, ele será uma grande nação (cf. Gn 17,20).

- a. Aliança com Abrão 15,1-21
- b. Nascimento de Ismael 16,1-16
- a'. Aliança com Abrão 17,1-27

Gn 16,1-16 compreende duas cenas enquadradas¹² entre os vv. 1 e 15-16 os quais expõe a infertilidade de Sarai num extremo e a fertilidade de Agar no outro extremo. Nos vv. 2-14 dois cenários podem ser individualizados¹³:

- a) vv. 2-6 – O cenário familiar do casal Sarai e Abrão. Agar passa de coadjuvante a antagonista.
- b) vv. 7-14 – O cenário é o deserto, um local junto ao um poço, no caminho de Sur. As personagens principais são Agar e o Anjo. Ismael e Abrão serão personagens coadjuvantes.

A ¹	Sarai não dava à luz a Abrão	v.1	Situação inicial
a ¹	Plano de Sarai	v.2	Complicação
b ¹	<i>Sarai dá Agar a Abrão como mulher</i>	v. 3	
c ¹	<i>Agar concebe</i>	v. 4	Clímax
a ²	O plano de Sarai falha	v.5	Desfecho
b ²	<i>Abrão devolve Agar a Sarai</i>	v. 6ab	
d ¹	O êxodo de Agar	v. 6cd	Conclusão

11 Cf. MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, 43-54; SKA, 2000, 129-130; Wheaton, 2006, 146.

12 Cf. Marguerat; Bourquin (2009, 97-106) e Gancho (2006⁹, 27-30) esclarecem a importância do enquadramento, pois a ação das personagens da história contada acontece dentro de um enquadramento em um tempo, em um lugar, e em um meio social.

13 Cf. WÉNIN, 2001, 1. Texto gentilmente cedido pelo autor, sendo assim, a citação das páginas corresponderá ao documento recebido do autor; Teubal (1990, 39.42) argumenta que Gn 16,2-14 é o resultado da união de três tradições: Sarah/Agar; Agar/deserto e *matriarcas do deserto*. A segunda e terceira tradições foram unidas na segunda parte da narrativa de Gn 16, sendo assim primeiro refere-se ao episódio de Sara/Hagar (cf. vv. 2-6), o segundo corresponde à tradição das matriarcas do deserto (cf. 10-14), onde os vv. 6b.8-9 serviriam de link para unir as duas tradições.

A ²	Inversão dos Papéis – Agar no deserto	v. 7	Situação nova
d ²	O êxodo de Agar	v. 8	Introdução
b ³	<i>Deus protege Agar</i>	v. 9	Complicação
a ³	O plano de Deus para Agar	vv. 10-12	Clímax
b ⁴	<i>Agar dá um nome para Deus</i>	vv. 13-14	Desfecho
c ²	<i>Agar deu à luz um filho</i>	v. 15	Conclusão
A ³	Agar deu à luz a Ismael para Abrão	16	Situação final

Os vv. 6 e 8 estabelecem um gancho textual entre os dois episódios. No primeiro episódio, Sarai é a protagonista. Enquanto, no segundo episódio, Agar assume este papel. O primeiro quadro é um relato da história conduzida pelo humano, o segundo quadro é um relato da história conduzida por Deus. Gn 16,1-16 apresenta dupla transformação: Abrão tem um filho, mas não de Sarai, e sim de Agar, que no ínterim veio a ser sua esposa.

Com estes pré-supostos o ouvinte-leitor é convidado a entrar na narrativa seguindo de perto cada etapa deste enredo.

3. Análise narrativa

3.1 Sarai não dava à luz a Abrão – Situação inicial

O início da narrativa consta da apresentação da situação. Estas primeiras informações introduzem as personagens e situa o ouvinte-leitor no espaço, no tempo e nos acontecimentos da história que seguirá.

Ora Sarai, mulher de Abrão, não lhe dava à luz.	1a
Mas, ela tinha uma serva egípcia,	1b
e seu nome era Agar.	1c

Sarai é subitamente colocada em cena¹⁴, atraindo todos os holofotes desde este primeiro anúncio. O ouvinte-leitor é, então, reiterado de seu status, mulher de Abrão, e de sua condição de infertilidade. Estes dados não contêm novidade, visto que esta informação foi dada em Gn 11,29-30. A novidade, porém, aparece no que segue: a introdução de uma nova personagem, Agar, a egípcia, serva de Sarai¹⁵.

Neste primeiro momento, duas figuras femininas emolduram o quadro, cada uma numa extremidade (cf. v. 1a e 1b), opostas e complementares. Uma nuvem de simbolismo, antítese e metáfora, parece pairar sob estas duas figuras: Sarai,

14 Cf. COTTER, 2003, 102.

15 Cf. COATS, 1983, 130; VOGELS, 2001, 99.

implicitamente, a hebréia, pois é esposa do hebreu (cf. Gn 14,13), e Agar, a egípcia, serva de Sarai¹⁶.

O encontro entre hebreus e egípcios é marcado com tom de ironia estabelecido na formulação: “Ela tinha uma serva egípcia¹⁷” (v.1c). Levando em consideração a posição do “ouvinte-leitor ideal”, cuja identidade é forjada por uma história de senhorio, dominação e opressão egípcia, a mudança de posição entre as partes: “hebreu e egípcio” é provocativa e estimulante.

Não obstante, do lado hebreu, tem-se a esterilidade, a improdutividade e a impossibilidade de gerar, enquanto do outro lado, a introdução da serva egípcia parece sugerir uma possível solução.

Esta imagem parece invocar outra cena Gn 12,10: “Ouve uma grande fome na terra e desceu Abrão ao Egito, porque a fome era grande na terra”. Também em Gn 12,10 uma imagem de improdutividade se impõe do lado de Canaã, enquanto o Egito é visto como o lugar da “possível salvação”, o lugar de refúgio¹⁸ para o tempo de improdutividade e impossibilidade da continuação da vida,

Uma questão se impõe para a continuidade da narrativa: Como assim a egípcia entrou na família de Sarai como sua serva? A resposta poderia ser dada também a partir de Gn 12,16. Supõe-se que Agar é parte da lista de presentes que o Faraó deu para Abrão por Sarai¹⁹.

3.2 O Plano de Sarai – Complicação

A complicação²⁰ se distingue pela presença de forças auxiliares e opositoras aos desejos das personagens, o que intensifica os conflitos. Neste momento o narrador passa a palavra a Sarai. Esta é a primeira vez que Sarai faz uso da palavra no livro do Genesis, até então ela estava agindo no silêncio e na passividade²¹.

Ao fazer uso da palavra Sarai expõe o agravante de sua vida, o que lhe impossibilita de ser edificada como mulher e impede o cumprimento da promessa divina: “o Senhor tem me impedido de dar a luz” (v. 2b). Sendo assim, resolve por si mesma dar uma solução para ambos os problemas.

No uso da palavra, Sarai, literalmente, expressa um comando no mesmo tom

16 Cf. LEONHARDT, 2004, 46; VOGELS, 2000, 99-100.

17 O termo usado *hx'p.vi* corresponde a serva e não exatamente a escrava ou concubina *vg<l,Pi* (cf. Gn 22,24; 25,6); Segundo Teubal (1990, 49-62) a convenção em afirmar Agar como escrava ou concubina deriva de uma leitura que a relaciona a Abraão. A autora, com argumentos plausíveis, demonstra que Agar está diretamente relacionada a Sara e que o filho planejado por Sara está em função da própria Sara e não diretamente a Abraão e que o filho a ser gerado deveria edificar Sara.

18 Plumley (2002, 66-69) diz que em tempos remotos, o Egito era o celeiro do Oriente Médio, principalmente em tempos de escassez.

19 Cf. TEUBAL, 1990, 62; WALTKE, 2010, 306.

20 Cf. GANCHO, 2006⁹, 12-13.

21 Cf. VOGELS, 2000, 100.

expresso por Abrão no momento da descida para o Egito²² ao pedi-la para dizer que era sua irmã:

Gn 16,2 E disse Sarai para Abrão, eis que	Gn 12,11 E disse para Sarai, sua esposa, eis que.
O Senhor, tem me impedido de dar à luz	Sei que tu és uma mulher bela de aparência
Venha, pois, à minha serva.	Dize, pois, que tu és minha Irmã
Talvez, serei edificada, por ela.	Para que se faça o bem a mim por causa de ti.

Sarai parece conhecer o Senhor. De fato, Ele a livrou das mãos do Faraó em Gn 12,17. Ela sabe que somente a ELE cabe o poder de abrir ou fechar os ventres (cf. Gn 16,1 e 20,18). Todavia, já que pelo Senhor ela foi impedida de dar à luz, quem sabe (*'ulay*), pela escrava ela venha a ser edificada²³. Um paralelo antitético é colocado aqui entre o Senhor e a serva.

Sarai usa um advérbio de possibilidade (*'ulay*), o que indica incerteza das consequências, todavia, ela decide correr o risco tomando suas próprias decisões a respeito da vida.

Papéis são revertidos. Se em Gn 12,10-20 Sarai é passiva, em Gn 16,2-6 a passividade é de Abrão, ele simplesmente ouve e obedece²⁴. Ele não se opõe, não discute, não questiona. Pelo contrário, ele se rende aos desejos de sua mulher. Sarai age como outrora agiu Eva (cf. Gn 3,6-7). Mesmo conhecendo os Planos do Senhor, Abrão se deixa seduzir pela proposta tentadora de Sarai. A resposta de Abrão é semelhante a de Adão (Cf. Gn 3,7).

A narrativa é muito límpida, a atenção do ouvinte-leitor se volta a Sarai e Abrão, bem como a mente meticulosa de Sarai. Contudo, causa estranheza que Sarai decida buscar sua edificação por si mesma. O ouvinte-leitor já foi advertido pelas páginas anteriores que este tipo de atitude está fadado à falência “vinde construamos uma cidade e uma torre cujo ápice penetre os céus! Façamos-nos um nome” (Gn 11, 4).

O modo como os fatos estão sendo encadeados e organizados suscita a curio-

22 Cf. SCHNEIDER, 2004, 26-29.

23 Segundo Waltke (2010, 307), a prática de substituir a maternidade da esposa infértil por meio da serva era aceitável no ambiente histórico cultural de Gênesis (cf. Gn 30,3-12). Esta prática encontra suporte no Código de Hamurabi (ca. de 1700 a.C.). Um texto de Nuzi (ca. de 1500 a.C) apresenta um contrato de casamento assírio e outro neo-assírio, os quais afirmam que após a esposa principal conseguir a criança para seu esposo, ela podia vender a mãe substituta segundo lhe parecesse, isso porém não era admitido pelo código de Hamurabi.

24 Cf. COATS, 1983, 130.

sidade no ouvinte leitor. Como esta história acabará? O que fará Sarai? Ela alcançaria seus objetivos?

3.2.1 Sarai dá Agar à Abrão como mulher

O narrador fazendo uso da palavra conduz a narrativa ao clímax. Ele vai direto ao assunto. Para a surpresa do público Sarai dá Agar a Abrão como mulher, assim como fez Abrão quando permitiu que o Faraó a tomasse como mulher²⁵:

Gn 12, 19 “Tomei-a para mim como *mulher*”

Gn 16,3 “Deu-a para Abrão, seu esposo, como *mulher*”

No ponto alto da narrativa uma cena de matrimônio. O narrador dirige-se diretamente ao ouvinte-leitor para dar uma informação de temporal, fazendo com que a narrativa se torne mais lenta pela explicação. Mas, nem por isso menos impactante.

Então, tomou Sarai, mulher de Abrão,	3a
a Agar , a egípcia, sua serva,	
<i>após dez anos,</i>	
<i>da habitação de Abrão na terra de Canaã.</i>	3b
E a deu para Abrão , seu marido,	3c
à ele como mulher.	

No paralelismo sintético “Sarai, mulher de Abrão” corresponde a “Abrão, seu esposo”, entre os dois existe um terceiro elemento “Agar, a egípcia”. Sarai é sujeito dos verbos, ela “toma” e “dá” “Agar” para “Abrão, seu esposo”, “como mulher”. Ao reger este matrimônio Sarai abre mão de seu status de única esposa²⁶, interferindo na relação de equilíbrio existente entre os extremos “Sarai, mulher de Abrão” e “Abrão, seu esposo”.

A informação temporal introduzida no meio da ação: “após dez anos” (v. 3b), parece sugerir, embora não seja dito, que este foi o tempo de convivência entre Sarai e Agar. Após dez anos, Agar deve ter demonstrado ser de confiança, quem sabe até de confiança! A questão é que Sarai parece acreditar que por Agar ela pode ser edificada.

Agar, até então é um objeto, passivo, nas mãos de Sarai. Ela é a serva estrangeira, que, entretanto, foi eleita e promovida por sua senhora. De tal modo, recebe o

25 Cf. A. WÉNIN, 2001, 12-18; VOGELS, 2000, 98-101.

26 Cf. COTTER, 2003, 103, nota 31.

status de mulher de Abrão e assume posição semelhante ao de sua senhora.

Sarai parece estar no controle da situação, seus projetos estão se encaminhando de acordo com seus propósitos.

3.3 Agar concebe – Clímax

Chega-se ao clímax, este é o momento chave. O momento de correr o risco, sem saber o rumo que a história tomará. O *'ulay* de Sarai, parece criar ecos, expressando sua intensidade neste momento de tensão e ambiguidade.

Abrão cumpre o que Sarai havia ordenado, exatamente com os mesmos verbos²⁷:

Venha, pois, à minha serva.	2c
E ele veio a Agar,	4a

Imediatamente o esperado acontece, Agar concebeu (cf. v 4b). A narrativa se desenrola muito rápida, nenhum detalhe é oferecido. Assim, para a surpresa do ouvinte-leitor “a torre construída por Sarai caiu”. Seu plano literalmente falhou.

Com uma boa pedagogia e maestria o texto ensina que somente Deus é Senhor da história e da vida. Somente Ele pode construir o ser humano, assim ele permitiu que Agar concebesse, mas:

Mas, quando ela viu que havia concebido,	4c
humilhou sua senhora em seu olhar.	4d

A fertilidade da egípcia deu-lhe “o poder” de agir com hostilidade em relação a Sarai. Agar sentiu-se no direito de humilhar sua senhora com o olhar. Note que, neste v. 4 Sarai “perde o nome e o status de esposa”, ela é simplesmente uma senhora humilhada por Agar, que, também, já não leva o título de egípcia ou de serva. No ventre de Agar a semente de Abrão foi fertilizada, enquanto Sarai permanece como o deserto, árida e sem perspectiva de vida.

3.4 O plano de Sarai falha – desfecho

27 Cf. VOGELS, 2000, 100; ARANA, 2003, 219.

O ocorrido gera uma um resultado diferente do que Sarai havia planejado. A relação entre Sarai e Agar é alterada. Elas deixam de ser senhora e serva, coesposas, e passam a ser rivais. Recordando a estrutura do v.1, onde Sarai e Agar eram opostas e complementares, neste ponto da narrativa cresce a tensão para o lado da oposição.

O ouvinte-leitor é posto em situação privilegiada em relação a Abrão, recebendo de antemão a informação da gestação de Agar e da humilhação de Sarai. Em seguida, Sarai confirma a notícias com as mesmas palavras do narrador, ela diz a Abrão o que está acontecendo entre ela e Agar.

3.4.1 Abrão devolve Agar à Sarai

Sarai, havia tentado driblar a barreira que o Senhor Ihe havia posto. Agora, clama o Senhor como juiz. O ar de segurança e de senhora da situação dá espaço ao “desespero”. Sarai muda o tom de suas expressões. Ela tenta achar culpados e atribui sua desventura a Abrão²⁸. O qual, de sua parte, pela primeira vez que toma a palavra, devolve a Sarai a responsabilidade de seus próprios atos²⁹, o que se nota na repetição do sufixo de 2p.f.s., assim, ele devolve a serva para Sarai³⁰.

3.5 O êxodo de Agar – conclusão

A egípcia que Ihe parecia inicialmente a solução para a desventura, tornou-se causa de sofrimento. Sarai então, decide responder a humilhação com a opressão, a ponto de fazer Agar fugir de sua presença. Um conflito está claramente instalado. A tensão entre “hebreus” e “egípcios” vem à tona. Mas, por ironia, quem precisa fugir e buscar abrigo no deserto, neste primeiro momento é a egípcia.

Inversão dos Papéis – Agar no Deserto

3.6 O êxodo de Agar – Introdução

Nova cena, novo cenário e novos personagens são introduzidos. Embora aconteça no deserto, o panorama parece bem fértil: fonte, poço, estrada, deserto.

Agar é encontrada numa fonte no deserto. O anjo do Senhor fala-Ihe pessoalmente. Ele a chama pelo nome e por seu status. Duas perguntas-Ihe são dirigidas, mas somente uma é respondida³¹. Exatamente, com a mesma sentença do narrador;

28 Cf. Von RAD, 1973, 192.

29 Cf. COTTER, 2003, 104.

30 Segundo Waltke (2010, 307), o código de Hamurabi diz que se depois a escrava reivindicar igualdade com a senhora por haver gerado um filho, a sua senhora não pode vendê-la, mas pode marcá-la com a marca de escrava e considerá-la um dos escravos.

31 Cf. Von RAD, 1973, 194.

mudando somente a pessoa do verbo: “Fujo da face de minha senhora” (v. 8d). Agar é uma estrangeira, desamparada, em busca de refugio. Ela não pode responder à segunda pergunta, porque de fato, nem ela mesma sabia para onde iria, simplesmente corria pelo deserto, fugindo da opressão.

Agar parece ser a contrafigura (antítipo) do povo de Israel. Ela foge da opressão na terra Canaã. O anjo a encontra no caminho de Sur, lugar que Moisés e o povo de Israel se dirigiram após a passagem do mar. Em Ex 15,22 se lê: “Moisés fez Israel partir do mar dos juncos. Eles se dirigiram para o deserto de Sur...”. No deserto Agar pode falar, ela é sujeito de sua vida³²

3.7 Deus protege Agar – complicação

Os v. 9-12 apresentam uma mudança de foco. Com a introdução da ação de uma nova personagem, o anjo do Senhor, os fatos passam do plano natural para o plano celestial, neste ponto a narrativa atinge também o seu segundo clímax. Este tipo de clímax pode ser denominado *anagoge*³³.

A *anagoge* se dá quando a gradação não é um mero aumento de veemência ou ênfase, mas conduz o leitor a passar do plano das coisas terrestres para o plano das coisas celestes, de coisas mundanas para coisas espirituais.

De fato, a primeira parte da narrativa estava toda conduzida em base a planos humanos, esta segunda parte se fundamenta nos planos divinos. A fala do anjo três vezes introduzida pela mesma fórmula: “Disse lhe o anjo do Senhor” vv. 9.10.11 comunica o Plano divino para Agar em forma crescente.

O anjo ordena Agar de voltar e de se submeter à mão de sua senhora. O anjo usa o mesmo verbo usado pelo narrador para definir a ultima ação de Sarai para Agar³⁴. Abrão colocou Agar sob as mão de Sarai (cf. v. 6). Também, o anjo ordena a Agar voltar e de se submeter à mão de Sarai. O Deus que libertará Israel da mão do faraó, ordena Agar de submeter-se à mão de Sarai.

Que autoridade tem Sarai? Por que Deus ordena Agar a voltar?

É interessante observar como o narrador joga com os fatos, pois, sem tirar as razões de Agar, a narrativa confirma a autoridade de Sarai. Sarai não é condena, nem censurada, não há juízo moral sob suas ações³⁵. A esterilidade é já uma pena

32 Cf. VOGELS, 2000, 101.

33 Cf. BULLINGER; LACUEVA, 1985, 359.

34 Cf. VOGELS, 2000, 102.

35 Cf. BRUEGGEMANN, 1982, 151.

3.8 O plano de Deus para Agar – clímax

Deus abençoa Agar. Ela é a primeira mulher, estrangeira e refugiada, a receber uma promessa Divina. A promessa feita a Agar está nos moldes da promessa feita a Abrão:

Disse lhe o anjo do Senhor:	10a
Eu multiplicarei grandemente a tua semente,	10b
E não se contará de tão numerosa.	10c

O estado de Agar é novamente posta em paralelo ao dos filhos de Israel quando foram libertados por Deus, da mão do Faraó. “O Senhor ouviu a tua opressão” diz o anjo no v. 11, paralelamente em Ex 3,7 o Senhor diz: “Eu vi a miséria a opressão do meu povo”.

Mesmo não participando da aliança de Deus com Abrão, Agar não está excluído da promessa divina. Cada mulher tem seu lugar na história, mas quem garante este lugar é Deus. Toda ação autônoma é fadada à falência, seja a de Sarai seja a de Agar (fugir).

3.9 Agar dá um nome para Deus – desfecho

Os vv.13-14 tem caráter de desfecho, de certo modo, estes versículos já revelam a solução dos conflitos que apareceram ao longo da narrativa. Agar é reafirmada como protagonista. Ela é a primeira personagem feminina a receber uma promessa divina e a dar um nome para Deus³⁶.

O nome que Agar dá ao Senhor parte de sua própria experiência, que consistiu em ser vista e ver, ser ouvida e ouvir, semelhante ao que ocorreu com os filhos de Israel ao escaparem da opressão no Egito. Também eles foram vistos por Deus, o clamor chegou aos ouvidos de Deus, que prontamente pôs-se em ação para libertá-los da opressão (cf. Ex 2,23-25).

4.10 Agar deu à luz um filho – conclusão

A narrativa retoma seu ponto de repouso com o nascimento do primogênito de Abrão, filho de Agar. Como havia planejado Sarai, Agar dá à luz um filho. Contudo, não será ainda este filho que irá edificá-la como mãe da promessa. Para tanto, Sarai precisa esperar o tempo de Deus³⁷.

36 Cf. VOGELS, 2000, 103.

37 Cf. VOGELS, 2000, 105.

3.10.1 Agar deu à luz a Ismael para Abrão – conclusão

Claramente o v. 15 e 16 são colocados como o extremo do v. 1. Agar é o oposto de Sarai. Ela é fértil e pode dar um filho à Abrão, enquanto Sarai não havia gerado nenhum filho. Por três vezes o narrador repete³⁸ “Agar deu a luz” (cf. 15ac e 16b), para enfatizar e não deixar dúvidas a respeito de quem foi, de fato, edificada pelo filho.

Agar e Abrão são postos em paralelos equivalentes, ambos são sujeitos alternados Agar/Abrão // Abrão/Agar. Novamente um dado cronológico é inserido em paralelo ao anterior no v. 3³⁹: “após dez anos da habitação de Abrão na terra de Canaã, Sarai deu Agar para Abrão como mulher”; v. 16: “E Abrão tinha 86 anos quando Agar deu à luz, Ismael para Abrão”.

Ismael não é o filho eleito prometido para ser o herdeiro da promessa feita à Abrão, mas é o filho da promessa feita a Agar. Mãe e filhos, estrangeiros e oprimidos, são libertados, conduzidos e abençoados por Deus, que lhes garante futuro promissor.

Conclusão

Gn 16,1-16 é uma narrativa que surpreende o ouvinte leitor, primeiro com a reversão de papéis entre Abrão e Sarai, em seguida tem-se a reversão de papéis entre Sarai e Agar e por fim Agar é posta em paralelo com Abrão, numa lógica construção estilística onde os dois são sujeitos em paralelos alternados.

Na primeira metade da narrativa o ouvinte leitor se surpreende com o protagonismo e sinergismo de Sarai. Na outra metade o foco se volta para Agar e para o papel por ela interpretado no ciclo de Abrão e Sarai (Gn 11,36–25,11). Agar, embora não participe diretamente da promessa, nem herde um pedaço da terra prometida, Deus não a deixa sem bênção e nem a tira de cena.

Gn 16 apresenta Sarai e Agar como paradigmas da relação entre hebreus e egípcios. Agar é estrangeira, feminina e fértil, imagens que evocam a terra do Egito. Sarai é estéril, inapropriada para gerar a vida, imagens que evocam a terra de Israel nos seus períodos de seca, cujo único recurso é recorrer ao Egito.

Gn 16 inverte os papéis. Agar é a egípcia, estrangeira em casa hebreia,

38 Segundo R. Alter (1997, 61), a repetição é o elemento estrutural mais poderoso na prosa bíblica, largamente usada em todo o nível da hierarquia do texto, desde sons, palavras, cláusulas, sendo artisticamente usada para retratar variações engenhosas; cf. ALONSO SCHÖKEL, 1987, 97-104.

39 O enquadramento *temporal* se situa na temporalidade da narrativa, aplica-se somente à história contada, é o tempo contado tal como referências cronológicas, as quais informam sobre o momento em que se desenrola uma ação, a duração de um processo. Cf. MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, 97-106; GANCHO, 2006⁹, 27-30.

oprimida e fugitiva, a quem Deus se dirige, fazendo uma promessa à altura da que fora feita a Abrão: “Eu multiplicarei grandemente a tua descendência de tal modo que não se poderá contá-la” (Gn 16,10).

Na atual conjuntura, as imagens sobre migração, estrangeiro, opressão, fuga e refugio representam a dura realidade que continua noticiada diariamente. Sendo assim, a narrativa de Gn 16,1-16 parece ser um convite a repensar a experiência do Deus bíblico numa sociedade cada vez mais plural.

Referencias

- ALTER, R. – KERMODE, F. *Guia Literário da Bíblia*. São Paulo: Unesp, 1997.
- ARANA, A. I. *Para Compreender o Livro do Gênesis*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- BULLINGER, E. W. – LACUEVA, F. *Diccionario de figuras de dicción usadas en la Biblia*. Barcelona: CLIE, 1985.
- COATS, G. W. *Genesis, with an Introduction to Narrative Literature*. Vol. 1. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1983.
- COTTER, D. W. (ed). *Berit Olam, studies in Hebrew Narrative & Poetry*. USA: Liturgical Press, 2003.
- GANCHO, C. V. *Como Analisar Narrativas*. São Paulo: Ática, 2006⁹.
- JAUSS, H. R. *et alli. A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002².
- LEONHARDT, K. J. *And as for Sarai: First Wives and the inheritance of Land in the Promise Narratives of Genesis*. 2004. Thesis (Master of Arts) – Religious Studies Program, Edmonton, University of Alberta.
- MAINGUENEAU, D. *Elementos de linguística para o texto literário*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MARGUERAT, D. – BOURQUIN, Y. *Para Ler as Narrativas Bíblicas*. São Paulo: Loyola, 2009.
- MORAES LEITE, L. Ch. *O Foco Narrativo*. São Paulo: Ática, 2002¹⁰.
- PLUMLEY, J. M. “Egito”. In: METZEGGER, B. M. – COOGAN, M. D. (Orgs.). *Dicionário da Bíblia Vol.1: As pessoas e os Lugares*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2002.
- Pontifícia Comissão Bíblica. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas,

2009⁸.

SCHÖKEL, L. A. *Hermenéutica de la Palabra*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

SKA, J. L. “Sincronia: A Análise Narrativa”. In: YOFRE, Horácio Simian (coord.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000.

SONNET, J.P. “L’analisi narrativa dei racconti biblici”. In: BAUKS, M. - NIHAN, C. *Manuale di esegesi dell’AT*. Bologna: EDB, 2010.

T. J. SCHNEIDER. *Sarah: Mother of Nations*. London: Continuum, 2004.

TEUBAL, S. J. *The Lost Tradition of the Matriarch*. New York: Library of Congress, 1990.

VOGELS, W. *Abraão e a sua Lenda*. São Paulo: Loyola, 2000.

Von RAD, G. *Genesis: a commentary*. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1973.

BRUEGGEMANN, W. *Genesis*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1982.

WALTKE, B. K. *Gênesis*. São Paulo: Editora cultura Cristã, 2010.

WÉNIN, A. “Saraï, Hagar et Abraham”. *Revue Théologique de Louvain*. 32 (2001), 24-54.

WHEATON, B. “Focus and Structure in the Abraham Narratives”. *Trinity journal*, 27, (2006) 1, 143-162.

A Constituição Dogmática *Dei Verbum* e o Concílio Vaticano II

Flávio Martinez de Oliveira^{1*}

Resumo: *Situa-se a Dei Verbum em seu contexto próximo e imediato até chegar ao Vaticano II. Nos séculos XIX e XX há avanços e restrições por parte dos documentos magisteriais e na teologia nos principais aspectos abordados no Documento: a Revelação, as fontes da Revelação, as relações entre Escritura e Tradição, a verdade bíblica, a inspiração e os autores divino e humano da Escritura, os métodos de exegese. A complexidade das questões abordadas e o candente debate entre os padres conciliares, com a assessoria dos mais eminentes teólogos, vêm descritos até chegar à redação definitiva. Os principais temas e as questões que permanecem abertas são enumerados e brevemente analisados. A Dei Verbum apresenta um caráter único que fermenta todo o Concílio Vaticano II. Inova ao assumir o caráter cristológico, eclesiológico, antropológico e pastoral da revelação. Entender esta constituição dogmática permite melhor compreender não somente a história da interpretação da Bíblia que se sucede, mas toda a história da teologia e da Igreja que resulta do Vaticano II, pois a Bíblia, antes relegada à marginalidade, no seu estudo “deve ser como que a alma da sagrada teologia” (DV 24) e, conseqüentemente, da vida da Igreja. Nem tudo foi resolvido, mas o caminho foi largamente aberto e se afirmou na pesquisa, no ensino, na missão, na pastoral.*

Palavras-chave: *Dei Verbum, Concílio Vaticano II, Revelação, Verdade, métodos histórico-críticos*

Introdução

O Concílio Vaticano II celebrou 50 anos de abertura e ainda está para celebrar o aniversário de sua conclusão. Cabe tornar a ele e, como memória, recuperar a enorme perspectiva aberta em seus documentos. Cada documento tem sua história e a *Dei Verbum* no próprio Concílio demonstra, como nenhum outro, o quanto árduo e rico foi o caminho até chegar sua publicação durante e séculos antes do Concílio. Cabe, portanto, perfeitamente, a intenção de trazer aqueles anos à mente, ao coração e ao espírito, para vivermos com mais reconhecimento e ação de graças, riqueza e

^{1*} Doutor em Teologia Bíblia na Pontificia Università Gregoriana. Mestre em Saúde e Comportamento na Universidade Católica de Pelotas. Professor do Instituto de Teologia Paulo VI. Professor e Diretor do Instituto Superior de Cultura Religiosa da Universidade Católica de Pelotas. E-mail: peflaviomo@gmail.com

intensidade, o que esta Constituição desencadeou.

A *Dei Verbum* é o marco na passagem da Bíblia da condição marginal ao de alma da teologia e da vida cristã. Mas, isso não foi fácil, como será exposta a questão, bem como nada aconteceu de uma hora para outra. A mudança, olhada com muita cautela e precauções pelo Magistério, acentua-se com o movimento bíblico, com a Encíclica *Providentissimus Deus* e principalmente com a *Divino afflante Spiritu*, esta 20 anos antes do Concílio. Os escritos do Magistério multiplicaram-se e a pesquisa avançou com mais confiança e desenvoltura, mas sempre sob a vigilância mais ou menos estreita. Os olhos voltavam-se às questões centrais da fé: a criação, o Êxodo, a história de Jesus.

Grande foi a contribuição dos grandes centros de pesquisa e ensino bíblicos desde o final do século XIX até o início do século XX, mas também estes sempre sob vigilância e sanções a professores reconhecidos. A Pontifícia Comissão Bíblica foi de grande valia ao progresso dos estudos, mas guardava a função de vigiar a heterodoxia.

Não se poderia esperar um percurso mais fácil da *DV* no Concílio, ainda mais quando todo o Concílio dependia desta Constituição. Foi expressiva a contribuição das maiores instituições de ensino e pesquisa, bem como a de uma dúzia de teólogos da maior expressão, de alguns bispos e cardeais, mas não se podia prever a futura abertura da *DV*. O Cardeal Bea jogou um impulso fundamental para o futuro do documento, propondo que dele dependia a renovação da Igreja Católica e o diálogo ecumênico. Foram quatro grandes esquemas e várias redações, incluindo suspensões e relançamento das discussões e textos por João XXIII e Paulo VI.

De fato, quando persistiram pontos controversos, como a dupla fonte da Revelação, a expressão inerrância, quando João XXIII decididamente suspendeu a discussão para manter o Concílio fiel às suas intuições, a da expressão das verdades na linguagem de uma situação histórica mudada da Igreja, o diálogo ecumênico e inter-religioso, foi na necessária liberdade que se esperava de um novo Pentecostes.

Com Paulo VI, a discussão foi mais uma vez suspensa e lhe resulta a proposta mais orgânica, eclesiológica, cristocêntrica, a revelação em primeiro lugar, a palavra de Deus no centro da missão da Igreja, a união entre Escritura e Tradição com base cristológica e pastoral. Foram mais 480 peritos nos novos trabalhos. A partir daí se está a um passo da *Dei Verbum* definitiva. Mais uma redação e viria esta aprovada pela imensa maioria dos padres conciliares e promulgada por Paulo VI. Veio assegurado o caráter pessoal e cristológico da revelação divina que nos põe em comunhão com a Trindade.

O resultado é magnífico. A *DV* vem definida como o “documento fonte” do Concílio, a sua obra prima, o “portal de ingresso”, e o “fundamento do edifício

teológico do Vaticano II”², a “carta magna teológica e pastoral de todo encontro com a Bíblia”³. Nenhum documento caracteriza o espírito de João XXIII mais que a *DV*. Alguns julgam que é o documento característico do Vaticano II⁴.

Mas, nem tudo foi resolvido com a *Dei Verbum*. Restam, em outros pontos, a serem ainda melhor formulados, como a relação entre Escritura e Tradição e a utilização do método histórico-crítico e outros métodos. Persistem apreensões na Comissão da Doutrina da Fé e as reservas ao método histórico crítico serão respondidas plenamente apenas 30 anos mais tarde com o documento “A interpretação da Bíblia na Igreja” da Pontifícia Comissão Bíblica.

São dignos de nota na *Dei Verbum* os seguintes pontos: a reviravolta e a impostação cristológica do Documento, a relação entre revelação e história, a continuidade entre a história e a revelação cósmica, transcendente, a dimensão pneumatológica da auto comunicação divina e a transmissão da revelação pela Igreja na Tradição.

Enquanto trata da auto comunicação de Deus, a *DV* relaciona-se com os demais documentos e lhes lança luz, é o documento fermento dos demais do Concílio, especialmente da *Lumen Gentium*. Diversos comentários consideram a *DV* o documento mais expressivo de todo o Concílio, além de um sinal dos tempos no ecumenismo. Na maior difusão da leitura da Bíblia, foi incisiva a recomendação do Concílio e para isto colaboraram diversas iniciativas em associativismo e conferências mundiais de âmbito católico e ecumênico. Permaneceram abertas as relações entre revelação, diálogo inter-religioso e culturas. Embora a categoria “cultura” seja central no Vaticano II, o que se pode notar é que o caminho das relações entre religiões e culturas traçado pelo Concílio ainda permaneceu quase inteiramente por percorrer, mesmo se na história milenar da Igreja não faltaram precedentes significativos, como nos Padres.

1 Raízes remotas e imediatas da *dei verbum*

Desde o Concílio de Trento até a encíclica *Providentissimus Deus* de Leão XIII, em 1893, resulta escasso – sob o perfil quantitativo, mas não menos sob aquele da substância – o relevo que o magistério da Igreja deu à revelação. As intervenções apareciam subitamente, mais circunscritas e relacionadas ao contexto.

As normas do Concílio de Trento a respeito da utilização da Sagrada Escritura,

2 De LUBAC, Henri. *La Rivelazione divina e il senso dell'uomo: commento alle costituzioni conciliari Dei Verbum e Gaudium et Spes*. Jaca Book: Milano, 1975. p. 173.

3 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. *Enchiridion CEI: Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa italiana (1996-2000)* Bologna: Dehoniane, 2002, v. 6, p. 1533.

4 WITHERUP, Ronald. D. *Scripture: Dei Verbum*. Mahwah: Paulist Press, 1986. p. 2.

e, sobretudo, sua interpretação, haviam terminado por relegar a Bíblia numa posição marginal a respeito da teologia e da práxis pastoral. O recente documento “A interpretação da Bíblia na Igreja” afirmou com franqueza que às demandas e aos problemas da época moderna “a prudência pastoral da Igreja durante muito tempo respondeu de maneira muito reticente”⁵.

1.1 Os documentos magisteriais

Uma notável intensificação das intervenções magisteriais em matéria bíblica, acompanhados de pesquisas e debates, registra-se a partir da encíclica *Providentissimus Deus*. Oitenta e sete documentos aparecem no índice do novo *Enchiridion biblicum*⁶ até 2004. Esses escritos tiveram em termos compreensivos o efeito de dar à Sagrada Escritura um papel central na reflexão e na vida da Igreja Católica, não obstante seu caráter complexo e não privado de tensões, às vezes agudas, registradas ao início do século XIX com a explosão da crise modernista.

Devem-se recordar, antes de tudo, três importantes encíclicas. A primeira a abrir o caminho foi a *Providentissimus Deus* com o propósito mais amplo de reformar o saber na Igreja, mas com a reafirmação irrenunciável dos princípios da doutrina católica, considerando os desenvolvimentos preocupantes dos métodos histórico-críticos. O Papa intervém e defende a inerrância absoluta da S. Escritura. Nesta esteira, Pio X, na *Pascendi* (1907), condena os modernistas que “pretendiam encontrar numerosos erros na Sagrada Escritura”. A segunda encíclica foi a *Spiritus Paraclitus* de Bento XV em 1920. Esta ainda dizia que a pretensão de encontrar gêneros literários na Bíblia não se podia combinar com a verdade íntegra e perfeita da palavra divina. Tais intervenções do Magistério e a deposição de professores de Sagrada Escritura de suas cátedras (Lagrange, em Jerusalém) impediu a criatividade dos estudos bíblicos católicos até 1943. A série termina com a *Divino afflante Spiritu* de Pio XII em 1943, com tom sereno e encorajante que dava voz aos que eram empenhados na renovação da exegese, para que buscassem novas direções e um método exegético, em que ressaltava os gêneros literários. Era um modo totalmente novo diante do estudo da Bíblia. As reações, entretanto, foram diversas⁷.

1.2 Influências imediatas antes da *dei verbum*

5 PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994. p. 32.

6 *EB*.

7 WHITERUP, 1986, p. 10-11, refere que Lagrange saudou a nova Encíclica como a “Carta Magna” dos estudos bíblicos católicos. Novos comentários surgiram na Alemanha e na França, novos diálogos sobre a autoria do Pentateuco e das origens dos evangelhos. Ao lado disso, as reações adversas por parte de estudiosos católicos – bispos, leigos – se fizeram notar, com o ataque aos resultados dos estudos científicos, notadamente a validade dos métodos histórico-críticos.

Sem dúvida, o movimento bíblico desde a primeira metade do século XX foi fundamental. Igualmente importante foi a aceitação pelos protestantes do método histórico-crítico e sua influência sobre os estudiosos católicos. Os questionamentos se estendiam às questões sobre o que realmente aconteceu na criação, a realidade do evento do Êxodo, até as histórias dos milagres de Jesus nos evangelhos, finalmente a questão do Jesus histórico. Eram dois degraus à frente e um atrás, tendo em conta as precauções de Pio IX até Leão XIII. Em favor das novas abordagens estava o Cardeal Bea do Secretariado para a Unidade dos Cristãos com a oposição do Cardeal Ottaviani, prefeito do Santo Ofício.

Ao mesmo tempo em que fermentavam os estudos bíblicos, estudiosos em liturgia avançavam no “movimento litúrgico”, clamando pela relação entre Palavra e sacramento na tradição católica. Com a *Sacrosanctum Concilium* requeria-se uma centralidade e renovação do papel da Escritura Sagrada na vida da Igreja⁸.

1.3 Entre fervor inovador e crises reacionárias

Pio X com a encíclica *Pascendi* e o decreto *Lamentabili* em 1907, num contexto problemático e polêmico, mesmo em tom censório aos modernistas, punha de fato as premissas para um decisivo desenvolvimento do apostolado bíblico, não obstante as condenações da encíclica *Pascendi* do mesmo ano. Com a *Humani generis*, Pio XII em 1950 referia-se principalmente aos textos das origens (Gn 1-11) em que defendia a interpretação literal. Foi um período de muitas intervenções, clima pesado com suspeitas e temores da “protestantização” da Igreja. O *Pontificio Istituto Biblico*, que se apresentava como motor da renovação, começou a atrair críticas e pontualizações⁹.

No entanto, já em 1902 era criada a Pontifícia Comissão Bíblica (PCB), organismo autônomo com o escopo de sustentar e organizar os estudos bíblicos sob a direção da Sé apostólica. Entre suas finalidades estão as modernas contribuições no campo da exegese bíblica, sua divulgação, o empenho nos estudos filológicos, o conhecimento das línguas orientais antigas, sustentar integralmente a verdade da Escritura contra “teses dos heterodoxos”¹⁰. Igualmente lhe coube a explicação das Escrituras para utilidade dos fiéis com base numa sadia hermenêutica, com argumentos que tenham em conta a analogia da fé e a doutrina católica¹¹.

Em 1890 surgia a École biblique em Jerusalém com M.J. Lagrange com os dominicanos e em 1909 vinha fundado o *Pontificio Istituto Biblico* em Roma, ao

8 WHITERUP, 1986, 13-14.

9 FERRATI, Pier Luigi. *La Dei Verbum*. Queriniana: Brescia, 2005, p. 16, relata a suspensão de dois exímios professores, o Pe. S. Lyonnet (1902-1986), especialista em São Paulo, e M. Zerwick (1901-1975), perito filólogo do Novo Testamento.

10 EB 40, 142.

11 EB 40, 143

lado da *Pontificia Università Gregoriana*, talvez os dois mais prestigiosos centros de estudo da Igreja em vista da pesquisa e da formação de docentes, oferecendo aos futuros biblistas um rigoroso método científico¹². Sucederam-se as associações bíblicas em diversos países.

2 A fase preparatória do fatigante caminho conciliar

A composição da *Dei Verbum*, desde a crítica cerrada ao texto preliminar nas sessões de novembro de 1962 até a aceitação praticamente unânime da redação definitiva na quarta e última sessão do Concílio desenhou um percurso especialmente difícil. O processo tornou-se bem mais complexo do que seus signatários poderiam jamais esperar¹³. O que se pode afirmar “era coisa lógica desde o momento que o sujeito tratado dominava num certo sentido o inteiro trabalho conciliar”¹⁴. Foram quatro esquemas, cinco sucessivas redações e um labor às vezes agitado, mas que permitiu decantar pouco a pouco o texto final.

1.1 A coleta de votos

As primeiras sugestões (os *vota*) recolhidas pela comissão ante preparatória moviam-se no leito de uma teologia *recepta*, já organizada e articulada nos manuais escolásticos, sem saltos de novidade e abertura. Alguns solicitavam a definição de uma genuína noção de “tradição” qual fonte da revelação, e uma particular atenção aos problemas da “natureza da revelação”, da sua modalidade de transmissão e uma particular atenção aos problemas da “natureza” da revelação, da sua “modalidade de transmissão”, da “relação entre magistério e palavra de Deus”. Não faltavam pedidos de uma parte “defensiva” na qual se condenassem opiniões erradas e desvios recorrentes, indicações precisas para a exegese como um possível remédio contra erros e cautela nas pesquisas e publicações. De nenhum modo se previa as futuras aberturas da *DV*, exceto que houve uma parte “pastoral” no tratamento da Escritura, o seu uso “catequístico” e o seu papel na formação do clero e dos leigos. Do mundo acadêmico, a *Pontificia Università Gregoriana* propunha uma intervenção sobre a hermenêutica bíblica, a natureza da revelação e o progresso dogmático, além de pedir que o Concílio indicasse as regras para a exegese fundamentadas na *Divino*

12 MARTINA, Giacomo. *A novant'anni dalla fondazione del Pontificio Istituto Biblico*. In: PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA. *Archivum Historiae Pontificiae*. n. 37, p. 129-160, 1999.; MURPHY-O'CONNOR, Jerome. (Ed.). *Cent'anni di esegesi: Il Nuovo Testamento*. L'École Biblique de Gerusalemme. EDB: Bologna, 1992. v.2.

13 WHITERUP, 1986, p. 15.

14 GRELOT, Pierre. *La Constitution sur la Révélation*. I. La préparation d'un schema conciliaire. *Études*, v. 1, p. 99, 1996.

*afflante Spiritu*¹⁵. O Pontifício Istituto Biblico pediu que o Concílio se tornasse o lugar de discutir e confrontar-se com os estudos contemporâneos e não simplesmente a ocasião para confrontar-se com a doutrina tradicional e condenar aqueles que procuravam novas estradas no campo da exegese, além de um pronunciamento do Concílio contra o antissemitismo. A Faculdade de Teologia da Universidade de Lovaina pediu uma ampliação do número de universidades e dos institutos de teologia para uma descentralização em relação aos institutos romanos¹⁶.

1.2 O esquema de *FONTIBUS REVELATIONIS*

A Comissão Teológica preparatória, instituída por João XXIII, presidida pelo prefeito do Santo Ofício - Cardeal Ottaviani -, além de recolher os *vota*, teve o compromisso de recolher os esquemas dogmáticos. Ao lado desta, figuravam três secretariados, entre os quais despontava o Secretariado para a Unidade dos Cristãos, com a personalidade do Cardeal Bea, perito biblista e homem de grande abertura.

A Comissão Teológica esboçou um esquema de treze pontos que propunha posições da escola teológica romana em sintonia com o Santo Ofício¹⁷. Entre esses pontos figuravam: a Escritura é inspirada; além da Escritura também a tradição é fonte de revelação; a Escritura goza de inerrância absoluta; a Escritura não é confiada aos simples fiéis, mas à Igreja; a leitura da Escritura é recomendada a todos, mas com a devida preparação; ao lado da explicação filológica e literária, não se deve prescindir da tradição e do magistério; a versão dita *Vulgata* é imune de erros em coisas de fé e costumes. Dessas proposições nasceu o *Schema constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis*, aprovado pelo papa em 13 de julho de 1961 e logo enviado aos padres conciliares. O Cardeal Bea identificou algumas questões centrais para o diálogo ecumênico e, entre outros temas, colocou um esquema “pastoral” *De verbo Dei*, que apresentava uma impostação completamente diversa da linha seguinte pela Comissão Teológica¹⁸. Segundo tal documento, é da Escritura que se deveria partir para uma renovação da Igreja Católica e ao mesmo tempo para um diálogo ecumênico. Embora jamais discutido no Concílio, esse documento jogou um papel de

15 CATHOLIC CHURCH. COMMISSIO CENTRALIS PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, v. 4, n. 1/1, p. 1-119, 7 aprile 1960 apud FERRATI, 2005, p. 20.

16 Ibidem, p. 123-136.

17 ALBER ALBERIGO, G.; MELLONI, A. (Eds.). *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962): Passaggi e problemi della preparazione conciliare*. Genova: Marietti, 1993. p. 273-343; Cf. WHITERUP, 1986, p. 17-19, Joseph Ratzinger, perito dos bispos germânicos no Concílio, identificou o esquema como “uma canonização da escola Romana de teologia”, “produto de uma mentalidade antimodernista”, onde alguns professores viam os avanços dos estudos bíblicos como séria ameaça à fé.

18 BURIGANA, R. Introduzione [Storica]. In: PACOMIO, L.; BURIGANA, R., *Dei Verbum: Per il 40º anniversario del Concilio Vaticano II*. Piemme: Casale Monferrato, 2001. p. 9-57.

primeiro plano do momento em que veio evocado no curso do debate em aula qual exemplo a seguir para a formulação do capítulo sobre “a Escritura na vida da Igreja”.

3 A reviravolta pastoral do concílio

A primeira reviravolta decisiva aconteceu quando o esquema *De fontibus revelationis* foi enviado aos bispos. Dificilmente o esquema seria aprovado sem uma radical revisão. Esta envolveu eminentes e emergentes teólogos, como J. Dupont, B. Rigaux, M.-D. Chenu, Y. Congar, J. Danielou, H. Küng, K. Rahner, J. Ratzinger e O. Semmelroth, com observações críticas e propostas alternativas. Valendo-se do aporte desses peritos, alguns bispos consideravam o esquema absolutamente inaceitável e aprovaram uma mudança mesmo das regras da fase anterior.

1.1 As observações críticas dos bispos

Em nível geral, alguns bispos relevaram a excessiva rigidez de estilo e conteúdo do esquema, o seu excessivo intelectualismo, o caráter demasiado jurídico e apologético e, sobretudo, a distância das intenções de João XXIII que queria um Concílio pastoral e não de condenação.

Sobre os conteúdos, denunciava-se a presença imotivada de um capítulo sobre a “dupla fonte” da revelação: a expressão resultava imprópria e equívoca, como se tratasse de duas entidades independentes, enquanto teria sido mais eficaz definir a natureza da revelação, que precede seja a Escritura seja a Tradição. Mesmo a fórmula “inerrância”, recorrente a propósito dos textos inspirados, era tida como redutiva e inadequada. Repreendia-se o esquema de ter feito passos atrás a respeito da *Divino afflante Spiritu* sobre o uso dos gêneros literários e de ter ignorado os modernos estudos sobre a formação dos evangelhos, como se as pesquisas sobre esses temas pudessem colocar em dúvida o seu caráter inspirado.

Sob o perfil pastoral, pedia-se afirmar com vigor a centralidade da palavra de Deus na vida da Igreja e que essa é sinal de grande alegria que supera os desejos dos homens. Mais amplo devia ser o espaço dedicado ao papel da Igreja no custodiar e transmitir a Palavra de Deus que deve ser posta ao centro da atividade pastoral e mais amplamente difusa. Denunciava-se a ausência de uma prospectiva ecumênica e pedia-se uma remoção dos preconceitos seculares acerca do domínio arbitrário da Igreja Católica sobre a Bíblia.

A crítica mais radical dizia respeito às respostas oferecidas nesta fase

preparatória, que deveriam ser diferentes e isto tocava o sentido do próprio Concílio¹⁹. Teimosamente, o esquema foi apresentado pelo Cardeal Ottaviani. O elevadíssimo número de *non placet* induziu João XXIII a suspender a discussão e a enviar o esquema a uma comissão especial para uma necessária e radical revisão.

3.2 As intuições de João XIII

João XXIII já pronunciara na alocução *Gaudet mater Ecclesia*, de abertura do Concílio, em 11 de outubro, que uma coisa são as verdades da doutrina e outra é o modo com que vêm anunciadas²⁰, na harmonização entre os conteúdos de sempre com elementos novos e linguagens mais coerentes com a situação histórica mudada da Igreja. O Concílio deveria ser um novo Pentecostes. Disto se esperava dos cristãos o empenho para alargar o espaço da liberdade de forma a melhor testemunhar Cristo e o Evangelho, seja ao interno da Igreja seja no diálogo com as outras confissões cristãs, com as religiões e com o mundo. Foi esta a esperança que sustentou o papa no período atormentado do início a depois da refutação de muitos esquemas preparatórios. Diz-se que nenhum documento caracteriza o espírito de João XXIII mais do que a *Dei Verbum*²¹.

4 A palavra de Deus posta ao centro

Entre novembro de 1962 e março de 1963 cinco subcomissões elaboraram os cinco capítulos do esquema *De divina revelazione*. Havia mais acordos e compromissos do que uma maturação e logo foi evidente que o novo esquema não encontrava positiva acolhida. Paulo VI, no discurso de fechamento da segunda sessão anunciava que o esquema seria discutido na próxima.

1.1 A decisiva contribuição de Paulo VI

Ainda arcebispo de Milão, G. Montini, denunciava a falta de um desenho orgânico e apresentava o seu projeto: “o Concílio deveria ser polarizado em torno de um único tema: a Santa Igreja [...] com um pensamento em Jesus Cristo [...], princípio da Igreja, que lhe é a emanção e a contemplação”. Pensava que esta constituição seria decisiva para o Concílio e, agora, como Papa Paulo VI, colocou o esquema novamente na agenda. Já o título do segundo esquema – *Sobre a Revelação Divina* – refletia a

19 Segundo FERRATI, 2005, p. 26, três textos alternativos, do Secretariado pela Unidade dos Cristãos, de Y. Congar e K. Kahner, circularam de forma privada e tiveram grande influência.

20 ACTA APOSTOLICAE SEDIS, v. 45, p. 792, 1962.

21 WHITERUP, 1986, p. 2.

dramática mudança que ocorrera desde a rejeição do primeiro esquema. Paulo VI, propunha, enfim, uma articulação tripartite entre o mistério da Igreja, a missão da Igreja, a relação da Igreja com o mundo²², uma orientação “eclesiológica” e o mesmo tempo “cristocêntrica”. Tratava-se de dar fundamento ao compromisso “pastoral” da Igreja, ancorando-o sobre a figura e sobre o ensinamento de Cristo pastor.

A partir de tal perspectiva é que vai observada a nova direção do nosso documento: a revelação em primeiro lugar, a palavra de Deus no centro da missão da Igreja, identificando a revelação com Cristo, o que assegurava as bases do processo unificador de tradição e Escritura, Antigo e Novo Testamento, doutrina e vida, assim desenvolvendo na *DV* o mais “cristológico” dos documentos conciliares.

5 O texto definitivo

O processo anterior levou ao terceiro esquema, intitulado *Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina*. Era já uma visão mais personalizada da revelação e pastoral em sua abordagem. Daí se vai ao quarto estágio. Sobre a base desta nova orientação e das suas ideias-força, em 7 de maio de 1964 a Comissão Doutrinal instituiu uma subcomissão com dois bispos e diversos peritos da maior qualidade²³. Esta subcomissão reescreveu os capítulos do documento anterior levando em conta as observações colhidas e ampliou o primitivo proêmio para constituir um capítulo relativo à natureza da revelação. No capítulo sobre a índole histórica dos evangelhos, a subcomissão referiu-se à Instrução *Sancta mater Ecclesiae*, ou “Sobre a verdade histórica dos Evangelhos” da Pontifícia Comissão Bíblia, publicada em 21 de abril de 1964. Tomaram lugar aqui a fundações históricas dos dados bíblicos e reconheceram-se explicitamente diversas camadas nos Evangelhos.

Configurava-se assim uma proposta desde já próxima ao texto definitivo da *DV*. Em particular ao *Proemio* vinha confiado o compromisso de dar uma entonação pastoral a todo o esquema. O novo texto passou pelo Secretariado da Unidade dos Cristãos. Com autorização de Paulo VI, o novo texto foi enviado aos padres e obteve juízo largamente positivo da maioria. Esta definitiva versão foi apresentada no último período do Concílio, discutida e votada em cada parte da 131ª à 133ª Congregação, entre 17 e 22 de setembro de 1965, recolhendo a quase unanimidade de *placet*, dos quais numerosíssimos era *placet iuxta modum*. A Comissão Doutrinal introduziu a emendas devidas e o texto foi definitivamente aprovado em 29 de outubro de 1965. Paulo VI promulgou a Constituição em 18 de novembro de 1965, apenas vinte dias

22 A carta é reportada em *Giovanni Battista Montini Arcivesco di Milano e il Concilio Vaticano II*, Istituto Paulo VI, Brescia apud FERRATI, 2005, p; 31.

23 Entre os quais Ratzinger, Rahner, De Lubac.

antes da conclusão do Concílio²⁴. O título *Dei Verbum* punha a palavra de Deus ao centro da ação pastoral da Igreja. Um expressivo número de teólogos de primeira grandeza contribuiu e influenciou no Documento. Os padres do Concílio sozinhos nunca teriam podido enfrentá-lo sem a ajuda da assistência profissional.²⁵

6 A intenção da profunda *DEI VERBUM*

A *Dei Verbum* é o primeiro grande documento da Igreja que enfrenta o tema da Revelação (*DV* 1). Citando Jo 1,2s no Proêmio, a Constituição quer observar o caráter “pessoal” e “cristológico” da revelação divina, a grande novidade do Vaticano II e marca devida à contribuição específica oferecida ao Concílio por Paulo VI. Em Jesus, cada fiel pode alcançar a mesma experiência de João e entrar em comunhão com a Santíssima Trindade, que é o escopo último de toda a divina revelação.

Supera-se cada aspecto polêmico, traço dominante de Trento, que tinha diante de si o *Sola Scriptura* da Reforma, e do Vaticano I, preocupado com uma eficaz contraposição ao clima racionalista difuso.

7 O primado da palavra de Deus

A presença repetida do termo *verbum* sugere uma unidade temática, quase um fio condutor da Constituição: palavra de Deus, palavra feita carne, palavra da Igreja.

A primeira locução-chave é “palavra de Deus”, em sentido amplo, deixando entrever sua riqueza e complexidade que virão passo a passo explicitadas no inteiro documento.

O termo “revelação”, que comparece no título, indica uma realidade de grande respiro²⁶, que reenvia a outra Palavra que é mais ampla que a própria Bíblia e não é subordinada a nenhum texto escrito, mesmo se inspirado²⁷. A relação recíproca entre a Escritura e a tradição representa um salto qualitativo na teologia bíblica e fundamental. A polarização entre *Tra ditio* ou *sola Scriptura* só vem superada pela

24 Para uma exposição mais detalhada da história da elaboração de *DV* com os diversos esquemas, cf. RUIZ, *Historia*, que inclui as datas-chave, acontecimentos, comissões que intervêm na elaboração e sinopse dos esquemas.

25 Cf. RAZINGER, Joseph. *Theological Highlights of Vatican II*. Mahwah: Paulist Press, 1966 1966, p. 20-21 apud WHITERUP, 1986, p. 30-31, notava-se que se poderia facilmente “reconhecer a pena de Yves Congar no texto...” em algumas seções da Constituição. Outros nomes foram: Umberto Betti, Lucien Cerfaux, Béda Rigaux, Karl Rahner, Alois Grillmeier, Joseph Razinger, Otto Semmelroth, Pieter Smulders, Gérard Philips, Ernest Vogt, Alexander Kerrigan, Barnabas Ahern, Jean Danielou, Hans Küng, Marie-Dominique Chenu, Luis Alonso-Schökel.

26 VANHOYE, Albert. La Parola di Dio nella vita della Chiesa. La ricezione della Dei Verbum. In: FISICHELLA, Rino. (Ed.). *Il Concilio Vaticano II: Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2000. p. 29-31.

27 O'COLLINS, Gerald. *Il Ricupero della teologia fondamentale: i tre stili della teologia contemporânea*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1996. p. 211.

comum e diversa referência à “revelação”.

A segunda locução-chave é a expressão “em ausculta religiosa” que indica a disposição de humilde e total submissão que a Igreja deve assumir diante da Palavra. “Interpretar autenticamente a palavra de Deus escrita e transmitida” todavia “não é acima da palavra de Deus, mas lhe serve” (DV10). Trata-se de uma ausculta obediente, qualificada como religiosa, o que também vale para o anúncio com *parrêsia*.

A terceira chave-de-leitura colhe-se de uma pluralidade de expressões que indicam a vontade de Deus de comunicar-se aos seres humanos, com eles entrar em comunhão, manifestando a finalidade salvífica e antropológica da palavra de Deus. Trata-se aqui da dimensão personalista que é um dos traços característicos da DV.

Considerações conclusivas

Além dos resultados visíveis hoje na Igreja, muitos efeitos da DV estão operando no tecido eclesial como levedo evangélico, ação fermentativa. Cinco décadas é pouco tempo para a recepção de um evento do alcance do Vaticano II. Mas, após séculos no exílio, a palavra de Deus uma vez mais ocupa o lugar central na vida da Igreja Católica²⁸. Graças a esta Constituição e aos visionários padres do Concílio que a produziram, a paisagem da Igreja mudou para sempre. Não seria errado afirmar que a DV fomentou uma revolução pacífica. e por isso, “o estudo destes sagrados livros deve ser como que a alma da sagrada teologia” (DV 24).

A DV vem definida como o “documento fonte” do Concílio, a sua obra prima, o “portal de ingresso”, e o “fundamento do edifício teológico do Vaticano II”²⁹, a “carta magna teológica e pastoral de todo encontro com a Bíblia”³⁰. Nenhum documento caracteriza o espírito de João XXIII mais que a DV. Alguns julgam que é o documento característico do Vaticano II³¹.

A recepção da DV, no entanto, aconteceu entre exaltações e perplexidades. A maioria dos bispos, formados por uma teologia pós-tridentina, não teve imediata sintonia com a Constituição³², outros consideraram os textos do Vaticano II como ainda demasiado hesitantes, sobrecarregados de compromissos e pouco prospectivos³³. João Paulo II perguntava em 1994 “em que medida a palavra de Deus tornou-se plenamente a alma da teologia e a inspiradora de toda a existência cristã,

28 BIANCHI, Enzo. The Centrality of the Word of God. In: ALBERIGO, Giuseppe; JOSSA, Jean Pierre; KOMONCHAC, Joseph A. (Ed.). *The Reception of Vatican II*. Washington: Catholic University Press, 1987., 1987, p. 115.

29 De LUBAC, 1975, p. 173.

30 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, 2002, p. 1533.

31 WITHERUP, 2006, p. 2.

32 LATOURELLE, René. (Ed.). *Vaticano II: Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*. 2 v. Assisi: Cittadela, 1987. p. 18. O mesmo vale para a *Lumen Gentium*, o Decreto *Unitatis Redintegratio* e a Declaração *Dignitatis Humanae*.

33 MENOZZI, *L'anticoncilio*, p. 433-464.

como queria a *Dei Verbum*³⁴.

Sem dúvida, desde então, muitos progressos houve até chegar ao Sínodo de 2008. Foram novas edições da Bíblia, escolas bíblicas, grupos bíblicos, associações católicas e ecumênicas, da pastoral bíblica à animação bíblica da vida e da pastoral na Igreja, mas ainda muito está por se difundir e acontecer, porém, isto será abordado num texto posterior a este. Abaixo, restringe-se a análise a alguns pontos do *status quaestionis*.

8.1 O status quaestionis da *DEI VERBUM*

Nem tudo foi resolvido pela *DV* e esta deixou problemas não resolvidos, precisamente porque os tempos ainda não estavam maduros para sua resolução definitiva. Seguiram-se contínuos debates nas diversas áreas. Aqui se ressaltam apenas as seguintes:

8.1.1 A complexa relação entre Escritura e Tradição

Preliminarmente, a autoridade da Bíblia vem porque é Palavra de Deus inspirada (2Tm 3,16-17; cf. *DV* 9), inspirada pelo Espírito Santo, tem a Deus como autor e, como tal, foi entregue à Igreja (*DV* 11) e escrita de forma humana por autores humanos (*DV* 12). A *DV* afirma a inspiração bíblica inteiramente, mas sem resolver definitivamente como ela opera ou como melhor explaná-la em detalhe. São “verdades para o propósito de nossa salvação” (*DV* 11). O Cardeal Bea afirmava que a Constituição garante absolutamente a transmissão fiel da revelação de Deus, mas não uma noção limitada de inerrância como a oposição entre verdade científica ou histórica e verdade religiosa³⁵.

A tradição, por sua vez, é o processo de levar adiante a verdade e o seu conteúdo. Alonso-Shökel a descrevia dinamicamente como a nave em que navega a Palavra de Deus³⁶. Cardeal Bea explica tal conceito: “O desenvolvimento da tradição consiste em uma sempre crescente compreensão de seu objeto, em sua inteireza”³⁷. Pode-se afirmar que a Tradição diz respeito a toda a Igreja e abraça as práticas vitais da comunidade de fé (cf. p. ex., 1Cor 11,23-26 sobre a Eucaristia e 15,3-11 sobre a ressurreição de Jesus).

A Escritura e a Tradição são duas formas de transmissão da mesma fonte. “A Igreja atinge a certeza sobre todas as coisas reveladas não só da Escritura” (*DV*

34 JOÃO PAULO II; *Carta pastoral Tertio Millennio Adveniente*. São Paulo: Loyola, 1994. n. 18-20.36.

35 BEA, Augustin. *The Word of God and Mankind*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1967 apud WHITER-UP, 1986, p. 93.

36 Exposição oral na disciplina *Ispirazione ed ermeneutica*, *Pontificio Istituto Biblico*, 1989.

37 BEA, *Op. cit.*, p. 143; cf. *DV* 8).

9), mas através de um contato direto como evento originário da revelação que tem através do texto bíblico e mediante a tradição. A Escritura seria estéril sem a tradição e esta desorientada sem a Escritura³⁸.

O próprio Cânon vem definido pela Tradição. Escritura e Tradição informam continuamente uma à outra. A Tradição não está acima da Palavra, mas a serve. O Magistério da Igreja e o Espírito Santo relacionam-se com ambas. O papel exclusivo do Magistério é assegurar a interpretação autêntica da Palavra de Deus. Tradição, Sagrada Escritura e autoridade são tão ligadas e unidas que uma não se sustenta sem as outras (DV 10). Tais aparentes paradoxos vêm sumarizados em Whiterup: “O ofício de ensinar é simultaneamente o servo da Palavra e seu autêntico intérprete; a inteira Igreja determina o desenvolvimento da tradição, mas é subordinada à autoridade ensinante”³⁹.

8.1.2 O método histórico-crítico e outros métodos

Estamos já longe do período de maiores suspeitas, mas, com a DV, tal método deve ser colocado em seu contexto. Em obra coletiva, com a participação do Cardeal Ratzinger - então Presidente da Congregação da Doutrina da Fé -, De la Potterie - seu assessor predileto e curador do inteiro volume -, e outros nomes, chama-se a atenção ao que se designou “positivismo histórico” ainda em 1991⁴⁰, adverte-se dos riscos deste método e chama-se ao método teológico. De la Potterie, em texto aberto e sóbrio, chamava a atenção à questão hermenêutica e à relação dos métodos históricos com a teologia⁴¹. O título do texto de Ratzinger - “L’interpretazione biblica in conflitto: problemi del fondamento ed orientamento dell’esegesi contemporanea” - já revelava sua preocupação⁴². Chamando ao questionamento os pressupostos filosóficos que acompanharam o exercício do método-histórico crítico e a necessidade da fé, após 25 anos da DV, Ratzinger faz “gelar” muitos exegetas, até que o Documento da Pontifícia Comissão Bíblica - A interpretação da Bíblia na Igreja - apenas 3 anos depois resulta em grande alívio e satisfação dos biblistas referindo que o método histórico-crítico permanece indispensável (§I.A.1). Vinham acolhidos os diversos métodos com seus alcances e limites. Apenas o “fundamentalismo” foi rejeitado globalmente. Outros documentos, como o importante “O povo judeu e as suas sagradas escrituras na Bíblia cristã” de 2001, responderam ao encorajamento da DV à dimensão inter-religiosa dos estudos bíblicos (DV 25; NA 4). Decididamente a Exortação pós-sinodal *Verbum Domini* reconheceu os benefícios da exegese histórico-crítica e de outros métodos de análise do texto mais recentes (cf. VD 32)

38 FERRATI, 2005, p. 234.

39 WHITERUP, *Op. cit.*, p. 291.

1.2 A REVIRAVOLTA CRISTOCÊNTRICA DA *DEI VERBUM*

O caráter mais peculiar da Constituição – que é a contribuição original que esta oferece à reflexão sobre a divina revelação – é constituído pela sua impositação cristológica: “Em Cristo encontra cumprimento toda inteira a revelação do sumo Deus” (*DV 7*). A recuperação da abordagem cristocêntrica da *Dei Verbum* resultou extremamente fecundo para a teologia fundamental e para todos os âmbitos do saber da fé⁴⁰. Assim, a divina revelação vem apresentada em modo dinâmico, personalista e histórico.

1.3 REVELAÇÃO E HISTÓRIA

Ter “restaurado em toda a sua força o realismo funcional, e existência, histórico e cósmico da salvação cristã, assim como a apresenta a Bíblia”⁴⁰, constitui um ganho precioso a respeito da *Dei Filius* do Vaticano I. A história constitui a mediação fundamental da auto comunicação divina e, pois, requerem-se os métodos históricos para a interpretação dos textos sagrados (cf. *DV 12 et seq.*). Mas objeto último da salvação e da revelação não é a história e não se pode deixar de esperar livres e imprevisíveis “incurções da transcendência”. O pensamento cristão não pode fechar-se na história, nem numa “teologia da história”. Não se pode abusar da oposição entre a concepção ontológica grega e a concepção puramente funcional hebraica, esquecendo-se da relação entre ambas⁴¹. Há uma continuidade entre revelação histórica e revelação cósmica, amplamente expressa no Novo Testamento, pois “Deus cria e conserva todas as coisas por meio do Verbo (Jo 1,3) e oferece aos homens nas coisas criadas a seu perene testemunho de si” [cf. Rm 1,19 *et seq.*] (*DV 3*).

1.4 REVELAÇÃO E AÇÃO DO ESPÍRITO SANTO

A auto comunicação divina é tanto passada quanto atual: “Deus, o qual falou no passado, não cessa de falar com a esposa do Seu Filho dileto” (*DV 8*). Isto é possível graças à dimensão pneumatológica por parte do Vaticano II, superando o “cristomonismo” imperante na impositação teológica latina: “O Espírito Santo, por meio do qual a viva voz do Evangelho ressoa na Igreja, e por meio desta, no mundo, introduz os fiéis em toda a verdade” (*DV 8*).

40 De LUBAC, *Rivelazione*, p. 20.46

1.5 REVELAÇÃO E IGREJA

Na concepção da *DV* também a eclesiologia é cristologicamente “normada”. Preparada e prefigurada na história dos últimos tempos, a Igreja foi estabelecida nos últimos tempos quando Deus falou por meio do Filho (*DV* 4). A relação entre o Deus Trindade e a Igreja vem descrita como um permanente colóquio do caráter sponsal entre o Cristo e a esposa entra a partir do segundo esquema de 1964: “A esposa do Verbo encarnado, a Igreja, instruída pelo Espírito Santo preocupa-se em alcançar uma inteligência sempre mais profunda das sagradas Escrituras, para poder nutrir continuamente os seus filhos com as divinas palavras” (*DV* 23). A Igreja tem o compromisso de transmitir a revelação (*DV* 7-10; 12; 21-26).

1.6 A *DEI VERBUM* E O VATICANO II

Como vimos, a *DV* teve uma função de “fermento” sobre a reflexão conciliar no seu conjunto, o que vem ressaltado por Alonso-Schökel². Diversos comentários consideram a *DV* o documento mais expressivo de todo o Concílio².

A revelação como auto comunicação de Deus (p. ex., *SC* 7; *AG* 12; *GS* 19; *LG* 48) e a transmissão da Revelação confiada à Igreja (p. ex., *LG* 15; 48; 50; *CD* 6; 12 *et seq.*; *PO* 4) são destaques no Vaticano II, o que vem complementado nos demais documentos, como exemplificado acima.

A dimensão antropológica é outro tema retomado por diversos documentos conciliares. O Concílio conjuga o mistério de Deus com o mistério do homem: “Cristo resplende a nós a profunda verdade seja de Deus que da salvação dos homens” (*DV* 2), o que vem precisado na afirmação que “a auto comunicação” do mistério divino ao *partner* humano desvela junto também o mistério do homem (*AG* 11; *GS* 10; 22; 41). A Constituição *Gaudium et Spes* abre-se com o reconhecimento de uma correlação entre a revelação divina e a experiência humana e afirma que “na luz desta revelação encontram junta a sua razão última seja a sublime vocação seja a profunda miséria que os homens experimentam” (*GS* 13). *Ad Gentes* afirma que a auto revelação de Deus em Cristo está em correlação com a condição humana e suas esperanças (*AG* 8).

1.7 ALGUNS DESENVOLVIMENTOS PASTORAIS E O ECUMENISMO DA *DEI VERBUM*

Em liturgia, o influxo inspirador da *Dei Verbum* sobre a constituição

Sacrossanctum concilium é seguramente decisivo, embora esse documento fosse publicado no início do Concílio (4 de dezembro de 1963) quando a *DV* não estava promulgada e o seu primeiro esquema tinha entrado em crise. Para a reforma, o progresso e a adaptação da liturgia reconhece-se que é necessário venha favorecido o conhecimento da Sagrada Escritura (*SC* 24) e uma maior abundância das leituras (*SC* 35).

Não é um exagero definir como um “sinal dos tempos” a contribuição da *DV* ao caminho ecumênico. O reconhecimento do longo caminho de pesquisa bíblica católica e protestante foi motivo de satisfação. Também foi motivo de contentamento o fato que a *DV* encorajou uma mais ampla familiaridade com a palavra de Deus em cada campo da vida da Igreja. A *DV* pergunta mais em relação às coisas: “Em que relação estão, como se integram e se iluminam reciprocamente, por qual via se unificam?”. Em 1969 foi criada a *World Catholic Federation for Biblical Apostolate* um acordo histórico com a *United Bible Societies*, de fisionomia sobretudo protestante, acordo precisado e confirmado em 1987, depois de anos de preparação. Seguiram-se diversas iniciativas e conferências mundiais, sobre diversos temas, como hermenêutica, autoridade da Bíblia e significado do Antigo Testamento em relação ao Novo. Nota-se que as indicações do Cap. III (*DV* 13) sobre o problema interpretativo foram decididamente superadas e retomadas pelo documento *A interpretação da Bíblia na Igreja* da PCB. O ecumenismo lançado na *DV*, porém, predispõe a uma comunidade hermenêutica universal, que “valoriza harmonicamente a diversidade, mas também supera e vence as parcialidades facciosas e sectarismos, para que o intérprete humano se torne mais adequado à transcendente riqueza da palavra de Deus e da sua verdade”⁴¹.

1.8 UM PROBLEMA ABERTO: REVELAÇÃO, DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E CULTURAS

A *DV* não se ocupou diretamente da relação revelação-religiões não cristãs nem do seu valor salvífico, mas forneceu importantes elementos a este respeito à reflexão teológica⁴¹. O Vaticano II, porém, afirma que nas tradições religiosas não cristãs existem “coisas verdadeiras e boas” (*OT* 16), “coisas preciosas religiosas e humanas” (*GS* 92), “germes de contemplação” (*AG* 18), “elementos de verdade e de graça” (*AG* 9), “sementes do Verbo” (*AG* 11; 15), “raios daquela verdade que ilumina todos os povos” (*NA* 2 *et seq.*, *AG* 11). Mais analiticamente, podem encontrar-se não poucos passos conciliares que referem mais ou menos explicitamente este tema.

A falta do tratamento explícito da *DV* do tema das religiões não cristãs em

41 SARTORI, L. La Biblia nel Cammino ecumênico. In: SEGALLA, G. (Ed.). Cento anni di studi biblici (1893-1993). L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Convegno di studio: Padova, 17-18 febbraio, 1994. Studia Patavina, v. 41, p. 1-186, 1994.

relação à revelação deixou alguns nós problemáticos, como por exemplo, a pretensa universalidade salvífica do cristianismo com as particularidades históricas da revelação cristã. São argumentos que pressupõem a definição da “diferença” entre a revelação na Igreja e a manifestação da experiência religiosa universal². Pode-se pensar numa ulterior clarificação sobre a relação entre Jesus Cristo “mediador e plenitude de toda a revelação” (DV 2) e a assim chamada “revelação cósmica”. As diferentes concepções são retomadas pela Comissão Teológica Internacional e revelam-se um ponto de diálogo, de conflitos e intervenções do Vaticano².

O tema das culturas também não foi tomado em consideração na DV, mas aparece na GS cujo texto mais significativo está no n. 58, que assinala as relações entre salvação e culturas, além de noutros documentos pontualmente (p. ex., LG 17; AG 11;15). Embora a categoria “cultura” seja central no Vaticano II, o que se pode notar é que o caminho das relações entre religiões e culturas traçado pelo Concílio ainda permaneceu quase inteiramente por percorrer, mesmo se na história milenar da Igreja não faltaram precedentes significativos, como nos Padres.

Siglas

AAS: *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*. Roma: Typis Polyglotis Vaticanis
AG: *Ad gentes divinitus*, decreto sobre a atividade missionária da Igreja, 7 de dezembro de 1965.

CD: *Christus Dominus*, decreto sobre o ofício pastoral dos bispos na Igreja, 28 de outubro de 1965.

EB: ENCHIRIDION BIBLICUM. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue. 3.ed. Bologna: EDB, 2004.

LG: *Lumen Gentium*, constituição dogmática sobre a Igreja, 21 de novembro de 1964.

NA: *Nostra aetate*, declaração sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs, 28 de outubro de 1965.

OT: *Optatam totius*, decreto sobre a formação sacerdotal, 28 de outubro de 1965.

PCB: Pontifícia Comissão Bíblica

SC: *Sacrosanctum Concilium*, constituição sobre a sagrada liturgia, 4 de dezembro de 1963.

Referências

ACTA APOSTOLICAE SEDIS, v. 45, p. 792, 1962.

ALBERIGO, G.; MELLONI, A. (Eds.). *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e*

problemi della preparazione conciliare. Genova: Marietti, 1993. p. 273-343.

BEA, Augustin. *The Word of God and Mankind*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1967.
ALONSO SCHÖKEL. (Dir.). *Comentarios a la consitución Dei Verbum sobre la fina revelación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.

BERTULETTI, A.; SEQUERI, P. La rivelazione como “principio” della ragione teologica. In: FACOLTA TEOLOGICA DELL’ITALIA SETTENTRIONALE. *La teologia italiana oggi*. Brescia: La Scuola; Morcelliana, 1979. p. 149-193.

BIANCHI, Enzo. The Centrality of the Word of God. In: ALBERIGO, Giuseppe; JOSSA, Jean Pierre; KOMONCHAC, Joseph A. (Ed.). *The Reception of Vatican II*. Washington: Catholic University Press, 1987.

BURIGANA, R. *Introduzione [Storica]*. In: PACOMIO, L.; BURIGANA, R., *Dei Verbum: Per il 40º anniversario del Concilio Vaticano II*. Piemme: Casale Monferrato, 2001, p. 9-57.

CATHOLIC CHURCH. COMMISSIO CENTRALIS PRAEPARATORIA CONCILII VATICANI II . *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, v. 4, n. 1/1, p. 1-119, 7 aprile 1960.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. *Enchiridion CEI: Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa italiana (1996-2000)* Bologna: Dehoniane, 2002. v. 6.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as religiões*. São Paulo: Loyola, 1997.

CULLMANN, Oscar. La place de la Bible au Concile. *Foi et vie*, 1964, v. 63, p. 257.

DHAVAMONY, M., Religione e rivelazioni. In: FISICHELLA, R. (Ed.). *Gesù Rivelatore: Teologia fondamentale*. Casale Monferrato: Piemme, 1988. p. 71-84.

DUPUIS, Jacques. Vie divine di salvezza o espressioni dell’uomo religioso? In: VV. AA. *Cristianesimo e religioni*. Milano: Glossa, 1992.

ENCHIRIDION BIBLICUM. *DOCUMENTI DELLA CHIESA SULLA SACRA SCRITTURA*. EDIZIONE BILINGUE. 3.ED. BOLOGNA: EDB, 2004.

FERRATI, Pier Luigi. *La Dei Verbum*. Queriniana: Brescia, 2005.

FISICHELLA, R. (Ed.). *Gesù Rivelatore: Teologia fontamentale*. Casale Monferrato: Piemme, 1988.

_____. (Ed.). *Il Concilio Vaticano II: Ricezione e attualità ala luce del Giubileo*. Cinisello Balsamo (Mi): San Paolo, 2000.

GRELOT, Pierre. La Constitution sur la Révélation. I. La préparation d'un schema conciliaire. Études, v. 1, p. 99, 1996.

JOÃO PAULO II. Carta pastoral *Tertio Millennio Adveniente*. São Paulo: Loyola, 1994.

LATOURELLE, René. (Ed.). *Vaticano II: Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*. 2 v. Assisi: Cittadela, 1987.

LOTZ, J. B., Rivelazione, religioni ed esperienza religiosa. In: LATOURELLE, René. (Ed.). *Vaticano II: Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*. 2 v. Assisi: Cittadela, 1987. p. 1197-1216.

De LUBAC, Henri. *La Rivelazione divina e il senso dell'uomo: commento alle costituzioni conciliari Dei Verbum e Gaudium et Spes*. Jaca Book: Milano, 1975.

MARTINA, Giacomo. A novant'anni dalla fondazione del Pontificio Istituto Biblico. In: *Arquívum Historiae Pontificiae*, n. 37, p. 129-160, 1999.

MENOZZI, D. L'Anticoncilio (1966-1984). In: ALBERIGO, G.; JOSSUA, J. *Il Vaticano II e la Chiesa*. Brescia: Paideia, 1985. p. 433-464.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. (Ed.). *Cent'anni di esegesi, II: Il Nuovo Testamento*. L'École Biblique di Gerusalemme. EDB: Bologna, 1992. v. 2.

O'COLLINS, Gerald. *Il Ricupero della teologia fondamentale: i tre stili della teologia contemporânea*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1996.

PACOMIO, L.; BURIGANA, R. *Dei Verbum: Per il 40º anniversario del Concilio Vaticano II*. Piemme: Casale Monferrato, 2001, p. 9-57.

PASTOR, Federico. Escritura y teología. In: ALONSO SCHÖKEL. (Dir.). *Comentarios a la consitución Dei Verbum sobre la fina revelación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012. p. 725-751.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994.

POTTERIE, Ignace de la. et al. *L'esegesi Cristiana oggi*. Casale Monferrato: Piemme, 1991.

RATZINGER, Joseph. L'interpretazione biblica in conflitto: problem ed orientamento dell'esegesi contemporanea. In: POTTERIE, Ignace de la. et al. *L'esegesi Cristiana oggi*. Casale Monferrato: Piemme, 1991. P. 93-127.

_____. *Theological Highlights of Vatican II*. Mahwah: Paulist Press, 1966.

RUIZ, Gregorio. Historia de la Const. "Dei Verbum". In ALONSO SCHÖKEL. (Dir.).

Comentarios a la consitución Dei Verbum sobre la fina revelación. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012. p. 3-99.

SARTORI, L. La Biblia nel Cammino ecumênico. In: SEGALLA, G. (Ed.). *Cento anni di studi biblici (1893-1993)*. L'intepretazione della Bibbia nella Chiesa. Convegno di studio: Padova, 17-18 febbraio, 1994. *Studia Patavina*, v. 41, p. 1-186, 1994.

THURIEN, M. Un acte oecuménique du concilie: le vote de Constitution dogmatique sur la révélation. *Verbum caro*, v. 19, p. 6, 1965

VANHOYE, A. La Parola di Dio nella vita della Chiesa. La ricezione della Dei Verbum. In: FISICHELLA, Rino. (Ed.). *Il Concilio Vaticano II: Ricezione e attualità ala luce del Giubileo*. Cinisello Balsamo (Mi): San Paolo, 2000.

WITHERUP, Ronald. D. *Scripture: Dei Verbum*. Mahwah: Paulist Press, 1986.

VV. AA., *Cristianesimo e religioni*. Milano: Glossa, 1992.

Uma hermenêutica de Jo 20, 24-29: ver para crer ou crer para ver?

Antonio Francisco Jacaúna Neto¹

Resumo: *O ser humano na história foi e vai percebendo que Deus se revela de várias maneiras. Esta manifestação se dá normalmente por meio de sinais. Nota-se hoje em dia, uma tendência religiosa de buscá-los sem uma preocupação com o compromisso eclesial. Uma leitura de Jo 20,24ss pode trazer a atualidade dos “Tomés” que aspiram a experiência com o Ressuscitado, mas não comprometem-se ainda com a comunidade reunida, dizendo querer encontrá-Lo, fazendo exigências empíricas, e talvez queiram justificar uma vivência religiosa desconectada da caminhada coletiva. A hermenêutica do texto dá luzes para afirmar que só se é possível ver o que de antemão acredita-se ser possível ver. E se hoje ainda há “Tomés” no nosso meio, é dever da comunidade que já fez a experiência com o Ressuscitado, caminhar junto com o que ainda não fez, até que este, no meio da comunidade, possa fazer a sua profissão de fé no Senhor e Deus de sua vida.*

Palavras-chave: *Espiritualidade e necessidades empíricas; Fé e compromisso eclesial.*

Introdução

O ser humano, em sua história, foi e vai percebendo que Deus se revela, ou se autocomunica de várias maneiras. Esta manifestação se dá normalmente por meio de sinais não muito claros a todos. Faz-se necessário uma atualização constante do significado desses sinais mediadores e envoltos de mistérios. A compreensão da manifestação divina se dá via sinais, como é o caso da Encarnação do Verbo (Jo 1,14). Verbo, que após sua morte ainda se revela aos seus seguidores. Como só é possível compreendê-la pela da linguagem humana, é mister explicitar a significação de algumas destas manifestações, como é o caso da perícopa em Jo 20, 24-29 e o que esta tem a dizer ao ser humano do século XXI.

Com a morte e ressurreição de Jesus, denominado pelos seus discípulos como o Filho de Deus – o Verbo encarnado (Jo 1, 14), surge um novo modo de experienciar a revelação de Deus: a partir da fé, acontecem as aparições do Ressuscitado. Falar da morte e Paixão de Jesus Cristo é fácil, pois todos podem imaginá-la a partir do no-

¹ Mestre em Teologia. Professor na FATEO – Faculdade de Teologia da Arquidiocese de Brasília. Email: antoniojacauna@gmail.com

tório e público; foi possível ver, tocar, escutar... Já a ressurreição, não! Ninguém sabe com precisão que coisa é a ressurreição. Por mais que se fale, há sempre algo “manco”. Por isso se faz tão importante, também, o anúncio dos testemunhos dessa realidade. Nos primeiros relatos, os seguidores de Jesus não apresentavam a sua ressurreição como um mero e simples reavivamento de cadáver, mas como uma realidade que se fazia presente em seu meio [dos discípulos] e ao mesmo tempo havia sido elevado, assumido na glória de Deus². Isso indica que os primeiros cristãos pensavam a ressurreição de Cristo como algo glorioso; Jesus haveria antecipado a transformação final, universal e gloriosa, esperada desde a literatura apocalíptica (cf Dn 12,1-4)³.

Nos relatos bíblicos, percebe-se que a iniciativa é sempre de Jesus, que intervém junto aos seus. Estes o reconhecem, quem lhes aparece é o mesmo homem que mudou suas vidas, que seu corpo é o do crucificado, porém há uma transformação nele⁴. Por isso, um de seus seguidores é posto como protótipo de crente.

1. O Ressuscitado é o Crucificado

Em Jo 20, há o relato da experiência de Maria de Magdala, de Pedro e o Discípulo Amado, da comunidade reunida com e sem a presença de Tomé (20,19-23). Este penúltimo mostra que a comunidade faz a experiência do Ressuscitado, recebeu a Paz, foi enviada à missão e recebeu o Espírito Santo, que lhe deu o poder misericordioso de reconciliar os pecadores. Tomé - Dídimo é um dos Doze⁵, não estava no seio da comunidade quando isso aconteceu. Ele não estava encontrando-se como membro dessa comunidade, portanto não fora atingido pela experiência desses discípulos e nem se deixou atingir pelo anúncio que lhe fora feito; parecia estar descrente com todos e com tudo. É como se houvesse perdido a motivação

2 Fl 2,6-11 e Tm 3,16 contrapondo 2 Mc 7 sobre o reavivamento de cadáver.

3 “Alguns escritores defenderam um substancial grau de continuidade entre fé pré-pascal e pós-pascal dos discípulos. Esta hipótese sustenta que os discípulos passaram pela crise do calvário, orando e refletindo, e chegaram à conclusão de que Jesus tinha razão no tocante a Deus e que agora devia estar vivo com seu Pai. Para chegar a sua fé na ressurreição, os discípulos foram substancialmente ajudados pelas crenças gerais dos judeus sobre a reabilitação divina da vida dos profetas escatológicos, e talvez por ensinamentos específicos que Jesus havia ministrado sobre sua reabilitação depois da morte. Desta maneira, alguns sustentaram que as aparições do Senhor ressuscitado e a descoberta do túmulo vazio não eram de modo algum necessárias para suscitar a fé pascal dos discípulos” (Verbete: Ressurreição. LATOURELLE, 1970, p. 662). Diante desta afirmação fica uma pergunta: se o túmulo vazio e as aparições do Ressuscitado não eram necessárias, por que os evangelistas as frisam? Particularmente creio que ambas narrações sejam profundamente necessárias, pois os evangelistas partem delas para mostrarem a mudança de crença dos discípulos: de incrédulos à crentes, de medrosos à ousados! “Il mistero pasquale è il DNA della vita spirituale” (ORSATTI, 1999, p. 226).

4 As aparições são “relatos da experiência religiosa de determinadas pessoas que a vivem tão intensamente e de forma original- devido as suas características pessoais- que chegam a produzir manifestações em seu ser” (MURAD, 1995, p. 10).

5 Nota-se que a falta de Judas não faz com que o evangelista diga que o grupo é de ‘onze’, isto porque o número DOZE possui um significado forte para o evangelista, de modo que é este significado que se é preservado nesta perícopes. Quando diz “os discípulos” (Jo 20, 19.20.25.26), será que João designa exclusivamente o colégio apostólico? ou é como Lucas (24,33-36)? Ver também: LEON-DUFOUR, 1998, p. 165.

para continuar sua vida de discípulo - conforme levava nos últimos anos; é como se dissesse que se seu mestre havia morrido, não havia mais motivos para continuar aquele tipo de vida⁶.

Depois que Jesus “subiu ao Pai”, a comunidade passa a ser um lugar privilegiado para a manifestação da presença do Ressuscitado⁷. Se Tomé desejava experienciar o Ressuscitado fora da comunidade, ele não conseguiu o seu objetivo. Mas, por desejar, por ter essa esperança, retorna ao seu lugar⁸ e alcança o objetivo primeiro (v. 26-27).

As aparições (cap.20) entram como motivo para identificar o Ressuscitado com o Crucificado e para superar a incredulidade e qualquer dúvida. Este motivo adquire maior relevância para o autor que coloca sua configuração no *duvidoso* Tomé ou seja, o Ressuscitado é o mesmo que andou com os discípulos e foi crucificado. Questão que para Tomé não era plausível (20,25). Jesus torna-se, para Tomé, a plenitude da humanidade (Senhor) e a plenitude da divindade (Deus)⁹. Ele vê Jesus e opta por crer ao invés de tocar¹⁰! Vê uma coisa (a pessoa de Jesus) e crê noutra¹¹: a divindade de Jesus¹². Divindade que reporta a mesma divindade do Primeiro Testamento, o Deus da Aliança: as palavras que Tomé dirige a Jesus são a voz de um Povo que se origina na Aliança (cf. Êxodo 19-24), conforme fora confirmado pelos profetas (por exemplo, Os 2,25) e que é plenificada com/em Jesus Cristo (Lc 4,21). Povo que adere, que professa: “*Senhor, tu és o nosso Deus*” (Dt 5,27)¹³.

2. Visão litúrgica do texto

Procuraremos ver o quadro litúrgico da perícopes em questão (v. 24-29), e a

6 Estaria o evangelista querendo mostrar que Tomé já estava vivendo como aquele que ele julgava estar morto e, portanto, vive como que morto? Seria esta uma maneira de Tomé assumir sua pré-disposição de morrer com seu mestre (cf. 11,16)?

7 Pode ser que a segunda e a terceira geração dos seguidores de Cristo queriam ter certeza de que, ao optar pelo mesmo ‘caminho dos cristãos’, estariam optando pelo mesmo Jesus que morreria na cruz; desejavam uma certeza quase física, porém “após exaltação e subida ao Pai, a relação pessoal com Jesus não se dá através de uma fé arraigada em sua presença física, mas nesse novo modo de se fazer presente no meio da comunidade” (TUÑI, 1989, 146). Com essa exortação de Jesus (v. 29), João ressalta que o “crer sem ver”, não se refere a uma categoria inferior de fieis (KONINGS, 2000, p. 411).

8 “Com a perda da esperança, perde-se também o caminho de volta” (ALVES, 1985, p. 61).

9 “... es una confesión de carácter religioso y al mismo tiempo un grito de suplica. Señor tiene aquí el mismo valor que en el A. T. cuando se aplica a Dios [...] Idéntico valor tienen la invocación ‘Señor nuestro’ dirigida a Cristo por parte de la primitiva comunidad de lengua aramea, la designación de los primeros cristianos como ‘los que invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo y el reconocimiento de Cristo como Señor’ (WIKENHAUSER, 1972, p. 514).

10 Cf. KONINGS, 2000, p. 411.

11 Se compararmos Tomé com Nicodemos (cap 3) e com a Samaritana (cap. 4), veremos que Tomé viu e acreditou, superou qualquer desejo sensitivo e empírico, crendo plenamente em Jesus, o seu Senhor e Deus. Nicodemos e a Samaritana viram, ouviram e não conseguiram sair do sensitivo e empírico.

12 “Veia al hombre y confesaba a Dios a quien no veía a mi tocaba; pero arrancada ya la duda, por esto que veía creía aquello” (AGOSTINHO, 1957, p. 605). “João coloca em Tomé a certeza de que em Jesus não se separa a fé do Cristo ressuscitado com o Cristo terreno” (SCHNANCKENBURG, 1987, p. 95).

13 Cf. BROWN, 1979, p. 1366.

sua unicidade que é percebida na ligação da fala dos discípulos (v. 24) com Jesus (v. 29). Eles reuniam-se dominicalmente dentro de uma casa. Tem-se presente, portanto um sentido físico e um teológico: portas fechadas e Jesus aparece no meio, em um lugar familiar¹⁴. Os discípulos estavam com muito medo e fecharam-se enquanto grupo. Certamente temendo que a morte humilhante do mestre atingisse a todos. É neste contexto, que o *Shalom* é repetido por Jesus¹⁵, e também repassa a missão recebida do Pai, dá o Espírito Santo e chama-os a viverem a comum-unicidade através da reconciliação. Este prolongamento da missão, inclui *Paz* (= realidade celeste) *a vós* (= realidade terrestre); e isso não é possível realizar sem a presença do Espírito que lhes é dado. Nesse sentido, Jesus tanto repete o milagre da vida (Gn 2,7), quanto realiza expectativas do Povo de Israel (Ez 36,25-27)¹⁶.

Pode-se ver a confissão de Tomé como uma afirmação de que se trata de um contexto litúrgico. O autor mostra que os cristãos observavam o domingo como o dia do Senhor, devido a Ressurreição. Originalmente o sábado é que era observado, conforme o *Sabbath*, mas é notório que os primeiros cristãos faziam a partilha do pão no primeiro dia da semana.

O versículo 26 diz que oito dias depois¹⁷ de os discípulos terem conversado com Tomé e este manifestado a vontade de tocar nos Estigmas de Jesus, eles estavam novamente reunidos, certamente para uma reunião do mesmo estilo, mas não se diz onde. Nota-se que o quarto evangelho não faz menção à saída dos discípulos da cidade em que Jesus fora sepultado. Parece-nos tranquilo afirmar que João estaria pensando numa casa em Jerusalém¹⁸, que tanto os discípulos já conheciam, uma vez que foi nessa cidade que as manifestações do Ressuscitado teriam ocorrido.

É plausível que na época em que o este evangelho fora escrito, os seguidores de Jesus Cristo reuniam frequentemente, não no Templo, pois este fora destruído no ano 70 e nem nas sinagogas, pois eles haviam sido expulsos destas, mas certamente em casas de adeptos¹⁹. O evangelista fala do lugar como se ele fosse conhecido de todos, talvez

14 “Não acharam o que buscavam, mas acharam o que nem buscar, nem desejar, nem imaginar se atreviam” (VIEIRA, 1951, p.123).

15 Este desejar ‘A Paz’, aparece pelo menos em cinco casos no evangelho, referindo-se sempre a ‘Paz de/ em Jesus (14,27;16,33;20,19.21.26).

16 Cf. ORSATTI, 1999, p. 222: “A paz e a alegria contrastam com o medo mencionado no início do evangelho” (KONINGS, 2000, p. 406). É possível ver relação com Jz 6,23, onde o próprio Deus se manifesta, deseja a Paz e promete que isso não os matará.

17 O primeiro dia lembra o Dia do Senhor, conforme Gn 1, que pressupõe ser o domingo. Para João, o domingo tem um significado comparado a Ap 1,10, O Dia do Senhor. Pode-se dizer que a presença de Jesus no primeiro dia no meio dos discípulos tenha sido conforme uma reunião litúrgica. Os discípulos reunidos no Dia do Senhor. Assim sendo, isto prefiguraria a sua presença eucarística no meio da comunidade que se reúne no primeiro dia da semana para celebrar a ressurreição de Jesus (BROWN, 1979, p. 1318.)

18 João pressupõe a permanência constante dos discípulos em Jerusalém, o que é bem diferente em Marcos e Mateus, que indicam a Galiléia como local referente para a aparição do Ressuscitado. “Supone que los discípulos permanecieron en Jerusalén durante la semana en que se celebraba la Pascua/Azimos (cf. Dt 16,3), y que ahora están todos reunidos para emprender el viaje a Galilea (BROWN, 1979, p. 1340).

19 Interessante registrar que “a primeira experiência de aparição encontro de Jesus, se dá provavelmente em Jerusalém” e “João não diz que Jesus atravessa as portas dessas casas”. (LEON-DUFOUR, 1998, p. 166. Ver

por ser uma casa maior em que sempre se encontravam, no primeiro dia da semana para trazer presente a memória de Jesus Cristo.

3. Os Estigmas e a fé de Tomé

A experiência com o Ressuscitado que Tomé faz, se dá a partir da missão comunitária. Após receber o anúncio e manifestar seu desejo de fazer uma experiência com o que fora crucificado, oito dias depois, ele está na comunidade. A comunidade está reunida novamente, e Jesus é esperado. É como se eles tivessem certeza de que nessa reunião, no mesmo local da anterior que Jesus aparecera (v 19s), Ele apareceria novamente. E é no meio desta que o Ressuscitado aparece, e não somente a Tomé, mas à comunidade como um todo²⁰. Desta vez, Tomé já está no seu seio, indicando que agora se sente membro desta. E é nesta experiência que ele professa sua Fé. Ele vai dirigir-se a Jesus ressuscitado com os mesmos termos que o Povo de Israel dirigia a Deus, honrando os dois da mesma forma²¹ (honrando Jesus – o Filho, como se honra a Deus – o Pai).

O v. 28 mostra claramente a intenção teológica do evangelista. Se Tomé foi colocado como porta voz da dúvida apostólica²², o autor não deixa de evidenciar sua intenção teológica, ao frisar que as últimas palavras pronunciadas por um discípulo, no seu escrito, expressam toda a fé cristã. Interessante fazer uma comparação com o início do mesmo evangelho, pois o autor faz questão de registrar que a profissão de fé do início do evangelho (1,1), está também no final, na boca de Tomé (20,28). João cria uma inclusão no evangelho, mostrando que a declaração do início do evangelho é idêntica a do final²³.

Parece que o evangelista sempre mostra um Tomé meio ingênuo, pois tanto em Jo 11,16, quanto em 14, 5²⁴, sua postura é um tanto ascética; porém isto não parece ser pressuposto para entendermos sua ausência na reunião comunitária (cf. v

também: KONINGS, 2000, p. 46-49).

20 “Juan, al parecer, há destacado este contraste entre creencia e incredulidad haciendo a Tomás el representante de los incrédulos y presentándolo como ausente cuando Cristo se apareció a los discípulos, si bien esta ausencia parece ser una idea adicional, ya que en la perícopa, que, a mi juicio, se baseava en una forma de la tradición común, es decir los onze fieles estan presentes, sin ningumaa indication de que falte nadie” (DODD, 1978, p. 153).

21 O Próprio Jesus Cristo já havia dito dessa igual honra: Jo 5,23 e 8,28.

22 “Egli dimostra una miscela di fedeltà e di dubbio” (ORSATTI, 1999, p.223.)

23 “O termo Deus aplicado a Jesus, parece constituir uma inclusão com a primeira frase do prólogo” (KONINGS, 2000, P. 411). “La confessione di Tommaso è il culmine della cristologia del vangelo, perché riconosce il Gesu crocifisso e esaltato, come ‘Signore e Dio. Tambien in 1,49; 4,42; 6,69; 9,37-38; 11,27; 16,30” (DODD, 1978, p. 159).

24 “La elección de Tomás para personificar la duda concuerda com la imagen que de él se ofrece en 11,16 y 14,5, que no nos atreveríamos a considerar enteramente producto de la habilidad del autor” (BROWN, 1979, p. 1349).

24)²⁵. Ele manifestou aos discípulos a vontade de ver²⁶ seu mestre. Queria comprovar que o Ressuscitado de fato não era um fantasma, uma alucinação. Apenas solicita ter a mesma experiência que os demais discípulos; exigindo algo empírico, “tocar nos Estigmas”, contudo este aspecto sensitivo deixa de ser primordial, quando acontece o grande encontro desejado.

O evangelista diz que Tomé havia feito três afirmações: “ver, meter o dedo e tocar com as mãos”, os Estigmas de Jesus Cristo. Quer uma “documentação direta”, e Jesus aparece oito dias depois, convidando-o a superar sua limitação, respondendo aos seus três desejos. Dirigindo-se a Tomé, com as mesmas palavras que havia dito, Jesus mostra conhecer aquilo que estava no coração de seu discípulo, “conhece aquilo que o discípulo deseja fazer, não para que o toque realmente, porém com o intuito de convidá-lo a uma opção mais profunda”²⁷.

E quando o próprio Jesus o convida a efetivar este querer empírico, Tomé faz a mais bela profissão de fé. Mostra que o “ver e tocar” mais importante, não é o relativo ao nível empírico; este ficou secundário²⁸. Pois aquele que queria tocar no Ressuscitado fora tocado por Ele primeiro. O tocar físico foi transformado em um contato espiritual, contado de fé onde se verificou o encontro com o Homem Jesus e o próprio encontro com Deus²⁹.

Jesus sabia o que Tomé havia dito na sua ausência (v. 25), não porque isto era próprio do Ressuscitado, mas certamente porque lhe é próprio conhecer os desejos mais profundos dos corações humanos. Por isso Jesus propicia a realização desse desiderato, a fim de que Tomé se mostre crente ao invés de incrédulo: Tomé, apesar de suas inclinações e limites pessoais, também é capaz de chegar a uma fé efetiva³⁰. Note que o evangelho não fica argumentando acerca dos porquês Tomé não ter crido anteriormente, mas mostra que ele estava muito firme na sua incredulidade e por isto, urgia que cresse³¹.

Muito se discutiu se Tomé haveria tocado ou não nos Estigmas de Jesus Cris-

25 Na tradição apócrifa, Tomé aparece como destinatário de revelações. Conversando com Jesus ele diz “- Mi boca no es capaz de expresar a que eres semejante, e Jesus alaba a Tomás: - Los otros discípulos le decían no creeré nunca” (BROWN, 1979, p. 1339).

26 No Primeiro Testamento, o Povo via Deus através das Teofanias. O ‘ver real e físico’ era algo negado às pessoas humanas. No Novo Testamento também possui esta idéia, inclusive em Jo 12,45. A tradição rabinica afirma a impossibilidade da visão imediata de Deus na terra e elogia: “O prosélito vale mais para Deus do que todos os israelitas que estavam presentes no Sinai. Pois estes, se não tivessem testemunhado: trovão, chamas, luz, o temor da montanha e o som da trombeta, não teriam aceito as normas de Deus. Há alguém que seja mais que tal homem” (Rabi Simeão bem Lakish, in: KONINGS, 2000, p. 412).

27 LEON-DUFOUR, 1996, p. 77.

28 “Ver para crer tem valor apenas relativo e provisório” (KONINGS, 2000, p. 411).

29 Cf. ORSATTI, 1999, p. 224.

30 BROWN, 1979, p. 1348.

31 “Wenz rechaza la implicación de que el acto de ver y tocar no forme parte de la fe de Tomás” (BROWN, 1979, p. 134).

to³². O evangelista frisa que Tomé queria tocar o Ressuscitado, mas não diz que ele o tocou, por isto, é possível dizer que Tomé não teria tocado no Ressuscitado e sim o inverso. Porque diante da experiência existencial, de estar junto com aquele que transformou seu ser, cai por terra “o ver e tocar” sensitivo³³. O apalpar seria uma exigência àquilo que para ele, na época, poderia corresponder ao que imaginava acerca da ressurreição dos corpos ‘supondo uma continuidade sensível entre os dois mundos, sem que se negasse a necessidade de uma transformação gloriosa’³⁴. O evangelista dá evidência para se concluir que houve uma relação pessoal de Tomé com o Ressuscitado, onde não houve mais necessidades de provas e/ou certezas empíricas.

Para satisfazer apenas ao querer empírico (manifestado no primeiro momento – v. 25), bastaria que, na sua profissão de fé, Tomé dissesse que o Ressuscitado era o seu mestre, o seu Senhor. Todavia, ele vai além. O autor quis colocar na boca do discípulo a confirmação do objetivo de sua obra: mostrar que Jesus Cristo é Filho de Deus, e portanto, é o seu Deus: “*como iluminado por luz misteriosa, reconhece en Jesús resucitado a su Señor celestial ya su Dios*”³⁵. O evangelista está mostrando que Jesus é ‘Senhor’, portanto a partir de sua humanidade: é o homem acabado que respondendo até o final à sua consagração pelo Espírito, realizou em si a plena potencialidade do homem. Tomé reconhece em Jesus o caminho para o Pai, que é o Deus de Jesus e dos Discípulos; é o caminho da semelhança que chega à igualdade na condição divina, segundo o Projeto inicial.

Provavelmente o evangelista não quis constituir uma afirmação dogmática, na profissão de fé de Tomé, mas narrar um contexto litúrgico e cultural³⁶. O fruto de um desejo empírico transformado em experiência existencial. Seu ver é, portanto, “um ver capaz de penetrar em profundidade, não obstante, na sua experiência de Fé, existe ainda um elemento supérfluo, deve-se operar ainda uma purificação”³⁷, é preciso desapegar-se do desejo de ver empírico, ir de um ‘ver’ sensitivo, para uma experiência profunda, complexa e existencial.

O autor do quarto evangelho não é o único a registrar a atribuição desse dois títulos (Senhor e Deus) a uma só pessoa. O título “Senhor e Deus”³⁸, também

32 Cf. LEON-DUFOUR, 1996, p. 237.

33 “Vedere e toccare il Risorto, semmai è possibile, non può produrre l’effetto della fede che è primariamente dono di Dio e solo in seconda istanza risposta dell’uomo [...]. Vedere è aderire e non verificare, sperimentare la presenza di una persona e non svolgere delle funzione sensitive, attingere alla fonte della vita e non toccare una reliquia” (ORSATTI, 1999, p. 226)

34 LEON-DUFOUR, 1996, p. 176.

35 WIKENHAUSER. 1972, p. 513 (o itálico é nosso). Em Jo 20,17, o próprio Jesus chama o Pai de Deus e em seguida (v. 28) a profissão de fé de Tomé: “é il passo evangelico più evidente, in cui Gesù è chiamato Dio” (ORSATTI, 1999, p. 224).

36 Cf. BROWN, 1979, p. 1366.

37 FABRIS, 1992, p. 188.

38 A expressão combina um vocativo e uma proclamação de fé. SENHOR: refere-se a Jesus de Nazaré,

se encontra na invocação do Sl 35,23 e Ap 4,11. Registra-se a mesma linguagem sagrada no Helenismo, por exemplo, uma inscrição de Fayum (Egipto), no ano 24 a.C., registrando um templo dedicado ao Deus e Senhor Soconopeo³⁹. A combinação dos termos “Senhor” e “Deus” já era algo assumido pelo imperador Domiciano (81-96 d. C), que era certamente o imperador reinante, quando o quarto evangelho foi escrito. Todavia, este fato não deve ter sido a fonte inspiradora de João; pois os títulos que ele usa para referir-se a Jesus, em todo o seu evangelho, são influenciados pela tradição bíblica⁴⁰.

4. A Missão de quem fez a experiência com o Ressuscitado

Ao referir-se a esta missão, pode-se que o primeiro pensamento seja referente ao “perdoar pecados” (v. 21-23). E isto é verdade, mas a missão vai além. Há uma outra missão implícita na perícopa aqui analisada. Se a dividirmos em duas partes (v. 24-25 e 26-29), percebe-se que a comunidade teve uma missão importante entre o anunciar a Tomé acerca do Ressuscitado e propiciar que ele também pudesse fazer a mesma experiência. Sublinha-se que entre a manifestação do querer de Tomé (v. 25b) e a sua efetivação, tem-se um espaço de uma semana⁴¹, e esse período propicia fazer alusão à missão da comunidade⁴².

Num primeiro momento, então, poder-se-ia pensar que a missão da comunidade fora efetivada quando esta anuncia a Tomé que Jesus está vivo, conforme concretização do mandato do próprio Senhor (v. 21 e 25). Todavia, a missão da comunidade não se restringe em testemunhar a experiência com o Ressuscitado às pessoas. É mister sustentar às pessoas que querem fazer a mesma experiência, até que ocorra o que elas desejam e buscam. A experiência sofrida de Tomé não lhe permite andar por si só. É a comunidade quem o carrega, sustenta-o na fé até o momento em que

seu aspecto humano e histórico e DEUS: é uma valorização teológica de sua pessoa, é um ser divino. É Jesus e é Divino. Esta combinação também pode ser um título cultural. Segundo o Concílio de Constantinopla (553), estas palavras (Senhor e Deus) se referem a Jesus e não eram simplesmente uma exclamação em honra ao Pai (Cf. BROWN, 1979, p. 1340).

39 Cf. WIKENHAUSER, 1972, p. 514.

40 “... los investigadores están de acuerdo en que la fuente de estos títulos es, en el caso de Juan, puramente bíblica. En efecto, aquí se combinan los términos usados en los LXX para traducir YHWH (= Kyrios) e Elohim (= Theos)[...] Lo más próximo que encontramos a la fórmula joánica es Sal 35,23; ‘Dios mio y Señó mío’ (BROWN, 1979, p. 1365); “ A crítica já não admite a hipótese de que o grito [confissão de Tomé] derive, mesmo polemicamente, da aclamação “Dominus et Deus noster!” exigido pelo imperador Domiciano (81-96 d.C. Os títulos dados a Jesus, em João, provêm das Escrituras” (LEON-DUFOUR, 1996, p. 179, nota 133) . Também é possível ver este dois termos juntos em Is 22,12.

41 “Aos apóstolos apareceu o Senhor no mesmo dia, e só a S. Thomé daqui a oito dias. E por que? Porque S. Tomé tardou oito dias em vir: assim Cristo tarda mais para quem mais tarda” (VIEIRA, 1945, p. 185).

42 “El Padre que me há enviado ‘es casi una fórmula en la que resuena de continuo la importancia de la persona y de la obra de Jesus” (SCHACKENBURG, 1987, p. 64).

seu mais profundo desejo é efetivado: Fazer a Experiência com o Ressuscitado⁴³.

O versículo 21 “não introduz uma simples comparação entre dois atos de envio, mas a continuidade intrínseca de uma única missão: o Filho estende aos discípulos sua própria missão que recebeu do Pai”⁴⁴, por isso lhes envia o Espírito Santo⁴⁵. Espírito que o autor foi mostrando ter íntima relação com Jesus e sua Missão desde início do evangelho⁴⁶.

Diante de uma possível comparação entre a ‘primeira reunião’, sem a presença de Tomé e a ‘segunda reunião’, na qual o Ressuscitado não faz menção a nenhum destes dois aspectos (Missão e Espírito Santo), pode surgir uma dúvida: se Tomé não estava presente na primeira aparição, ele teria recebido a mesma missão e o mesmo Espírito Santo que os demais? A narrativa não entra na explanação destas questões, portanto pode-se tecer alguns comentários plausíveis a respeito disso.

Ao longo do evangelho, é possível ver a comunhão entre Jesus e o Pai, unidade esta também pedida por Jesus para com os seus seguidores⁴⁷. Partindo desse raciocínio, é possível parafrasear que o todo possui cada parte e cada parte traz em si o todo. O elemento eclesial é um dos fatores primordiais no evangelho, pois o modo de ser comunidade é marcado pela unidade de ser. Tomé assume esta verdade ao retornar à comunidade, aceitando também a missão que esta comunidade possui e faz sua profissão de fé, pois “ver e crer não é privilégio, mas missão”⁴⁸. A partir do momento em que Tomé assume ser comum-unidade com os seus, todo o patrimônio que era da comunidade, passa a ser também dele: “o discípulo incrédulo, perante a experiência de Jesus vivo e presente, faz a profissão de fé que resume a da comunidade”⁴⁹.

A comunidade recebera o Espírito Santo e o que isto comporta: a missão de testemunhar o Ressuscitado e perdoar pecados. A missão que Jesus dá é dirigida a todos os discípulos (ver. 21-23), que estavam presentes no momento, mas também se estende a todos que fazem parte dessa comunidade, inclusive os seus sucessores⁵⁰.

O aspecto missionário está presente já no começo da primeira aparição do

43 “... tradición, conciencia de fe y experiencia espiritual se funden en un testimonio en favor de Cristo, que el evangelista propone a sus lectores’ Ib. p. 95.

44 LÉON-DUFOUR, 1996. p.168. TUÑI dedica um capítulo para explicitar que do Prólogo ao Epílogo, o quarto evangelho traz uma elaboração progressiva da relação de Jesus com o Pai (Cf. TUÑI, 1999, p. 96-112).

45 “Aqui não se trata de um dom exclusivo feito aos apóstolos ou, menos ainda, de um rito de ordenação para os ministérios, mas da comunicação a todos os crentes” (João não diz) “-Receba o Paráclito e sim ‘Espírito Santo’, privilegiando a tradição bíblica tradicional” (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 170).

46 Nos doze primeiros capítulos, caracteriza-se a relação do Espírito com Jesus e nos capítulos seguintes, elenca as funções do Espírito: Consolador (cap. 14); Dar Testemunho (cap. 15); Levar a Verdade completa (cap. 16) e Anunciar as coisas futuras (Cf. TUÑI, 1999, p. 125-129).

47 Jo14 pode ilustrar a unidade de Jesus com o Pai, assim como Jo 15 pode ilustrar essa unidade dos discípulos com Jesus. “[o vers. 21s] mostra a continuidade intrínseca de uma missão única: o Filho estende aos discípulos sua própria missão que recebeu do Pai” (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 168).

48 KONINGS, 2000, p. 412.

49 MATEOS.BARRETO, 1989. p.50.

50 Cf. LÉON-DUFOUR, 1996, p. 169.

Ressuscitado aos discípulos (v. 19ss), mas tem sua explicitação no anúncio dos discípulos a Tomé, e segue com este expressando seu desejo de fazer a mesma experiência que os demais fizeram⁵¹. Tomé quer *ver e tocar nos Estigmas*, uma prova empírica, para depois aderir; e termina com o Ressuscitado bendizendo os que creram (e crerão) a partir do testemunho e anúncio dos discípulos. Aqui também nos possibilita tecer outro comentário.

É que, embora o modo que Tomé teve para fazer sua profissão de fé não tenha sido elogiado por Jesus, o ele não foi menos legítimo que os outros que acreditaram sem ter visto, em um crer sem ver⁵². Jesus não diz que Tomé não seria Bem-aventurado, mas também não diz o inverso; sendo possível afirmar que este discípulo também seria feliz.

Não há grande diferença entre Tomé e os demais discípulos. Pois, exceto o discípulo amado que acreditou a partir do sepulcro vazio (cf. v. 8), todos creram após terem visto o ressuscitado pessoalmente⁵³. No futuro, porém, a adesão ao ressuscitado se daria de modo diferente: o corpo físico de Jesus não apareceria aos seus seguidores, e não teria que exigir a visão direta para se crer, pois os olhos e as mãos das pessoas não entrariam mais em contato com os de Jesus. O testemunho dos que estiveram com o Ressuscitado continua vivo no anúncio da comunidade, e esta é convidada a crer n'Ele (cf. 17,20). Creio que a *Bem-Aventurança* do v. 29 é uma promessa desprovida de valor temporal preciso; assim, o acreditar dessas pessoas fazem com que sejam também: "Bem-Aventuradas".

5. Conclusão: os "Tomés" de hoje

Ao conservar os estigmas em seu corpo, Jesus Cristo recorda à humanidade a devoção e o amor provindos de suas dores; que n'Ele estava gravado não um ato em si, mas o cume de uma atitude divina. Os estigmas manifestam o auge de toda uma história de doação a seu povo; seria a expressão máxima de todas as feridas provocadas pela humanidade no ser de Deus. E, assim como Jesus Cristo foi o portador da mensagem do Pai ao seu Povo, agora Ele é o portador do que esse povo produziu em seu ser. O intuito é que os seus seguidores, ao verem os estigmas, possam não só crer, mas também crescer no amor a Ele, inclusive tendo forças para assumir as "feridas" (cf. Is 53,5) que o seguimento cristão propiciava, com a certeza

51 'Os Doze' haviam feito a experiência de estar juntos com o Ressuscitado, não apenas como memória. Isto Tomé reivindica para si também. O capítulo 20, anteriormente, também narra dois casos, em que são evidenciados uma concepção de fé, tanto com a raiz no 'ver' (v. 8), como também, no 'contato físico' (16-17). Cf. TUÑI, 1987, p. 145.

52 Cf. KONINGS, 2000, p. 411.

53 É o que se conclui ao comparar a reação de Tomé (Jo 20, 24ss), com a reação dos outros discípulos, por ocasião das aparições do Ressuscitado (Mc 16,14, Mt 28,17b e Lc 24,41). A esse respeito: WIKENHAUSER, 1972, p. 514.

de sua transformação em estigmas.

Os ‘Sinais’⁵⁴ utilizado no quarto evangelho querem revelar algo além da obra em si: Deus. Através deles, Jesus torna-se o Revelador. Eles não provêm de Jesus, de uma ‘*dynamis*’ de seu próprio ser, mas do próprio Deus que age através dele⁵⁵, pois pelos “Sinais” percebe-se a existência e assistência de Deus (3,2). Não só Jesus manifesta “Sinais” por si só, diante de umas circunstâncias, como também a multidão pede que ele mostre ‘sinal messiânico’ (6,30); algo “visível que leve ao conhecimento de uma realidade superior”⁵⁶. Tomé passou pelas duas realidades, “ver e ouvir”. Fez a experiência de que aquele que deu sentido a sua vida não havia ficado entre os mortos. Jesus Cristo estava presente no meio da comunidade, impulsionando a continuar dando sentido a suas próprias vidas e ajudar os outros a fazerem o mesmo. Ele presenciou o maior dos Sinais que o quarto evangelho narrou: a Ressurreição de seu mestre.

Tomé viu o Ressuscitado porque acreditou que isto seria possível. Voltou para a comunidade e este retorno só foi possível, talvez, porque ele acreditou que seria possível fazer a mesma experiência que os outros discípulos o que se concretizou.

Parece óbvio, mas exploremos um pouco mais essa verdade supracitada. Os discípulos fizeram a experiência do Senhor Ressuscitado (v. 19-23) e foram testemunhar àqueles que não a fizeram, como é o caso de Tomé. Embora o evangelista narre somente este anúncio sendo feito a Tomé, certamente ele não foi o único a escutar dos discípulos a verdade acerca da ressurreição⁵⁷, todavia o quarto evangelho é o único que possui “a narrativa de Tomé”. Ele caminha na direção do seu desejo por crer nessa possibilidade.

Tomé é protótipo do ser humano que busca aquilo que deseja, por acreditar que seu desejo pode ser concretizado⁵⁸. Dentre outros exemplos, é possível citar o meio acadêmico, em que muitos universitários fazem pesquisas e experimentos para provar aquilo que de antemão acreditam. Assim sendo, é possível afirmar que Tomé teria retornado para a comunidade por acreditar que seria possível concretizar seu desejo nela, pois “o Homem não começaria a procurar uma coisa que ignorasse totalmente, ou considerasse absolutamente inatingível”⁵⁹.

54 Não foi João que criou esta terminologia dos sinais “Tanto no mundo hebraico como no grego, pelos quais se propagou no início o evangelho, já existia um conceito elaborado sobre as atuações prodigiosas e o seu significado religioso” (Cf. CALLE, 1978, p. 19). João teria utilizado três fontes para escrever sua obra: a fonte dos sinais, a dos discursos e outra que conteria um paralelo com os sinóticos Sobre a comparação entre os milagres nos sinóticos e os sinais em Jo, ver: DODD, 1978, p. 388-393

55 Cf. CALLE, 1978, p. 32-35.

56 MATEOS-BARRETO, 1989, p. 258.

57 Como ilustra: Mc 16,14-20; Mt 28,17-19; Lc 24,37-52; At 2. Sobre detalhes dessa comparação, ver: DODD, 1978, p. 153s.

58 “... lo que el pide com testaruda obstinación, el resuscitado se lo concede” (WIKENHAUSER, 1967, p 513).

59 Fides et Ratio, 29. “ A gente só espera aquilo por que o coração sente nostalgia” (ALVES, 1985, p. 61).

Nas nossas celebrações comunitárias, pode haver pessoas com um tipo insuficiente de fé, meio vacilante, sem firmeza. Pessoas portadoras de uma convicção nada robusta. Estas pessoas sentem-se superficialmente afetadas pelo maravilhoso que vê, e desejam constantemente verem manifestações do Filho de Deus. Tomé seria um representante desta atitude (v. 25), talvez um modelo daqueles que viram e querem continuar vendo os sinais acontecendo. Porém, ele supera este primeiro momento, passa a outro tipo de fé. Vê uma realidade celeste além de um sinal. Ele chega a esta etapa de fé na sua profissão (v. 28), como que convidando outras pessoas a fazerem o mesmo itinerário.

As buscas empíricas ou cognitivas de muitos, só são realizadas porque estas pessoas acreditam que a manifestação pode ajudar a explicitar uma intuição primeira. Parece que a conclusão deste raciocínio é dizer: buscar a realização do desejo de ver, já é um acreditar que se é possível ver. Deste modo, Tomé viu o Ressuscitado porque acreditou, de antemão que isto era possível⁶⁰. O “crer” antecede o “ver”, ele acreditou e por isto viu⁶¹.

Referências

AGOSTINHO, Santo. Tratados sobre el evangelho de san Juan. Madrid: Católica, 1957.

ALVES, Rubens Azevedo. Variações sobre a vida e morte: o feitiço erótico-herético da teologia. São Paulo: Paulinas, 1985.

BENTO XVI. Os apóstolos e os primeiros discípulos de Cristo – nas origens da Igreja. São Paulo: Paulus, 2007.

BONETTI, Ignazio. Le fonti della salvezza. Crotone: Gloria, 1984.

BROWN, Raymond. El evangelio segun Juan. Madrid: Cristiandad, 1979.

CALLE, Francisco de la. A teologia do quarto evangelho. São Paulo: Paulinas, 1978.

DODD, C.H. Interpretacion del cuarto evangelio. Madrid: Cristiandad, 1978.

60 “No busque el ver antes de creer, sino mas bien crea primeiro para que pueda sanar el ojo com que há de ver” (AGOSTINHO, 1981, p. 539).

61 Há um ditado popular que diz: “-Sou igual S. Tomé, tenho que ver para crer”. Aqui, trabalhamos com o contrário desta afirmação. As pessoas só caminham na direção daquilo que querem ver, só investem seu ser nessa direção, se acreditarem de antemão que se é possível realizá-lo!

FABRIS, Rinaldo, MAGGIONI, Bruno. Os evangelhos. São Paulo: Loyola, 1992. v. II.

JOÃO PAULO II. Fides et Ratio. São Paulo: Paulinas, 1998.

KONINGS, J. Evangelho segundo João: amor e fidelidade. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 2000.

LATOURELLE, Rene, FISICHELLA. Mistério Pascal. IN: Dicionário de Teologia Fundamental. Rio de Janeiro: Vozes, Aparecida: Santuário, 1994.

LÉON-DUFOUR, Xavier. Leitura do Evangelho segundo João. São Paulo: Loyola, 1996 v. IV.

MATEOS Juan, BARRETO, Juan. Vocabulário Teológico do Evangelho de São João. São Paulo: Paulinas, 1989.

MURAD, Afonso. Visões-Aparições: Deus continua falando. São Paulo: Paulinas, 1995

ORSATTI, Mauro. Giovanni; il vangelo "Ad alta definizione". Milano: Ancora, 1999.

SCHNACKENBURG, R. El evangelho segun San Juan. Barcelona: Herder, 1987.

TUÑI José O. Vasconcells. Jesus y el evangelio en la comunidad Juanica; introducción a la lectura cristiana del evagelio de Juan. Salamanca: Sigueme, 1989.

VIEIRA, Antonio. Obras Completas do padre Antonio Vieira. Porto: Lello e Irmãos, 1951.

WIKENHAUSER, Alfred. El Evangelio segun San Juan. Barcelona: Herder, 1972.

O cristo das testemunhas de Jeová: Uma exegese para o trabalho de campo

Cleberon Dias^{1*}

Resumo: *O objetivo central dessa comunicação é apresentar uma síntese da exegese feita pelo Corpo Governante das Testemunhas de Jeová, a partir dos textos bíblicos, da pessoa de Jesus Cristo, bem como suas as implicações e desdobramentos teológicos, privilegiando uma hermenêutica que se traduza em uma linguagem simplificada e facilmente adaptável ao “trabalho de campo” (serviço de pregação) feito pelos “publicadores”, ou seja, homens e mulheres, jovens e idosos, que pregam ou divulgam aquela que compreendem ser a verdadeira interpretação das Escrituras. Acreditamos que, uma análise que pretende ser também didática, adequando ao trabalho de pregação, de antemão deve se ater a expor e a responder as seguintes questões: o que a Bíblia ensina a respeito da existência de Jesus antes de ele vir à Terra”; como a Bíblia mostra que Jesus é o Filho mais precioso de Jeová”; o que significam títulos “Messias” e “Cristo”; Jesus Cristo é ou não igual a Deus”; o que a Bíblia quer dizer quando se refere ao Filho como “a imagem do Deus invisível”; como Cristo nos revela a verdadeira face do Pai” Os discursos do Corpo Governante, dos anciãos em cada congregação “estrutura local”, os artigos das revistas *Despertai!* e *d’A Sentinela* repetem, de modo insistente, a exegese e posição inquestionável do próprio Corpo Governante com relação às testemunhas em todo mundo: servas fiéis e obedientes aos desígnios de Jeová, tudo nos valerá para compor tal análise. Com o fim eminente da Era Comum (EC), o serviço no trabalho de campo deve ser mais intensificado, para que todos tenham a possibilidade de conhecer a verdade de Jeová. Não obstante, a “Boa Nova” pregada pelas Testemunhas de Jeová nem sempre é bem recebida por aqueles que são abordados no trabalho de campo. Nesse ínterim, a compreensão da sua exegese pode nos permitir interagir de forma mais próxima com um grupo que, embora amplo, ainda é vítima de um preconceito que normalmente se tem diante daquilo que pouco se conhece. Trata-se da tão necessária alteridade que devemos perseguir, frente a um etnocentrismo que apenas faz desrespeitar as diferenças.*

Palavras-chave: *Testemunhas de Jeová, exegese, trabalho de campo.*

1 * Licenciado em Filosofia, Cleberon Dias é mestrando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e bolsista CAPES; e-mail: prof.cleberon@portalpositivo.com.br.

Introdução

O objetivo central dessa comunicação é expor a cristologia feita pelo Corpo Governante das Testemunhas de Jeová e a adequação de tal exegese ao seu “trabalho de campo” – pregação. A análise do discurso das Testemunhas de Jeová implicará necessariamente no uso de uma bibliografia específica – *Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas*, bem como de duas das suas publicações mais populares: *A Sentinela anunciando o Reino de Jeová* e *a Desperta!*, distribuídas gratuitamente no trabalho de pregação. Outros referenciais indicados na bibliografia servirão à nossa comunicação na proporção em que nos permitirem uma melhor compreensão da linguagem teológico-exegética e comportamental das Testemunhas de Jeová, objeto da análise dessa comunicação.

As Testemunhas de Jeová, conhecidas pelo insistente trabalho de campo, olham com certa suspeita para o termo “proselitismo”. Se *proselytos* é o termo grego para convertido, as testemunhas de Jeová consideram sim sua atividade de pregação uma forma de proselitismo, já que anseiam pela conversão de toda a humanidade à “Verdade de Jeová”. Elas reiteram o respeito à liberdade de não serem ouvidas por todos aqueles que abordam em seu ministério de pregação. Portanto, seu proselitismo não é feito à força. Quem as ouve de bom grado é convidado para um estudo bíblico particular e mais aprofundado. Não obstante, todo o trabalho de pregação realizado pelos “publicadores”, ou seja, homens e mulheres, jovens e idosos, que publicam – pregam ou divulgam – a mensagem que as Testemunhas chamam “boas novas”, cumprindo assim o que entendem ter sido a ordem expressa de Jesus Cristo para os seus seguidores, obedece às determinações do Corpo Governante. O Corpo Governante das Testemunhas de Jeová é um órgão central de homens mais experientes, designados anciãos, cujo número tem variado ao longo dos últimos 35 anos. A partir da Sede Mundial no Brooklin, Nova Iorque, Estados Unidos da América, o Corpo Governante, enquanto colegiado, tem a responsabilidade de promover e coordenar a obra das Testemunhas de Jeová em todo o globo. Por sua vez, designa outros homens autorizados a designar anciãos e servos ministeriais para cuidar das congregações em todas as estruturas locais. As Testemunhas de Jeová em todo o mundo respeitam essas designações, pois são convictas de que eles falam em nome de Deus. Entendem que assim era constituído e organizado o trabalho ministerial no século I.

As Testemunhas de Jeová reconhecem a autoridade inquestionável das Sagradas Escrituras como a única fonte da Verdade. Trata-se de reconhecer nas Escrituras a revelação da vontade de Jeová Deus. A *Tradução do Novo Mundo das Escrituras*

Sagradas (1950) é a mais usual². O Corpo Governante fornece o entendimento da Bíblia. Esse entendimento pode sofrer alteração doutrinal, pois sabe ele que, mesmo guiado e iluminado por Deus, sua interpretação é passível de falha. Nesse ínterim, adéquam ou ajustam suas interpretações àquilo que compreendem ser a Verdade Bíblica. O Corpo Governante justifica o entendimento que faz das Escrituras naquilo que chamam de “inteiro contexto bíblico”, na comparação que fazem dos textos sagrados em seu próprio contexto bíblico e na busca original das palavras. A exegese que constrói é hermeticamente reproduzida e veiculada nas revistas supracitadas, estudadas nos salões do Reino, nos momentos de adoração em família e publicada – pregada – no trabalho de campo.

Mas quem é Jesus para as Testemunhas de Jeová? Apenas um homem de inteligência notável? Deus todo poderoso? Deus encarnado? Mero homem ou um deus a ser adorado? Quem ele era exatamente? É possível saber exatamente que foi Jesus Cristo? Qual a sua origem? Que tipo de pessoa ele era? Como ele se comportava? Quais os valores ele pregava? E onde está agora? E, por fim, como adequar toda essa cristologia ao trabalho de campo? Nas linhas seguintes responderemos essas questões.

1. Quem é Jesus Cristo?

Acreditamos que, de antemão, se faz necessário afirmar que as Testemunhas de Jeová representam também elas uma denominação religiosa cristã, embora não trinitária, isto é, não aceitam em credo a doutrina da Santíssima Trindade. Elas negam a divindade de Jesus Cristo e afirmam ser ele a primeira criatura de Jeová e o criador de todas as coisas. Jesus é, na verdade, filho predileto de Deus e só se tornou o Cristo – ungido/escolhido – quando do seu batismo no Jordão, por João Batista, o precursor. Ainda, a salvação adquirida a partir da morte de Jesus Cristo é um beneplácito de Jeová, não obstante, menos importante que a vindicação do próprio nome de Jeová. Por estas e por outras leituras que fazem das Escrituras, as Testemunhas de Jeová, não raro, tornam-se alvo da crítica de religiões, na mesma proporção em que podemos considerá-las um desafiador objeto de estudo.

As Testemunhas de Jeová acreditam que

a vida de Jesus pode ser dividida em três períodos. O primeiro começou bem antes de seu nascimento como humano. Sua origem é “desde os tempos primitivos, desde os dias do tempo indefinido”, diz Miquéias 5:2. O próprio Jesus disse: “Eu sou dos domínios de cima”, isto é, do céu. (João 8:23) Ele havia estado no céu como poderosa pessoa espiritual.

Visto que tudo que foi criado teve princípio, houve tempo em que Deus

2 Todas as referências às Sagradas Escrituras serão feitas a partir da Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas.

estava sozinho. No entanto, incontáveis eras atrás, ele tornou-se Criador. Quem foi sua primeira criação? O último livro da Bíblia identifica Jesus como “o princípio da criação de Deus”. (Revelação [Apocalipse] 3:14) Jesus é “o primogênito de toda a criação”. Isso se dá “porque mediante ele foram criadas todas as outras coisas nos céus e na terra, as coisas visíveis e as coisas invisíveis”. (Colossenses 1:15, 16) De fato, Jesus foi o único criado diretamente por Deus. Por isso ele é chamado de “Filho unigênito” de Deus. (João 3:16) O Filho primogênito tem também o título de “Palavra”. (João 1:14) Por quê? Porque antes de nascer como humano ele servia no céu como porta-voz de Deus.

“A Palavra”, ou “Verbo”, estava com Jeová Deus “no princípio”, quando “os céus e a terra” foram criados. Foi a ele que Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem.” (João 1:1; Gênesis 1:1, 26) O Filho mais velho de Jeová estava ao lado de seu Pai, trabalhando ativamente com ele. Em Provérbios 8:22-31, ele é retratado como que dizendo: “Vim a estar ao . . . lado [do Criador] como mestre-de-obras, e vim a ser aquele de quem ele gostava especialmente de dia a dia, regozijando-me perante ele todo o tempo.”

À medida que trabalhavam juntos, Jeová Deus e seu Filho unigênito com certeza devem ter chegado a se conhecer profundamente. A associação íntima com Jeová por incontáveis eras teve uma influência muito grande sobre seu Filho. Esse Filho obediente tornou-se exatamente como seu Pai, Jeová. Tanto é assim que em Colossenses 1:15 Jesus é chamado de “a imagem do Deus invisível”. Essa é uma das razões pelas quais o conhecimento sobre Jesus é vital para satisfazer nossas necessidades espirituais e nosso desejo natural de conhecer a Deus. Tudo que Jesus fez quando esteve na Terra foi exatamente o que Jeová esperava que ele fizesse. Portanto, conhecer mais sobre Jesus significa também conhecer mais sobre Jeová (João 8:28; 14:8-10).³

Cristo afirmou que a vida eterna consiste em absorver o conhecimento que vem de Jeová, único Deus Verdadeiro, e daquele que foi enviado por Jeová, fazendo uma referência a si mesmo, como está escrito no Evangelho de João: “e nós estamos em união com o verdadeiro, por meio do seu Filho Jesus Cristo. Esse é o verdadeiro Deus e a vida eterna” (João 17,3). A *Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas* serviu-se do pronome demonstrativo “esse”, como sublinhado acima, diferente de outras traduções, como aquela, presente na Bíblia de Jerusalém, que se serve do pronome “este”, o que não permite, semanticamente falando, margem para atribuímos ao Cristo a mesma divindade de Jeová, posto que,

os que creem na doutrina da Trindade afirmam que o pronome demonstrativo “este” (hoútos) refere-se ao nome que o antecede, Jesus Cristo. Afirmam que Jesus é “o Deus verdadeiro e a vida eterna”. No entanto, essa interpretação está em conflito com o restante das Escrituras. E muitos eruditos respeitados não aceitam esse conceito trinitarista. O erudito B. F. Westcott, da Universidade de Cambridge, escreveu: “A referência mais natural [do pronome hoútos] não é ao sujeito mais próximo, mas ao predominante na mente do apóstolo.” De modo que o apóstolo João pensava no Pai de Jesus. O teólogo alemão Erich Haupt escreveu: “É preciso determinar se o [hoútos] usado na próxima

proposição se refere ao sujeito próximo ou imediatamente precedente . . . ou ao antecedente mais distante, Deus. . . . Ser o texto um testemunho a respeito do verdadeiro Deus, em vez de uma demonstração da divindade de Cristo, parece estar mais em harmonia com a advertência final contra ídolos.”

Até mesmo a obra *Análise Gramatical do Novo Testamento em Grego*, publicada em inglês pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma, declara: “[Hoútos]: como clímax dos 1 Jo 5:[versículos] 18-20 é quase certo que se refere ao Deus real e verdadeiro, [em] opos[ição] ao paganismo (1 Jo 5:v. 21).”

Muitas vezes hoútos, em geral traduzido “este”, não se refere ao sujeito imediatamente anterior na frase. Outros textos bíblicos ilustram o ponto. Em 2 João 7, o mesmo apóstolo e escritor da primeira carta escreveu: “Muitos enganadores saíram pelo mundo afora, pessoas que não confessam Jesus Cristo vindo na carne. Este [hoútos] é o enganador e o anticristo.” Aqui, o pronome não pode referir-se ao que vem imediatamente antes — Jesus. É óbvio que “este” refere-se aos que negam a Jesus. Eles são chamados coletivamente de “o enganador e o anticristo”.⁴

Somente Jeová é o único verdadeiro Deus⁵. Ele é também o pai de Jesus Cristo. Jeová é o criador, aquele que arquiteta, planeja céus e terra⁶. Jesus Cristo é o “mestre de obras” daqueles que são os planos de Jeová⁷. Cristo, como primogênito de toda a criatura, teve, antes de se fazer homem, teve uma pré-existência nos céus. Jesus e o Arcanjo Miguel seriam uma mesma pessoa, em momentos distintos de sua história⁸. Contudo, se apenas Jeová é Deus, Cristo vindica o nome de Jeová e se compromete

4 A Sentinela, 15 de outubro de 2004, pp. 30-31.

5 Cf. Jo 17,3.

6 Cf. Gn 1,1.

7 Cf. Prov 8,30.

8 A Sentinela, em sua edição de 1 de abril de 2010, p. 19, retomou esse que é um dos pontos exclusivos da cristologia realizada pelas Testemunhas de Jeová. Lê-se nessa edição que “o costume de ser chamado por mais de um nome é comum em muitas culturas. O mesmo se dava com algumas pessoas mencionadas na Bíblia. Por exemplo, o patriarca Jacó era também chamado Israel. (Gênesis 35:10) O apóstolo Pedro era chamado de cinco maneiras diferentes: Simeão, Simão, Pedro, Cefas e Simão Pedro. (Mateus 10:2; 16:16; João 1:42; Atos 15:7, 14) Como podemos ter certeza de que Miguel é outro nome de Jesus? Veja as seguintes evidências bíblicas.

Na Bíblia, há cinco referências à poderosa criatura espiritual chamada Miguel. Três delas aparecem no livro de Daniel. Em Daniel 10:13, 21 lemos que um anjo numa missão foi salvo por Miguel, que é chamado de “um dos mais destacados príncipes” e “vosso príncipe”. Depois, em Daniel 12:1, lemos que no tempo do fim “pôr-se-á de pé Miguel, o grande príncipe que está de pé a favor dos filhos de teu povo”.

Miguel também é mencionado em Revelação (Apocalipse) 12:7, que descreve “Miguel e os seus anjos” batalhando uma guerra vital que resulta em Satanás, o Diabo, e seus anjos maus serem expulsos do céu.

Note que em cada uma dessas citações, Miguel é descrito como um anjo guerreiro batalhando a favor do povo de Deus e dando proteção, mesmo ao enfrentar Satanás, o maior inimigo de Jeová.

Judas versículo 9 chama Miguel de “o arcanjo”. O prefixo “arc” significa “principal” ou “mais importante”, e na Bíblia a palavra “arcanjo” nunca é usada no plural. Só há mais um texto que menciona um arcanjo. É 1 Tessalonicenses 4:16, onde Paulo descreve o ressuscitado Jesus, dizendo: “O próprio Senhor [Jesus] descera do céu com uma chamada dominante, com voz de arcanjo e com a trombeta de Deus.” Assim, Jesus Cristo é identificado aqui como o arcanjo, ou anjo principal.

Em vista do que já analisamos, a que conclusão podemos chegar? Jesus Cristo é o arcanjo Miguel. Os dois nomes — Miguel (que significa “Quem É Semelhante a Deus?”) e Jesus (que significa “Jeová É Salvação”) — chamam a atenção para seu papel como principal defensor da soberania de Deus. Filipenses 2:9 diz: “Deus o enalteceu [o glorificado Jesus] a uma posição superior e lhe deu bondosamente o nome que está acima de todo outro nome.”

É importante notar que o nascimento de Jesus como humano não foi o início de sua vida. Durante seu ministério, Jesus muitas vezes falou de sua existência pré-humana. — João 3:13; 8:23, 58.

Portanto, o arcanjo Miguel é Jesus em sua existência pré-humana. Depois de ter sido ressuscitado e retornado ao céu, Jesus assumiu novamente sua posição como Miguel, o anjo principal, “para a glória de Deus, o Pai”. — Filipenses 2:11.”

com a sua vontade. Na verdade,

“há realmente um só Deus, o Pai, de quem procedem todas as coisas.” (1 Coríntios 8:6; Isaías 42:8) Outro motivo de Jeová ser o “verdadeiro”, mencionado em 1 João 5:20, é que ele é a Fonte da verdade. O salmista chamou Jeová de “Deus da verdade” porque Ele é fiel em tudo o que faz, e não pode mentir. (Salmo 31:5; Êxodo 34:6; Tito 1:2) Referindo-se ao seu Pai celestial, o Filho disse: “Tua palavra é a verdade.” E a respeito do seu próprio ensino, Jesus declarou: “O que eu ensino não é meu, mas pertence àquele que me enviou.” — João 7:16; 17:17.⁹

O Apóstolo Paulo reconhece que Jeová é a fonte vida eterna. Essa vida eterna nos é concedida, mesmo que imerecidamente, por meio de Jesus Cristo¹⁰. A Revelação (Apocalipse 4,11) claramente expressa que somente Jeová é Deus e somente ele merece ser adorado de forma exclusiva por toda a criação. Quanto ao Cristo, “esvaziou a sua alma até a própria morte e foi contado com os transgressores; e ele mesmo carregou o próprio pecado de muita gente e passou a interceder pelos transgressores” (Is 53,12). Quando percebeu que estava próximo de sua morte, reforça a fé de seus discípulos, no alto do Monte Tabor. Ao final da transfiguração, Jeová confirma o apreço que possui por seu Filho. A Sentinela ensina que

a transfiguração ajudou a fortalecer a fé dos três apóstolos que haviam de desempenhar um papel de destaque na congregação cristã. O rosto brilhante de Cristo, sua roupagem luminosa e a própria voz de Deus, declarando que Jesus era Seu Filho amado a quem deviam escutar — tudo isso serviu eficazmente ao seu objetivo. Mas os apóstolos não deviam contar a ninguém esta visão, até que Jesus fosse ressuscitado. Uns 32 anos mais tarde, esta visão ainda estava bem viva na mente de Pedro. Salientando-a, bem como seu objetivo, ele escreveu: “Não, não foi por seguirmos histórias falsas, engenhosamente inventadas, que vos familiarizamos com o poder e a presença de nosso Senhor Jesus Cristo, mas foi por nos termos tornado testemunhas oculares da sua magnificência. Pois ele recebeu de Deus, o Pai, honra e glória, quando pela glória magnificente lhe foram dirigidas palavras tais como estas: ‘Este é meu Filho, meu amado, a quem eu mesmo tenho aprovado.’ Sim, estas palavras nós ouvimos dirigidas desde o céu, enquanto estávamos com ele no monte santo.” — 2 Pedro 1:16-18.¹¹

Ainda, A Sentinela segue dizendo que

De máxima importância foi a proclamação de Deus: “Este é meu Filho, o amado, a quem tenho aprovado; escutai-o.” Esta declaração traz à atenção que Jesus é o Rei entronizado de Deus, a quem toda a criação tem de ser obediente. A nuvem que os encobria indicava que o cumprimento desta visão seria invisível. Só seria discernível pelos olhos de entendimento daqueles que reconhecem “o sinal” da invisível presença de Jesus no poder do Reino. (Mateus 24:3) Na realidade, mandar Jesus que não contassem a visão a ninguém até que ele fosse levantado dentre os mortos mostra que o enaltecimento e a glorificação dele ocorreriam depois da sua ressurreição.¹²

9 A Sentinela, 15 de outubro de 2004, pp. 30-31.

10 Cf. Sl 36,9; Rm 6,23.

11 A Sentinela, 1 de abril de 2000, p. 12.

12 *Ibidem*, p. 13.

A escatologia das Testemunhas de Jeová afirma que, em 1914, Jesus Cristo já assumiu do reino dos céus. O texto da Revelação (12, 1 – 10) é analisado aqui como uma profecia que se concretizou, segundo essa exegese, no início de século XX, no ano supracitado: Satanás, já expulso ali dos céus, precisa ainda ser destruído por completo, para que o Reino de Deus também se estabeleça na Terra. Em 1914 iniciou-se “tempo do fim” e “da conclusão do sistema de coisas” (cf. Mt 13,40-49; 24,3) e dos “últimos dias” (2Tm 3,1; 2Pe 3,3). Daí, então, Jesus Cristo julgará vivos e mortos e seu reino não terá fim (cf. Lc 1,33). Assoma-se a essa teologia, a crença de que apenas 144 mil (Rv 7, 4-8), escravos fiéis e discretos (cf. Mt 24, 45-47; Lc 12, 42-44), unguídos por Deus, irão para os céus, e os demais justos herdarão a Terra (Sl 37,29).

As Escrituras tornam claro que Jesus Cristo governa agora como Rei. Visto que ele assumiu o poder em 1914, ainda se cumprirão profecias maravilhosas. Para presenciarmos seu cumprimento, temos de mostrar ser pessoas mansas que exercem fé em Jesus Cristo, arrependendo-nos de obras pecaminosas e de pecados cometidos em ignorância. Naturalmente, aqueles que amam a escuridão não receberão a vida eterna. Jesus disse: “Esta é a base para o julgamento: que a luz veio ao mundo, mas os homens amaram mais a escuridão do que a luz, porque as suas obras eram iníquas. Pois quem pratica coisas ruins odeia a luz e não se chega à luz, a fim de que as suas obras não sejam repreendidas. Mas, quem faz o que é verdadeiro se chega à luz, a fim de que as suas obras sejam manifestas como tendo sido feitas em harmonia com Deus.” — João 3:19-21.

15 A luz espiritual veio ao mundo por meio de Jesus, e é vital escutá-lo. Paulo escreveu: “Deus, que há muito, em muitas ocasiões e de muitos modos, falou aos nossos antepassados por intermédio dos profetas, no fim destes dias nos falou por intermédio dum Filho, a quem designou herdeiro de todas as coisas.” (Hebreus 1:1, 2) O que acontecerá se desprezarmos a salvação possibilitada por Deus por meio do seu Filho? Paulo prosseguiu dizendo: “Se a palavra falada por intermédio de anjos mostrou-se firme, e toda transgressão e ato desobediente recebeu retribuição em harmonia com a justiça, como escaparemos nós, se tivermos negligenciado uma salvação de tal magnitude, sendo que começou a ser anunciada por intermédio do nosso Senhor e nos foi confirmada por aqueles que o ouviram, ao passo que Deus se juntou em dar testemunho com sinais, e também com portentos e várias obras poderosas, e com distribuições de espírito santo, segundo a sua vontade?” (Hebreus 2:2-4) Deveras, Jesus é de importância primária na proclamação da palavra profética. — Revelação 19:10.¹³

2. Uma exegese aplicada ao trabalho de campo

A mensagem central da pregação das Testemunhas de Jeová é a difusão do nome de Jeová, único Deus verdadeiro, e de seu reino, já instalado nos céus. O trabalho de campo das Testemunhas de Jeová cumpre a orientação dada pelo próprio Cristo: “ide a todo o mundo e pregai as boas novas a toda a criação” (Marcos

13 *Ibidem*, p. 16.

16,15). Na verdade, as Testemunhas de Jeová, crentes do fim eminente dos tempos e da instalação do Reino de Deus também na Terra, sabem da necessidade do seu trabalho de pregação e da obediência à ordem de Jesus. O acesso àquilo que chamam de “conhecimento correto das coisas”, fazendo referência à interpretação que o Corpo Governante faz das Sagradas Escrituras, da propagação do nome de Jeová e de sua vontade, foram levadas a finco pelo próprio Cristo, primogênito de toda a criação e vindicador maior do nome de Jeová. Isaías, sete séculos antes de Cristo nascer, afirmou que o poder de um príncipe repousaria sobre o seu ombro (Isaías 9,6) e seu poder sobre o mundo seria sustentado por “por meio do juízo e por meio da justiça” (Isaías 9,7). Urge, então, fazer de cada publicador – pregador – uma testemunha que saiba manusear com facilidade as Escrituras Sagradas, bem como apresentar com destreza as revistas *A Sentinela* e *Desperta!*

Diferentemente das outras denominações cristãs, a figura de Jesus Cristo não possui um papel central na doutrina das Testemunhas de Jeová, o que nos surpreende sobremaneira, quando a proposta central dessa comunicação seria apresentar a exegese feita por esta religião de origem estadunidense. Conseqüentemente, tornar a sua cristologia o centro do trabalho de campo é algo menos importante. Por conseguinte, as Testemunhas de Jeová, após estudarem cuidadosamente o conteúdo das revistas usadas no trabalho de campo e em outros momentos do seu testemunho e vida diária, podem se servir da temática abordada em cada edição para difundir o entendimento que fazem das Escrituras. Toda e qualquer cristologia que se faça na atividade de pregação só possui fundamento se feita em função do nome de Jeová e de seu Reino. A cristologia das Testemunhas de Jeová aparece nas entrelinhas daquilo que de fato é importante em sua doutrina, já que Jesus, o Cristo, é o vindicador maior do nome de Jeová, aquele que expulsou Satanás dos céus e aquele que finalmente colocará fim à sua existência e aos governos desse “atual sistema de coisas”. Nessa nova perspectiva, a conclusão dessa comunicação se envereda por uma cristologia secundária ao nome de Jeová e ao seu Reino, sendo, no entanto, um importante elemento, segundo essa visão, para a efetivação dos desígnios de Deus.

A profecia de Daniel diz que “o Deus dos céus estabelecerá um reino que jamais será arruinado” (Da 2,44). Também Isaías profetizou que “um filho se nos deu; e o domínio principesco virá a estar sobre o seu ombro. Como dissemos acima, as Testemunhas de Jeová acreditam que o Reino de Deus já foi instaurado nos céus, quando Jesus, ali chamado de Arcanjo Miguel, expulsou Satanás para a Terra. A profecia contida no livro da Revelação (Apocalipse 12, 1-10) teria se cumprido, então, em 1914, sendo a I Guerra Mundial uma consequência da soltura de Satanás em nosso mundo. O trabalho de campo deve atentar para o fim eminente dos tempos,

quando Satanás também será vencido na Terra e o Reino de Deus, já instaurado nos céus, será instaurado também na Terra.

Uma abordagem prática da Sentinela considera que

Quando anunciou a Maria o nascimento de Jesus, o anjo Gabriel reforçou o que Isaias havia dito. O anjo disse: “Este será grande e será chamado Filho do Altíssimo. E Jeová Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai, e ele reinará sobre a casa de Jacó para sempre, e não haverá fim do seu reino.” (Lucas 1:32, 33) É evidente que o principal significado do nascimento de Jesus tinha que ver com a obra que ele realizaria como o Rei designado do Reino de Deus. O governo de Cristo pode beneficiar a todos, inclusive você e seus parentes e amigos. De fato, os anjos indicaram que o nascimento dele resultaria em “paz na terra para as pessoas a quem [Deus] quer bem”. — Lucas 2:14, Bíblia na Linguagem de Hoje.

Quem não gostaria de viver num mundo de paz e justiça? Mas, para termos a paz que o governo de Cristo trará, precisamos agradar a Deus e ter um bom relacionamento com ele. Jesus disse que o primeiro passo para ter tal relacionamento é obter conhecimento sobre Deus e Cristo. “Isto significa vida eterna”, disse Jesus, “que absorvam conhecimento de ti, o único Deus verdadeiro, e daquele que enviaste, Jesus Cristo”. — João 17:3.

Uma vez que conhecemos bem a Jesus, não precisamos mais nos perguntar como ele gostaria de ser lembrado por nós. Seria por comermos, bebermos e trocarmos presentes na mesma data de uma antiga celebração pagã? Isso parece pouco provável. Na noite antes de morrer, Jesus disse aos seus discípulos o que preferia. “Quem tem os meus mandamentos e os observa, este é o que me ama. Por sua vez, quem me ama, será amado por meu Pai, e eu o amarei.” — João 14:21¹⁴.

As Testemunhas de Jeová fazem um estudo das Escrituras Sagradas, que as tem ajudado¹⁵, crêem elas, a entender os mandamentos de Deus e de Jesus. O governo justo de Jesus Cristo a ser definitivamente instaurado trará saúde perfeita e alegria num futuro mundo novo¹⁶. O trabalho de campo, seguindo uma metodologia de perguntas e respostas, para as quais as Testemunhas de Jeová já foram orientadas nos Salões do Reino e nos Congressos e Assembleias realizadas segundo as determinações do Corpo Governante e da Sede Nacional, deve incitar questionamentos como: “podemos acreditar mesmo no que a Bíblia diz?”. Obviamente, as próprias Escrituras oferecerão os fundamentos para essas perguntas. As Testemunhas de Jeová devem fornecer uma amostra daquilo que Reino de Deus fará: Jesus ensinou seus seguidores a orar pela vinda do Reino de Deus e para que a vontade de Deus seja feita também na Terra¹⁷. Mas como devemos nos dirigir a Deus?

JESUS costumava usar a palavra “Pai” ao se dirigir a Deus e ao falar sobre ele.* Quando ensinou seus seguidores a orar, Jesus disse: “Sempre que orardes, dizei: ‘Pai.’” (Lucas 11:2) Mas que tipo de pai é Jeová? A resposta a essa pergunta é de máxima importância. Por quê? Quanto mais entendermos o tipo de pai que Jeová é, mais nos achegaremos a ele e mais

14 A Sentinela, 15 de dezembro de 2004, pp. 6-7.

15 Cf. Isaias 48, 17-18.

16 Cf. Revelação 21, 3-4.

17 Cf. Mateus 6, 9-10.

o amaremos.

Ninguém está em melhores condições de falar sobre nosso Pai celestial do que o próprio Jesus. Ele tinha um relacionamento achegado com seu Pai. Jesus disse: “Ninguém conhece plenamente o Filho, exceto o Pai, tampouco há quem conheça plenamente o Pai, exceto o Filho e todo aquele a quem o Filho estiver disposto a revelá-lo.” (Mateus 11:27) Assim, a melhor forma de conhecer o Pai é por meio do Filho.

O que Jesus nos ensinou sobre nosso Pai celestial? Veja o que ele disse: “Deus amou tanto o mundo, que deu o seu Filho unigênito, a fim de que todo aquele que nele exercer fé não seja destruído, mas tenha vida eterna.” (João 3:16) Essas palavras de Jesus destacam a qualidade predominante de nosso Pai celestial: o amor. (1 João 4:8) Jeová manifesta seu amor de várias maneiras, como por mostrar sua aprovação e compaixão, dar proteção e disciplina, e prover nosso sustento.¹⁸

As Escrituras mostram como Jesus alimentou quem tinha fome, curou os doentes e ressuscitou os mortos¹⁹. Como aquele que governará o Reino de Jeová a ser instaurado também na Terra, Jesus já teria dado, então, uma pequena idéia das “coisas maravilhosas” que esse reino fará por seus súditos. Daí, então, o reino do mundo se tornará o reino do Senhor Jeová e do seu Cristo, e ele reinará para todo o sempre²⁰. Sobre o novo mundo,

a Bíblia diz que Deus ‘não criou a Terra simplesmente para nada’, mas “a formou mesmo para ser habitada”. Tudo indica que o homem foi feito para que pudesse apreciar para sempre a vida na Terra e a criação animal. — Isaías 45:18.

A Bíblia enfatiza ainda mais a certeza de que Deus cumprirá seu propósito original de uma Terra paradisíaca. “Eu até mesmo o farei”, diz ele, acrescentando: “Também o farei.” E Jeová ainda declara: “Assim mostrará ser a minha palavra que sai da minha boca. Não voltará a mim sem resultados, mas certamente fará aquilo em que me agradei e terá êxito certo naquilo para que a enviei.” — Isaías 46:11; 55:11.

Torna-se claro que o propósito original de Deus era que a humanidade vivesse feliz para sempre no Paraíso na Terra. Podemos ter absoluta certeza de que no tempo devido esse propósito será realizado. Consideremos algumas breves descrições da Bíblia de como será a vida no novo mundo estabelecido por Deus. Veremos que, de fato, todos os animais, tanto domésticos como selvagens, viverão em paz entre si e com a humanidade. — Isaías 65:17, 21-25; 2 Pedro 3:13.

No novo mundo de Jeová, as pessoas poderão tocar a juba fofinha de um leão, acariciar o pêlo listrado dum tigre e até mesmo dormir na floresta sem temerem ser atacadas por um animal. Veja a seguinte promessa de Deus: “Hei de fazer cessar no país a fera nociva, e [os humanos] realmente morarão no ermo em segurança e dormirão nas florestas.” — Ezequiel 34:25; Oséias 2:18.

Os animais selvagens estarão em sujeição, até mesmo a crianças pequenas. A Bíblia diz: “O lobo, de fato, residirá por um tempo com o cordeiro e o próprio leopardo se deitará com o cabritinho, e o bezerro, e o leão novo jubado, e o animal cevado, todos juntos; e um pequeno rapaz é que será o condutor deles.”

Mas isso não é tudo! O texto bíblico continua: “A própria vaca e a ursa pastarão; juntas se deitarão as suas crias. E até mesmo o leão comerá

18 A Sentinela, 1 de julho de 2012, p.1.

19 Cf. Mateus 15, 29-38; João 11, 38-44.

20 Cf. Revelação 11, 16.

palha como o touro. E a criança de peito há de brincar sobre a toca da naja; e a criança desmamada porá realmente sua própria mão sobre a fresta de luz da cobra venenosa. Não se fará dano, nem se causará ruína em todo o meu santo monte; porque a terra há de encher-se do conhecimento de Jeová assim como as águas cobrem o próprio mar.” — Isaías 11:6-9.

No novo mundo de Jeová, não haverá mais o problema de as pessoas viverem apinhadas em grandes cidades, o que não é saudável nem para o homem nem para os animais de estimação. É verdade que mesmo hoje muitos gostam da companhia dos animais de estimação e são equilibrados na forma como os encaram e cuidam deles. Mas pense só na maravilhosa perspectiva de ter uma convivência agradável com animais de estimação no novo mundo justo de Deus, para sempre. O cuidado e o amor com que eles serão tratados honrará o Grandioso Criador de todas as coisas vivas. Se você ainda não teve oportunidade de aprender sobre o maravilhoso propósito de Deus — como era o caso de Maria, que gosta muito de animais —, convidamo-lo cordialmente a contatar os editores desta revista ou uma das Testemunhas de Jeová, que terá prazer em ajudá-lo a aprender mais sobre esse propósito.²¹

Por fim, o trabalho de campo deve atentar para o fato de que as circunstâncias mundiais atestam, segundo as Testemunhas de Jeová, que o Reino de Deus virá em breve. O próprio Cristo disse que, antes do Reino trazer paz à Terra, o mundo seria assolado por uma onda de guerras, fome e terremotos²². O trabalho de pregação das Testemunhas de Jeová anseia, nesse sentido, pela conversão real dos homens aos desígnios de Deus, posto que Jeová abençoa ações, não intenções, e

a Bíblia nos ensina que apesar da imoralidade que nos rodeia, temos de ser “inculpes e inocentes, filhos de Deus sem mácula no meio duma geração pervertida e deturpada”. Para isso, precisamos nos manter “firmemente agarrados à palavra da vida”. (Filipenses 2:15, 16) Essa declaração bíblica fornece a chave de como os cristãos podem se manter livres da contaminação causada pela corrupção moral — têm de se apegar aos ensinamentos da Palavra de Deus e reconhecer que os padrões morais dela representam o melhor modo de vida.

“O deus deste sistema de coisas”, Satanás, o Diabo, está tentando ganhar o coração das pessoas. (2 Coríntios 4:4) A Bíblia nos diz que ele “persiste em transformar-se em anjo de luz”. Seus ministros, aqueles que o servem por agir como ele, também fazem isso. (2 Coríntios 11:14, 15) Prometem liberdade e diversão, mas como a Bíblia diz, “eles mesmos existem como escravos da corrupção”. — 2 Pedro 2:19.

Não se iluda. Os que ignoram os padrões morais de Deus sofrerão sérias conseqüências. O salmista bíblico escreveu: ‘A salvação está longe dos iníquos, porque eles não buscaram os próprios regulamentos de Deus.’ (Salmo 119:155; Provérbios 5:22, 23) Acreditamos realmente nisso? Se esse for o caso, que continuemos a proteger a mente e o coração contra a propaganda permissiva.

Muitos, porém, raciocinam de maneira insensata: ‘Se o que eu estou fazendo não é ilegal, então não há problema.’ Mas isso não é assim. Nosso Pai celestial amorosamente fornece orientação moral, não para tornar sua vida aborrecida e restritiva, mas para proteger você. Ele lhe “ensina a tirar proveito”. Quer que você evite a calamidade e tenha uma vida feliz. Realmente, como a Bíblia ensina, servir a Deus “tem a promessa da vida agora e daquela que há de vir”. Essa é a “verdadeira vida”, uma vida eterna

21 Despertai!, 22 de fevereiro de 2004, pp. 10-11.

22 Cf. Mateus 24, 3-7.

no Seu prometido novo mundo! — Isaías 48:17, 18; 1 Timóteo 4:8; 6:19. Sendo assim, compare os benefícios de seguir os ensinamentos da Bíblia com o sofrimento que os que não fazem isso acabam enfrentando. Obter o favor de Deus por escutá-lo é realmente o melhor modo de vida. “Quanto àquele que me escuta”, promete Deus, “residirá em segurança e estará despreocupado do pavor da calamidade”. — Provérbios 1:33.

A Bíblia diz que quando este mundo acabar, “o iníquo não mais existirá”. Ela também declara: “Os retos são os que residirão na terra e os inculpes são os que remanescerão nela.” (Salmo 37:10, 11; Provérbios 2:20-22) Assim, a Terra ficará limpa e livre de todos os resquícios de imoralidade, o que inclui todas as pessoas que se recusarem a aderir aos ensinamentos salutares do nosso Criador. Um paraíso terrestre, semelhante àquele onde Deus colocou o primeiro casal humano, será gradualmente cultivado em toda a Terra por aqueles que amam a Deus. — Gênesis 2:7-9.

Pense no prazer de viver numa terra limpa, de beleza paradisíaca. Entre os que terão o privilégio de ver isso, estarão os bilhões de ressuscitados. Alegre-se nas promessas de Deus: “Os próprios justos possuirão a terra e residirão sobre ela para todo o sempre.” “[Deus] enxugará dos seus olhos toda lágrima, e não haverá mais morte, nem haverá mais pranto, nem clamor, nem dor. As coisas anteriores já passaram.” — Salmo 37:29; Revelação (Apocalipse) 21:3, 4.²³

Conclusão

À guisa de conclusão, convém salientar que a Bíblia, interpretada à luz do Corpo Governante, permite às Testemunhas de Jeová compreender que o atual colapso moral como sinal proeminente dos fins dos tempos, tal como aquilo que foi dito pelo Apóstolo Paulo em sua Segunda Carta a Timóteo: “Nos últimos dias haverá tempos críticos, difíceis de manejar. Pois os homens serão amantes de si mesmos, amantes do dinheiro, (...) desobedientes aos pais, ingratos, desleais, sem afeição natural, (...) ferozes, sem amor à bondade, traidores, teimosos, enfundados de orgulho, mais amantes de prazeres do que amantes de Deus, tendo uma forma de devoção piedosa, mostrando-se, porém, falsos para com o seu poder” (2 Timóteo 3, 1-5). Compreender a preocupação que as Testemunhas de Jeová possuem quando realizam o seu trabalho de campo é um exercício de alteridade.

Esperamos que esse singelo trabalho de análise da cristologia das Testemunhas de Jeová permita compreender e interagir de forma mais próxima com um grupo que, embora amplo, ainda é vítima de um preconceito que se tem diante daquilo que pouco se conhece. Trata-se do tão necessário respeito que devemos “perseguir”, frente a um etnocentrismo que apenas faz desrespeitar as diferenças.

23 Despertai!, 4 de julho, 8-10.

Referências

A Sentinela – Edição de Estudo – periódico mensal direcionado ao estudo realizado pelas testemunhas de Jeová.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

BRITO, Enio José da Costa (Org.). *Milenarismos e Messianismos ontem e hoje*. São Paulo: Loyola. 2001.

CROATTO, J. F. *As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

Despertai! – periódico mensal destinado principalmente ao trabalho de campo realizado pelas Testemunhas de Jeová.

PEREIRA, A. G. *Despertai! Conhecendo quem são seus leitores*. Dissertação de Mestrado (Departamento de Letras). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2013.

SILVA, Esequias Soares da. *Testemunhas de Jeová: a inserção de suas crenças no texto da tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas*. Dissertação de Mestrado (Departamento de Ciências da Religião). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2007.

Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas

Deus ouve o clamor e vê a aflição do seu povo: a dinâmica social de Gn 21,8-21

Alessandra Serra Viegas^{1*}

Resumo: Em Gn 21,8-21 estamos diante de uma narrativa que chama a atenção quanto à experiência que Agar – serva de Sara – e Ismael têm com o Deus compassivo e gracioso no deserto – o Deus que ouve o clamor do seu povo e vê sua aflição, como uma prolepse direcionada à movimentação do povo no êxodo do Egito. Não obstante sua nacionalidade, pois Agar é egípcia, a dinâmica social do amor suplanta quaisquer outros preconceitos ou preferências no ser do Deus que é justo. Assim, a escrava Agar (e também seu filho, Ismael) acaba por se tornar mais do que uma personagem coadjuvante na história de Abraão e Sara. O encontro de Deus com a serva passa a ser um evento, uma referência simbólica: a história de Agar apresenta a compaixão do Deus (Elohim / YHWH) que se aproxima no Antigo Testamento do escravo, do estrangeiro, daquele que não tem a quem recorrer na sociedade. Este trabalho quer apontar alguns elementos valiosos na dinâmica social deste encontro, e trazer uma reflexão acerca de como lidamos, como povo de Deus, com nossas próprias dinâmicas sociais em pleno século XXI.

Palavras-chave: Agar. Ismael. Presença divina. Dinâmica social.

Introdução

Segundo Westermann (1985, p.338-339), a narrativa de Gn 21,8-21 ‘tem vida’ – Gunkel apontaria como seu *Sitz im Leben* – na tradição oral dos pequenos grupos migratórios cuja existência foi determinada pelas mesmas experiências, particularmente por conflitos familiares e a ameaça dos perigos da vida no deserto. Há dois eventos nos quais a palavra e a ação de Deus foram ‘experienciadas’ primeira e principalmente: a instrução de Deus no meio do conflito e seu auxílio em face da morte. O que *Elohim* fala em Gn 21,8-21 corrobora o que conhecemos acerca do relacionamento de Deus em todo tempo e lugar durante o período patriarcal.

Apesar de a narrativa remeter a costumes bastante remotos em um relato originalmente oral com elementos básicos comuns da vida e conflitos no deserto ou em suas proximidades, presume-se não somente que houve muitas variantes de personagens e lugares, mas também novos elementos foram inseridos à medida que se estendeu o relato oral ao texto escrito. Um exemplo é a presença do termo que aqui traduzimos como *nação* (*goy*), que ocorre nos vv.13.18. É importante notar que o conceito de *nação* só pode ser entendido a partir da funcionalidade

1 * Doutoranda em Teologia pela PUC-Rio na área de Teologia Bíblica. e-mail: aleviegas33@yahoo.com.br

das promessas a Israel em um período após o povoamento e a organização deste povo.

Quanto ao Deus que se mostra no relato, temos a presença de *Elohim*, assim como ocorre em alguns versos no capítulo seguinte, Gn 22, na experiência de Abraão quanto à *akeda* (o sacrifício de entregar) de *Isaac*. Assim, o relato de Gn 21,8-21 segue o modelo eloísta; no entanto, outra narrativa valiosa acerca de Agar e de Ismael como um dos iniciadores de uma grande *nação*, presente em Gn 16 – javista – se coaduna com Gn 21,8-21 e não pode ser aqui omitida para uma análise sucinta inicial do texto em estudo.

Neste mister, Seebass (1989, p. 215-232) compila os estudos de fontes do Pentateuco e utiliza Gn 16 e 21,8-21 como exemplos de indicação para observar semelhanças entre o javista e o eloísta, trabalhando com o texto recebido, isto é, final e canônico. Alguns elementos são dignos de nota e de serem apontados aqui. Em Gn 16, no v.11 é Agar que nomeia Ismael, tendo ouvido o nome de YHWH; no entanto, é Abraão que o nomeia no v.15, sem a intervenção divina. Van Seters questiona uma tradição israelita em Gn 16,9, pois o Anjo de YHWH dirige-se a uma escrava. O mais indicado é entender 16,9 em harmonização a 16,15 e a Gn 21,8-21, o texto em estudo neste trabalho. A ação é ‘dominada’ por Agar e a ela é feita a promessa em Gn 16,10 nos mesmos moldes que fora feita a Abraão.

Para ilustrar a correlação entre ambos os relatos, é importante perceber alguns elementos comuns que abrangem as duas narrativas – Gn 16 e 21,8-21 – e que são elencados por Seebass: 1. O domínio de Agar na cena; 2. A presença de Abraão e Sara como figuras secundárias; 3. O conflito parte de Sara e diz respeito a questões de direito; 4. Abraão se coloca submisso a Sara; 5. YHWH / *Elohim* no conflito é uma referência; 6. A ação principal se desenrola no Negev; 7. O Anjo de YHWH / *Elohim* encontra Agar e promete, em uma perspectiva de eleição, uma descendência nobre e um numeroso povo; 8. O encontro se situa no contexto de um poço do deserto; 9. Há alusão ao nome de Ismael; 10. Mostra-se a característica de Ismael.

Apontados tais fatores, vê-se que a narrativa de Gn 21,8-21 é baseada na mesma tradição (Seebass designa como “fonte literária”) de Gn 16, excetuando-se alguns poucos elementos específicos de cada relato e o nome atribuído à divindade em cada um. Westermann e Seebass são concordes neste sentido: há um padrão seguido por ambos os textos, no entanto, Gn 21,8-21 pode ser citado como um exemplo de paralelo eloísta à narrativa javista, considerando-se esta como anterior.

1. Delimitação

Quanto ao início da perícopes em estudo, importa notar que Gn 21,8-21 não apresenta sinal macrossintático na Bíblia Hebraica (a *setumah* ocorre em Gn 20,18),

no entanto muda-se a ênfase no assunto em relação ao que fora tratado em Gn 21,1-7 – o nascimento de Isaac. Mormente, o que ocorre é a mudança de personagens principais da narrativa: contrário ao que temos nos vv.1-7, Sara passa a segundo plano, e Agar, não citada anteriormente, é inserida ao texto em primeiro plano. Ismael também passa a fazer parte da cena principal da narrativa com os referentes “o filho (da escrava)”, “o menino”, o “rapaz”.

Veja-se em termos esquemáticos a ocorrência de cada um dos cinco personagens que a cena apresenta – em nível quantitativo respectivamente: Ismael e seus referentes ‘filho de Agar’, ‘ele’, ‘o jovem’, ‘o menino’ (20 vezes), Agar e seus referentes ‘serva’, ‘mãe’, ‘ela’ (14 vezes), Abraão, com o nome próprio sempre em posição de destaque (6 vezes), Isaac e seu referente ‘o menino’ (5 vezes) e Sara (2 vezes). Também se encontram no texto *Elohim* (5 vezes) e o anjo de *Elohim* (1 vez). Importante notar, no entanto, que Sara, apesar de ser citada apenas duas vezes, e por seu nome próprio, é protagonista de ações fortes na cena e é a única personagem que tem voz, além de *Elohim*. Todos os outros componentes apenas praticam as ações e/ou são afetados por elas, mas não possuem fala.

2. Estrutura do texto

A delimitação de Gn 21,8-21 não é de modo algum despropositada. Postos Isaac e Ismael em contraste no jogo narrativo, pode-se perceber que aquilo que o narrador diz de ambos constrói uma espécie de moldura que abre e fecha o texto – *e cresceu o menino* – presente em 8a com relação a Isaac e em 20b (infira-se ‘menino’ ou ‘rapaz’) acerca de Ismael. Informações sobre os dois ainda se apresentam da mesma forma, isto é, duplamente e com uma informação que as entrecorta: Isaac cresceu e *foi desmamado* – o que se repete enfaticamente em 8b e 8d; Ismael, por sua vez, cresceu e *habitou no deserto* – conforme a ênfase dada em 20c e 21a.

Quanto ao movimento encontrado na narrativa, percebe-se uma mescla de quadros narrativos nos quais os personagens se movimentam com rapidez e outros em que se dá a lentidão, como cenas em *slow motion* embora com grande carga emocional, ou até mesmo cenas em que se está completamente parado, ouvindo as palavras de *Elohim*, por exemplo. Agar é importantíssima neste sentido, já que por três vezes é sujeito de *e andou* (14f.16a.19c). Percebe-se, ainda, movimento temporal (passagem rápida do tempo) em alguns versos. Em um esquema, teríamos basicamente:

Cenas de movimento	Cenas em <i>slow motion</i>	Cenas paradas
8a-8d (temporal)	9a-13a (cerne da ação)	
14a-14f		
		15 a-15b
16 ^a		16b-19b (cerne da ação)
19c-19e (espacial)		
20a-21b (temporal)		

Quanto ao enredo, isto é, a estrutura que unifica as peripécias da narrativa (ou da tragédia, segundo a *Poética* de Aristóteles), é possível observar no texto uma duplicidade de elementos constitutivos desta estrutura, ou seja: o que temos são dois conjuntos de peripécias, donde o primeiro desemboca sua ação no segundo. Explicamo-nos: na primeira narrativa, ou conjunto de elementos narrativos do enredo, temos a presença de Abraão, Sara, Isaac, *Elohim*, Agar e Ismael – esta compreende o universo que abrange os vv.8a-14e. Na segunda narrativa, onde se encontram Agar, Ismael e (o anjo de *Elohim*/) *Elohim*, compreendem-se os vv.14f-21b. Segundo esta anotação, ficam os elementos constitutivos do enredo em estrutura quinária dispostos da seguinte forma (vejamos a estrutura de modo esquemático):

Elementos estruturais	1ª narrativa	2ª narrativa
Situação inicial	8a-8d	14f-14g
Nó ou complicação	9a-11b	15a-16h
Clímax ou transformação	12a-13b	17a-18d
Desenlace	14a-14d	19a-19e
Situação final	14e	20a-21b

Vejamos a disposição desta estrutura em toda a narrativa o texto para melhor visualização:

1. Primeira narrativa

PRIMEIRA NARRATIVA	Situação inicial	E cresceu o menino	8a
		e foi desmamado	8b
		E fez Abraão um banquete grande	8c
		no dia de ser desmamado Isaac	d8
	Nó ou complicação	e viu Sara o filho de Agar a egípcia	a9
		que gerou para Abraão o que ria	b9
		Então disse para Abraão	10a
		expulsa esta serva e [o] filho dela	b10
		pois não herdará[o] filho desta serva com meu filho Isaac	c10
		E pareceu muito mal a palavra aos olhos de Abraão	a11
		por causa do filho dele	b11
	Clímax ou transformação	Então disse Elohim para Abraão	a12
		Não pareça mal aos teus olhos sobre o jovem e sobre tua serva	b12
		Tudo o que disser para ti Sara ouve a voz dela	c12
		Porque em Isaac será proclamada a tua semente	d12
		E também o filho da serva em nação estabelecerei ele	a13
		Pois tua semente [é] ele	b13
	Desenlace	E levantou cedo Abraão pela manhã	a14
		E tomou pão e um odre de águas	b14
		E deu para Agar	c14
		o que pôs sobre o ombro dela e o menino	d14
	Situação final	e a mandou embora (despediu)	e14

2. Segunda narrativa

SEGUNDA NARRATIVA	Situação inicial	e andou	f14
		e vagueou no deserto de Berseba	g14
	Nó ou complicação	e acabaram as águas do odre	a15
		e lançou o menino debaixo de um dos arbustos	b15
		e andou	a16
		e assentou para ela	b16
		defronte se distanciar como os que disparam arco	c16
		porque disse	d16
		não verei a morte do menino	e16
		e assentou defronte	f16
		e levantou a voz dela	g16
	e chorou	h16	
	Clímax ou transformação	Então Elohim ouviu a voz do jovem	a17
		e chamou o anjo de Elohim a Agar desde os céus	b17
		e disse para ela	17c
		que [há] para ti, Agar?	17d
		Não temas	17e
		porque ouviu Elohim a voz do jovem	f17
		em que ele [está] lá	g17
		Levanta	a18
		ergue o jovem	b18
		e segurará tua mão nele	c18
	pois nação grande estabelecerei dele	d18	
	Desenlace	e abriu (os) olhos dela	a19
		e viu um poço de águas	b19
		e andou	19c
		e encheu o odre de águas	d19
		e deu de beber ao jovem	e19
Situação final		a20	
	e estava Elohim com o jovem		
	e cresceu	20b	
	E habitou no deserto	20c	
	e se tornou o que flecha arqueiro	d20	
	e habitou no deserto de Parã	a21	
E tomou para ele a mãe dele mulher da terra do Egito	b21		

Outros elementos pertencentes à estrutura do texto também chamam a atenção no que diz respeito à beleza do texto hebraico. Um deles é que não há no texto nenhuma referência a Ismael por seu nome, como ocorre em Gn 16, no entanto o narrador faz questão de apontar-lhe o significado do nome por duas vezes – *Elohim ouviu a voz do jovem* em 17a e 17f. A presença de *Elohim* é, ainda, ligada mais uma vez a Ismael em 20a – *e estava Elohim com o jovem*. Interessante perceber a antecipação de Êx 3,12b, na fala de YHWH a Moisés: *Eu serei contigo*.

3. Comentário (acerca de Gn 21,8-21 e a dinâmica do êxodo)

Estamos diante de uma narrativa que chama a atenção quanto aos “ecos” que nela se encontram com relação à dinâmica do êxodo no Antigo Testamento e revelam um texto antecipador desta dinâmica. Sair do Egito, caminhar no deserto e chegar à Terra Prometida debaixo de uma palavra de Deus encontram-se presentes em Gn 21,8-21 apenas com mudança em relação aos lugares determinados. Contudo, as ações – principal motivo do movimento exodal – encontram-se no texto que relata aquilo que *Elohim* fez na vida da escrava egípcia de Sara – Agar – e do filho desta com Abraão – Ismael.

Apesar de na narrativa de Gn 21,8-21 (e de 21,1-7) não haver referência direta ao lugar em que se encontram os personagens, tudo leva a crer que Abraão e Sara estão em *Beer-Sheva* e que Sara pode ter recebido um presente do Faraó, no Egito (Gn 12,16) – Agar, a que se tornou escrava da família. Se isto for assim, o movimento tríplice da dinâmica do êxodo na narrativa de Agar e Ismael encontra-se nos seguintes termos espaciais: Agar sai do Egito para *Beer-Sheva*, caminha no deserto após ser despedida por Abraão, e lá habita, e entra *novamente* no Egito – onde tomou uma esposa para seu filho, donde se cumpriria a promessa feita: de Ismael *também* nasceria uma grande nação. O filho de Agar é chamado a ser um grande povo. O v.13b – pois tua semente é ele – aponta que Deus estabelece uma distinção entre os descendentes de Abraão, os ‘nomeados’. Pois Abraão, após Gn 20,7, é um profeta e, como tal, é na sua existência que Israel será chamado (SEEBASS, 1989, p.222).

Agar é a serva de Abraão que deve ser iniciada por Deus no deserto a fim de saber que Ele é o Deus que ouve, vê e age com mão forte – fica bastante clara, neste detalhe da narrativa, a prolepse direcionada à movimentação do povo no êxodo, bem como o fato de o povo aprender acerca de YHWH no deserto sob a liderança de Moisés – Ele é o Deus que, em todo o tempo, ouve o clamor do seu povo² (Êx 3,7; 9,16) e vê sua aflição (Gn 16; Êx 3,7).

Antes que *Elohim* abra os olhos de Agar para que veja água a fim de que não morram ela e Ismael, o sentimento da mãe prevalece porque diz não querer ver a morte do menino no deserto – vv.16d-16e. Não é este o sentimento do povo em Êx 14,11-12, quando questionam a Moisés nos seguintes termos: *por que nos trouxeste aqui – viemos morrer neste deserto?*

YHWH, no caso do êxodo, ainda, é aquele que providencia água e pão na justa medida da necessidade de seu povo. Assim fez Abraão com Agar – Abraão expulsa Agar a pão e água e ela sobrevive no deserto pela intervenção de *Elohim* – o povo no êxodo vai ao deserto e vive a pão e água – ambos são milagres de YHWH – as águas

² Gn 16,11; 17,20; 21,6.12.17 (2x) o Deus que ouve a aflição do necessitado, do que clama no deserto (Dt 26,7).

de Mara e Elim (Êx 15,22ss), e o maná que é visto como pão (Êx 16,4).

Agar teve *os olhos abertos* por *Elohim* e viu o poço de águas. O verso 19a traz à tona: E *abriu Elohim* os olhos dela (Agar) – diretamente ligado à raiz do verbo ver e à dinâmica do êxodo. Nesta, na experiência de Deus, os olhos sempre são abertos. Em Êx 4,11, quando se dá o encontro de Moisés com YHWH, e a rejeição ao chamado, YHWH questiona e assevera: quem faz o cego, ou *o que vê (o que tem os olhos abertos)*? Importa notar que, conforme Schökel (1997, p.545-546) aponta, a raiz verbal ali utilizada tem sempre o substantivo *olhos* como complemento objeto no Antigo Testamento, exceto em Is 42,20, quando traz *ouvidos abertos*.

Conclusão

O texto que temos em mãos aponta ao ouvinte-leitor que estamos na presença de uma narrativa que é pura e simplesmente aquela da condução de Deus em favor de Ismael, o qual está, aqui, verdadeiramente face a face com Deus. Assim como esteve seu pai, Abraão. Assim como estará Moisés, em tantos momentos do êxodo. E também assim como estarão os profetas diante das situações de opressão e espoliação do povo, denunciando e apontando a compaixão de Deus para com todo aquele que necessita dele e o busca de todo o coração.

Por duas vias Deus se manifesta em sua palavra ao profeta Abraão. Em Gn 21,8-21, o narrador utilizou a acentuação do papel de Abraão para distinguir a eleição singela de Ismael da vocação particular endereçada à descendência de Isaac: *Elohim* estava com o rapaz! Do mesmo modo, YHWH estará todo o tempo com seu povo, na saída do Egito, no caminhar no deserto, no entrar na Terra Prometida! YHWH estará com seu povo no caminho que se lhe apresente, pois ele é o Deus que habita no alto e santo lugar, não obstante se deixa achar pelo desvalido, pelo contrito e abatido de espírito, e habita com estes, como nos apresenta a profecia de amor de Isaías 57,15.

A dinâmica social do encontro entre a escrava Agar e seu filho, Ismael – *aquele a quem Deus ouve* – passa a ser um evento, uma referência simbólica que apresenta a compaixão do Deus (*Elohim* / YHWH) que se aproxima no Antigo Testamento do pobre, do escravo, do estrangeiro, daquele que não tem recursos, tampouco a quem recorrer. Não é assim também com o ministério de Jesus, o Deus que veio habitar conosco, o qual inicia as bem-aventuranças apontado que é feliz aquele que é pobre e necessitado de todo e qualquer recurso, pois a este é dado o reino dos céus? E em Pentecostes não se cumpre a profecia de Joel, na qual o Espírito é derramado sobre os servos e as servas, gente simples que passa a ser testemunha da mensagem do Deus que ama?

Que possamos aprender com a experiência de Agar, escrava que viu o Senhor

e, mais ainda, teve consciência de que o Senhor a viu, ouviu o seu clamor, e garantiu-lhe, não só a manutenção de sua vida, mas também a de seu filho. Que em nossas próprias dinâmicas sociais como povo de Deus em pleno século XXI, sejamos agentes desse Deus que vê e ouve o próximo, independente de sua condição social, econômica, de seu sexo ou cor. Assim como *Elohim* estava com Ismael, Jesus Cristo nos garante que está conosco – e com todo aquele que dele necessita – todos os dias, até a consumação do século.

Referências

ARISTÓTELES. *Poética*. Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997.

SEEBASS, Horst. À titre d'exemple: Réflexions sur Gen 16 // 21,8-21 et 20,1-18 // 26,1-33. In: PURY, Albert de (org.). *Le Pentateuque en question: les origines et la composition des cinq premières livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*. Genève: Labor et Fides, 1989, pp.215-232.

WESTERMANN, Claus. *Genesis 12–36: a commentary*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985.

GT 4. Filosofia da religião

GT 4. Filosofia da religião

Coordenadores: Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal – UNB, DF; Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro - PUC Minas, MG

Ementa: O GT de Filosofia da religião da SOTER vincula-se aos interesses da pesquisa no campo de conhecimento que pretende desenvolver uma investigação de natureza filosófica sobre as questões relativas ao fenômeno religioso. Serão aceitos trabalhos de docentes de ensino superior (mestres e doutores) e de estudantes de pós-graduação *stricto sensu*, da área de Filosofia, Teologia e Ciências da religião. As comunicações poderão abordar temas referentes ao problema de Deus em distintos autores, correntes e perspectivas filosóficas, à questão da religião na modernidade e na contemporaneidade e ao papel da Filosofia da religião na atualidade.

Pensar um “Cristianismo não Religioso”. Contribuições de Gianni Vattimo à análise da religião cristã.

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves¹

Resumo: *Este trabalho é uma das três partes da pesquisa intitulada “Do ateísmo e secularização para o ateísmo hermenêutico e possibilidade de novo teísmo”. Objetiva-se então apresentar a possibilidade de pensar um “Cristianismo não religioso”, que ultrapasse a conjunturas institucionais e tenha como selo principal a caridade. Este objetivo é justificado pelo fato de que Gianni Vattimo, filósofo italiano que é um das fontes desta pesquisa, ter formulado a sua concepção de “pensamento fraco”, com fundamentação em Nietzsche e Heidegger, para aprofundar a tese de “fim da metafísica” identificada com a sentença da “morte de Deus”, e para apresentar a identificação do Cristianismo com a secularização ou com o niilismo, em função da kenosis do Verbo de Deus na história humana, levando a cabo o fundamento principal da mensagem evangélica: a caridade. Para atingir este objetivo, serão tomadas como objeto material as obras *La fine della modernità* (1985), *Credere di credere* (1998) e *Dopo la Cristianità* (2002), todas escritas por Gianni Vattimo, e *Verità o fede debole* (2006), escrita por Gianni Vattimo e René Girard. O objeto formal será pensar um “Cristianismo não religioso” considerando o retorno da religião e a religião como retorno, no contexto da pós-modernidade, enquanto fio condutor que traz à tona as concepções supramencionadas deste filósofo italiano, principalmente a da caridade como norma escatológica e sentido ecumênico, para cumprir a história da salvação como história da interpretação de cada época.*

Palavras-chave: *Cristianismo, secularização, pensamento fraco, niilismo, caridade.*

Introdução

Esta comunicação exprime parte da pesquisa intitulada “Do ateísmo e secularização para ‘ateísmo hermenêutico’ e novo teísmo”, cuja pretensão é analisar filosófica e teologicamente a passagem ou relação do ateísmo e da secularização com o “ateísmo hermenêutico” e a possibilidade de novo teísmo a partir da sentença de Nietzsche acerca da “morte de Deus” interpretada por Martin Heidegger. No bojo da preocupação fundamental desta pesquisa está a preocupação sobre a situação do Cristianismo em relação à “morte de Deus”. Em termos interrogativos: a “morte

¹ Doutor em Teologia e Pós-doutor em Filosofia, docente-pesquisador do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC-Campinas. E-mail: paselogo@puc-campinas.edu.br.

de Deus” significa ateísmo em termos de substancialidade teológica e secularização enquanto desaparecimento da religião?

Além do amparo em fragmentos das obras de Nietzsche, especialmente o 125 de *A Gaia Ciência* e nas obras *Nietzsche I e II* de Heidegger, a pesquisa toma alguns comentadores, dentre os quais Gianni Vattimo. Trata-se de um autor que identifica a sentença nietzscheniana da “morte de Deus” com a sentença heideggeriana do “fim da metafísica”. Com isso, coloca a possibilidade de não existir um ateísmo de negação substancialista e de eliminação da religião da cultura ocidental, mas de redimensionamento hermenêutico que propicia a visualização de um novo *locus* tanto para a questão de Deus quanto para o sentido da religião na era contemporânea. Assim sendo, objetiva-se nesta comunicação apresentar a possibilidade de pensar um “Cristianismo não religioso”, que ultrapasse conjunturas institucionais e tenha como selo principal a caridade.

Para atingir este objetivo, tomar-se-á como objeto material as obras *Dopo la Cristianità* de 2001, *Credere di Credere* de 1998, *Verità o fede debole* de 2006 e *La fine della modernità* de 1985. Ao lado desse objeto material, situam-se as fontes do próprio autor, principalmente aquelas retiradas de Nietzsche e Heidegger, pilares fundamentais de seu pensamento, além de autores que lhe servem de debatedores, especialmente René Girard. Em termos de objeto formal, apresentar-se-á a situação hermenêutica da tese de Gianni Vattimo de que é possível fundar um “Cristianismo não religioso” que ultrapasse o seu caráter meramente institucional, em consonância aos “sinais dos tempos” e concentrado na virtude da caridade.

1. A situação hermenêutica de Gianni Vattimo

Gianni Vattimo nasceu em 1936 na Itália, doutorou-se em Filosofia em Turim e especializou-se em Heidelberg, tendo sido aluno de Karl Löwith e Hans-Georg Gadamer, de quem herdou a esteira hermenêutica, pela qual aprofundou Nietzsche e Heidegger. Seu interesse pela filosofia decorre de sua militância cristã juvenil, tendo participado de um cristianismo católico de assiduidade às celebrações da eucaristia e de engajamento social, motivado por um contexto em que o tomismo retomado por Leão XIII em sua carta encíclica *Aeterni Patris* foi difundido na teologia fundamental de Pierre Rousselot e Joseph Maréchal, no personalismo de Emmanuel Mounier e principalmente no humanismo cristão de Jacques Maritain, possibilitando uma neocristandade em que os cristãos eram interpelados ao engajamento histórico social para fundar partidos políticos, sindicatos e associações de caráter cristão-católico (LIMA VAZ, 2002).

Esta fé cristã militante possibilitou que Vattimo visualizasse nas filosofias de

Nietzsche e de Heidegger o caminho contundente para a sua atividade filosófica e, conseqüentemente para a aventura de constituição de seu pensamento. Conforme o filósofo italiano, as filosofias de Nietzsche e Heidegger possuem raízes judaico-cristãs, uma vez que ao se defrontarem com a metafísica encontraram nela problemáticas relacionadas ao universo judaico-cristão, especialmente os conceitos de Deus, homem e mundo. Além disso, as teses de Nietzsche e Heidegger, em que se afirma respectivamente a “morte de Deus” e o “fim da metafísica” possuem consonância com o substrato religioso cristão seja para criticá-lo seja para redimensioná-lo (VATTIMO, 1998). Com isso, é possível caracterizar Vattimo como um “cristão niilista”, imbuído de uma história que o marca com “cristão católico praticante” e como um filósofo com as evidentes marcas de Nietzsche e Heidegger, críticos do Cristianismo fundamentado na metafísica a ser destruída.

Ao desenvolver a sua filosofia, Vattimo defrontou-se com o significado de pós-modernidade, originariamente lançado por François Lyotard em sua obra *La condition postmoderne* de 1979 (1993). Escreveu a sua monumental obra *La fine della Modernità* em 1985 (2002), em que objetivou “esclarecer a relação que liga as conclusões da reflexão de Nietzsche e de Heidegger, a que constantemente se faz referência, com os discursos mais recentes, sobre o fim da época moderna e a pós-modernidade” (VATTIMO, 2002, p. V). Para atender a esse objetivo, o autor organiza a sua obra em três partes. Na primeira, desenvolve o “niilismo como destino” e “a crise do humanismo”, realizando uma apologia do niilismo, caracterizado como um movimento de correlação de forças de desconstrução e possibilidade de reconstrução de valores, e apresentando a necessidade de reformular o humanismo a partir do niilismo consumado e da ontologia hermenêutica heideggeriana (VATTIMO, 2002). Na segunda parte, o autor penetra o que é propriamente característico da pós-modernidade: a arte. No entanto, não aborda a arte do ponto de vista histórico, mas a analisa como um evento de ocaso, de “quebra da palavra poética”, de linguagem ornamental e monumental, trazendo à tona uma nova estrutura artística, marcada pela explosão do estético da originalidade artística, na reprodução técnica – cinema e fotografia – e na mídia, enquanto se constitui em novo meio de comunicação de massa (VATTIMO, 2002). Na terceira parte, o filósofo italiano desenvolve o “fim da Modernidade” ou propriamente o significado da pós-modernidade, assumindo a perspectiva da hermenêutica e do niilismo de modo a apresentar ontológico-hermeneuticamente a verdade, a relação entre hermenêutica e antropologia na análise da cultura e principalmente a articulação entre niilismo e pós-modernidade na filosofia (VATTIMO, 2002).

A tese fundamental de Vattimo nessa obra é que a pós-modernidade nasce com Nietzsche e não significa necessariamente abandono da Modernidade, mas um

paradoxo marcado pela simultânea descontinuidade e continuidade da Modernidade. Isso significa que as teses fundamentais da Modernidade acerca da autonomia do homem e do advento da ciência moderna, concentrada na concepção de experiência como *empiria* e em seu caráter messiânico, passaram a ter consistência relativa com o advento do niilismo nietzschiano e da ontologia hermenêutica heideggeriana. De um lado, foi trazida à tona a necessidade da interpretação das sentenças, a dialética entre desconstrução e reconstrução de valores. De outro, afirmou-se ter a metafísica se esquecido do ser e privilegiado o ente, principalmente o ente supremo, apontando a necessidade de sua ultrapassagem por uma ontologia fundamental em perspectiva hermenêutica. Deste modo, não se pode pensar a verdade como um conjunto de proposições irremovíveis, tornadas absolutas em uma forma lingüística determinada ou ainda em pensar em fundamentos sólidos para a afirmação de prescrições morais e dogmáticas sobre o homem e o mundo.

Vattimo adere à idéia nietzschiana de uma “filosofia da manhã”, marcada por um “eterno retorno do igual” que possibilita pensar a errância da metafísica não para dissipar os erros, mas para “vê-los como a própria fonte de riqueza que nos constitui e que dá interesse, cor, *ser*, ao mundo” (VATTIMO, 2002, p. 176). Isso remete ao que Heidegger denominou de “*Verwindung*”, cujo termo é compreendido como convalescença, propiciando visualizar os vestígios da metafísica, uma vez que esta é uma “cadeia de montanhas irremovíveis” (VON HERMANN, 2004, p. 14). No entanto, a metafísica esqueceu-se do ser, privilegiou o ente, especialmente o ente supremo e suas proposições não mais alcançam o advento do ser ao homem, em especial na relação entre mundo e terra, em que se apresenta a técnica – *Ge-Stell* –. Trata-se da *Ereignis* – traduzida por acontecimento-apropriação – em que o ser se dá ao homem, na forma de destino – *Geschick* – e transmissão – *Ueberlieferung* – evidenciando deste modo, um caráter epocal do ser (VATTIMO, 2002).

Com esse posicionamento, Vattimo assume uma filosofia pós-moderna como pensamento da fruição, da contaminação e da técnica (VATTIMO, 2002), em que são apresentadas como características a flexibilidade, nomadologia, a transversalidade, a fragmentação e a relação entre unidade e multiplicidade ou ainda uma “filosofia da diferença” (OLIVEIRA, 2003). A esta forma de pensar ou de filosofar, Vattimo denomina “pensamento débil” ou “ontologia fraca”, por onde se tem um novo começo do pensar, em uma nova época do ser (VATTIMO, 2002).

Com a sua filosofia pós-moderna de centralidade no “pensamento débil”, Vattimo analisou filosoficamente a religião, ao organizar “O Seminário de Capri” em conjunto com Jacques Derrida, contando com a presença reflexiva de Hans-Georg Gadamer e outros filósofos italianos, e ao escrever as obras supramencionadas. Em todos esses escritos, a motivação fundamental de Vattimo para pensar a religião é

o próprio clima pós-moderno do substrato religioso, em que a religião se manifesta dentro e fora das instituições religiosas, está imbuída de pluralidade e salvaguardada juridicamente como liberdade religiosa (DERRIDA; VATTIMO, 2000). Deste modo, o filósofo italiano pensa a religião iniciando pelo significado da “morte de Deus”, identificando-a com a “fim da metafísica”, conforme a designação heideggeriana, a qual que se inicia na fenomenologia da *faktische Lebenserfahrung* e culmina na *Ereignis*.

2. A morte de Deus: “o retorno da religião e a religião do retorno”

A interpretação da sentença nietzscheniana da “morte de Deus”, presente no fragmento 125 de *A Gaia Ciência* é para Vattimo o desafio de pensar quem Deus morreu. Por isso, une ao trabalho da interpretação dessa sentença a afirmação heideggeriana do fim ou dissolução da metafísica. Aparentemente, essas afirmações apresentavam a possibilidade em pensar na negação substancial de Deus, no fim da religião e na eliminação da metafísica. No entanto, essa sentença se relaciona à morte do Deus criador e todo-poderoso da metafísica e da ruptura dos paradigmas metafísicos que amparavam as concepções de homem e mundo. Coloca-se fim ao Deus imutável, ao mundo predestinado, ao homem fundamentado no Deus metafísico e instaura-se o niilismo em que se dá início a uma nova valoração da vida humana e cósmica (ALMEIDA, 2012). Tem-se o fim dos fundamentos e das metanarrativas, e se inicia a era das pequenas narrativas, das fábulas e outros gêneros literários, imbuído de linguagem metafórica. O fundamento se torna desfundamento – o *Abgrund* na linguagem heideggeriana – que implica que o fundamento é abissal, requer novas interpretações, novos percursos hermenêuticos nos livros e inclusão dos símbolos e da ação no próprio processo hermenêutico (HEIDEGGER, 1976b).

A promessa positivista de que a ciência seria o último estágio da humanidade, eliminando tanto a religião quanto a filosofia não teve êxito. A “morte de Deus” não significa ateísmo em seu sentido estrito e nem desaparecimento pleno da religião, propiciando que à questão de Deus requeira-se uma nova atenção ontológico-hermenêutica e que a religião seja vista em uma nova realidade, marcada pelo pluralismo e pelo sincretismo. Assim sendo, a religião não desaparece da vida e retorna ao cenário histórico sem a conotação dogmática, moralista e jurídica de antes. Então, a religião retorna ao tema propriamente religioso: a fé. No entanto, retornar à fé tematicamente não é uma redução da fé, mas tomá-la como sentido da própria existência. A realidade da fé no que se refere ao sentido da existência se situa na relação que o homem estabelece com Deus, tomando para si não a conformação de sua finitude e de sua falibilidade, mas também a certeza de sua transcendência

(VATTIMO, 1998).

O retorno à religião como tematização da fé objetivando visualizar o sentido da existência, remete à compreensão da secularização, cuja aparição apontava inicialmente para uma situação de contraposição à religião. No entanto, Vattimo compreende que a necessidade de aplicar a ontologia hermenêutica na Modernidade, desembocando na pós-modernidade, possibilita que a secularização seja vista em profunda relação com o Cristianismo. Ainda que se possa colocar em debate, a posição de Vattimo é de que a secularização se constitui em um movimento decorrente da ação do Cristianismo em sua relação com o mundo, efetuada de modo análogo à encarnação do Verbo de Deus na história humana. A encarnação – *Kénosis* – do Verbo de Deus na história aponta para um acontecimento fundamental: a revelação do Filho de Deus para trazer a salvação para os povos. Sua demanda foi a penetração em uma cultura, em um tempo histórico determinado e em apontar caminhos éticos e morais consoantes à salvação cristã. Na encarnação do Cristianismo no mundo, com sua preocupação em tornar histórica a salvação cristã, a secularização tornou-se um processo em movimento que possibilitou a manifestação de outras religiões, especialmente as monoteístas – com difusão maior do Islamismo – e as brâmanes principalmente o Budismo e o Hinduísmo. Com isso, a secularização denota engajamento do Cristianismo no mundo, incidindo na vida dos povos em termos políticos e morais. Os valores cristãos que já haviam sido incorporados à cultura ocidental, passam a ser redimensionados hermeneuticamente como consequência do niilismo contemporâneo. Retorna-se então à idéia de “pensamento débil” ou “ontologia fraca”, cujo apoio é também encontrado nas teorias de René Girard (VATTIMO, 1998).

Para Vattimo, o filósofo-antropólogo René Girard é seu apoio em função de que sua teoria sobre os sacrifícios religiosos, principalmente nas obras *La violence et le sacré* de 1972 (1990) e *Le Bouc émissaire* de 1982 (2004), encontra no Cristianismo uma via de secularização. Ocorre que a tradição judaico-cristã adere ao sacrifício cruento e violento para exprimir a expiação dos pecados e a aliança com Deus. Assim sendo, não são raros os cultos sacrificais encontrados no Antigo testamento que reforçam a aliança entre Deus e seu povo. No novo testamento, porém, o sacrifício continua cruento, mas ao invés de se utilizar animais, a vítima é o próprio Jesus Cristo (PIXLEY, 1991). Na concepção girardiana, a sociedade humana possui um potente impulso mimético que é também a raiz da crise ocorrida quando, na necessidade de imitar o outro emerge a vontade de apropriar-se das coisas do outro, estabelecendo uma guerra de todos contra todos. Dessa guerra resulta necessidade de ter um “bode expiatório” que é sacrificado para selar a paz entre os que guerreiam. Esse “bode expiatório” assume atributos sagrados conferindo ao seu sacrifício vitimário

uma conotação soteriológica. Eis aqui um paradoxo que o próprio Girard assume enquanto é um fenômeno invisível, “cuja elucidação é humanamente impossível.” (GIRARD, 2010, p. 108). Ao assumir o sacrifício de Cristo como produto de um mecanismo vitimário fundacional, o Cristianismo se une às demais religiões e ao mesmo tempo, se torna incomparável a elas. Essa singularidade se deve ao próprio processo do mecanismo vitimário, em que o sacrifício é consenso dos perseguidores e é sacrifício do Deus que se fez homem. Aqui reside o crucial da apropriação de Girard por parte de Vattimo: a encarnação do Verbo de Deus propicia o sacrifício redentor. Sem a encarnação seria impossível conferir ao sacrifício conotação soteriológica, cuja consolidação está na ressurreição de Jesus. E por que o sacrifício é coroado com a ressurreição? Porque o sacrifício de Cristo possui a marca do amor que transcende a “violência do sagrado e deve penetrar, enfim, no obscuro reino do homem; ele deve triunfar sobre todos os obstáculos que nós pomos no caminho da nossa própria salvação” (GIRARD, 2013, p. 118).

Com a teoria girardiana, Vattimo complementa a sua tese de identificação entre a sentença nietzscheniana da “morte de Deus” e a afirmação heideggeriana do “fim da metafísica”, cuja aplicação ao Cristianismo possibilita dar centralidade à caridade, em sua inserção no mundo. Neste sentido, o Cristianismo não encontra na secularização a sua inimiga a ser combatida, mas a outra face de sua identidade, desenvolvida ao encarnar-se no mundo, ultrapassando a fronteira institucional religiosa e se instaurando no mundo pós-moderno a partir da prática da caridade. Deste modo, o Cristianismo se caracteriza como um “Cristianismo não religioso”.

3. O Cristianismo não religioso: *faktische Lebenserfahrung e Ereignis*

A dissolução da metafísica afirmada por Heidegger é fundamental para a tese vattimiana do Cristianismo não religioso, por se tratar de compreensão ontológico-hermenêutica da *Ereignis* em que o ser se dá ou advém ao homem. No entanto, essa compreensão requer a apropriação da *faktische Lebenserfahrung* que Heidegger afirmara no início da década de 1920 para analisar fenomenologicamente a experiência religiosa de algumas cartas paulinas, de Santo Agostinho no livro X das *Confissões* e da mística medieval (HEIDEGGER, 1995). No entanto, a atenção de Vattimo se centra na análise das duas cartas aos tessalonicenses e na carta aos gálatas. Com isso, apresenta a concentração Heidegger na faticidade da vida que incide na preocupação paulina em “como” viver a fé cristã e a esperança escatológica, com centralidade na caridade. Deste modo, a fé não se reduz ao raciocínio ou ao sentimento isento de vitalidade fática, mas se efetiva ao “como” da experiência de vida fática, identificada como próprio existir humano (GONÇALVES, 2012).

A religião é então, a experiência de fé vivida no interior da própria vida do homem, enquanto é experiência fática. Essa experiência remete a *Ereignis*, cuja compreensão de Heidegger na carta sobre o humanismo – *Briefen über den Humanismus* – remete ao dar-se do ser ao homem. O cume desse movimento é a linguagem, concebida como a “casa do ser” e cuidada pelo homem, concebido como “Pastor do ser” – “Hirt des Seins” – (HEIDEGGER, 1976a, p. 331). Ao advir a esse “Pastor”, o ser assume um caráter epocal, propiciando que o Cristianismo não seja uma religião contemporânea da época histórica em que se situa. Nesse sentido, o Cristianismo se efetiva na vida mesma do cristão, marcada por sua condição histórica e pelo imperativo da fé que conduz a esperar escatologicamente pelo retorno do Senhor, na caridade que permanece para sempre (VATTIMO, 2004). Mas como é possível esperar na caridade à luz da fé?

Na concepção vattimiana, a autenticidade do Cristianismo está na autenticidade da fé dos cristãos. Por isso, a metafísica que possibilitou o dogmatismo da fé, da moral e de prescrições jurídicas em relação aos sacramentos e à liturgia não possibilita mais o alcance da caridade. O Cristianismo institucionalizado, quando fundamentado unicamente na metafísica, não consegue realizar o fundamental do evangelho de Cristo: a caridade. Por isso, Vattimo apontou a necessidade da ontologia hermenêutica para compreender a secularização como decorrência da relação do Cristianismo com o mundo e, por conseguinte, a necessidade de reinterpretar a Escritura, a dogmática e a moral cristã. Esse investimento hermenêutico na Escritura possibilita remeter a Gioacchino de Fiore, um monge beneditino medieval que visualizou três eras da humanidade: a do Pai – do Antigo testamento –, a do Filho – novo testamento – e a do Espírito – a da Igreja ou da humanidade moderna –. A concepção gioacchiniana acerca do Espírito – *ruah, pneuma, spiritus* – e sua ação na história, denota a vitalidade da revelação cristã presente na Escritura e na história em geral. Esta revitalização da Escritura, mediante a atuação do Espírito, já se apresentava em alguns padres dos primeiros séculos da Igreja e incidiu na exegese medieval, possibilitando a formulação dos quatro sentidos da Escritura: literal, moral, alegórico e anagógico (DE LUBAC, 1966). O conjunto desses quatro sentidos é denominado como doutrina da inteligência espiritual da Escritura. Deste modo, urge a necessidade de reinterpretar a Escritura à luz do Espírito que vitaliza a letra do livro sagrado. Disso decorre a “capacidade de entender os eventos narrados pela Bíblia antes e, talvez, mais fundamentalmente, como ‘figuras’ de outros eventos históricos, do que como parábolas voltadas para a edificação dos fiéis” (VATTIMO, 2004, p.41).

A inteligência espiritual da Escritura possibilita que o texto sagrado se torne constantemente atual ou contemporâneo das diversas épocas históricas. Isso

significa que a espiritualidade gioacchiniana propiciou compreender que as três eras ou idades, a do Pai, a do Filho e a do Espírito, são respectivamente as eras da lei, da graça e de um estado de graça mais perfeito ou ainda as eras do flagelo, da ação e da contemplação. Essas eras transcorreram na escravidão, na servidão filial e na insígnia da liberdade. São todas eras históricas e, por conseguinte, o Espírito que possibilita a liberdade age na história. A essa era de liberdade denomina-se um novo sinal dos tempos, em que a metafísica começa a passar por um processo de dissolução e inicia-se um novo início, de descoberta do ser como acontecimento-apropriação – *Ereignis* – e como destino – *Geschick* – de enfraquecimento (VATTIMO, 2004).

Ao invocar Gioacchino para apresentar a era da liberdade trazida pelo Espírito, Vattimo penetra o contexto da secularização, apresentando-a não como estado de oposição ao espírito religioso e ao Cristianismo, mas como um estado que requer uma nova apresentação da religião cristã, situada no contexto pós-moderno. Isso significa que a religião haverá de ser pensada no contexto secularizado, marcadamente plural, tanto em termos culturais quanto religiosos, e ecumênico, exigindo do Cristianismo uma redescoberta de si e do próprio Deus, cuja fé professa. Neste sentido, invoca-se também não só grande trabalho desenvolvido por Henri De Lubac ao recriar a exegese católica e ao buscar desenvolver sua teologia da história em diálogo com as situações de ateísmo e de pluralidade das religiões (DE LUBAC, 1978), mas também a perspectiva de Karl Barth ao afirmar o Deus “totalmente Outro” (BARTH, 2004) e a perspectiva de Dietrich Bonhoeffer em assumir positivamente a secularização, quando propõe uma ética cristã fundamentada na concepção de um Deus que se apresenta compassivamente nos campos de concentração (BONHOEFFER, 1969).

Essa redescoberta de si e de Deus por parte do Cristianismo aponta para a articulação entre o Espírito e *kénosis* do Verbo, que encontra na inserção do Cristianismo no mundo, sua analogia histórica. Deste modo, a era do Espírito é a apresentação do cumprimento da história da salvação, interpretada como a “morte de Deus”, a “dissolução da metafísica” e a manifestação de um novo Cristianismo, concebido como “não religioso”. Esse Cristianismo interpreta a história da salvação como efetivamente histórica, como um acontecimento-apropriação do ser que se dá ao homem. A *historia salutis* será então uma história que exigirá um processo, conforme a analogia com o entendimento bultmanniano, de demitização da fé (BULTMANN, 2001) ou ainda de reinterpretação da fé em consonância com os sinais dos tempos. A demitização implica em avaliar e reinterpretar a moral cristã, principalmente no âmbito da sexualidade, em que novas situações de gênero estão em cena, e de questões de bioética, principalmente aquelas relacionadas ao

início da vida – aborto, reprodução por inseminação artificial – e ao fim da vida – eutanásia, distanásia e ortotanásia – e aquelas correspondentes ao progresso científico e sua incidência na vida social. Também vale recordar que o processo de demitização remete a uma hermenêutica dos dogmas, contextualizando-os histórica e teologicamente, e explicitando a historicidade contemporânea de sua mensagem (VATTIMO, 1998).

Dessa hermenêutica soteriológica emergirá uma nova concepção de Deus que possui na estética um canal imprescindível de representação, denominada por Vattimo de “Deus ornamento”. Essa representação implica em superar a idéia moderna de progresso que aponta para um horizonte de perfeição do homem e do mundo, muito própria de uma teologia criação que fundamenta sistemas totalitários e tipicamente eurocêtricos. Com uma nova inteligência espiritual da Escritura e com uma visão unitária da história, superando o dualismo entre história sagrada e profana, há de se concentrar na caridade e implantar um processo de tolerância, de redução da violência e de diálogo com outras religiões e com pessoas que vivem em outras situações históricas e não explicitamente religiosas (VATTIMO, 2004). A estetização de Deus aqui deve trazer uma nova escatologia, não mais marcada pela passagem do homem ou sua alma ao purgatório constituído de castigos duros ou ao inferno de condenação eterna e de castigos horríveis e permanentes, mas de “fruição perfeita dos significados e das formas espirituais que a história da humanidade produziu e que constituem o reino da imortalidade” (VATTIMO, 2004, p. 72).

O Cristianismo não religioso apresenta-se como uma religião transfigurada, uma religião que retorna apresentando a vitória de um Deus que propicia o renascimento dos deuses. Neste sentido, a história do ocidente que se identifica tanto com a história do Cristianismo é também reconfigurada e necessitada de superação do eurocentrismo e do imperialismo étnico e político que tem possibilitado diversas formas de fundamentalismos, que impulsionam a violência e o terror. Concentrando-se na inteligência espiritual da Escritura e na hermenêutica da dogmática e da moral, o Cristianismo não religioso ater-se-á às propostas comunitárias que, ainda que explicitem um retorno às fontes cristãs, podem estar identificar com fundamentalismos religiosos e relativismos. Centrado na caridade como consequência da analogia com a *kénosis* do Verbo, o comunitarismo cristão poderá possuir historicamente caráter de contemporaneidade e demonstrar sapiência na leitura dos *sinais dos tempos* (VATTIMO, 2004).

Conclusão

Objetivou-se nesta comunicação apresentar análise da religião realizada por

Gianni Vattimo, em sua proposta de um “Cristianismo não religioso”. Para atingir esse objetivo apresentou-se um conjunto de características da filosofia pós-moderna do autor e sua aplicação na supra mencionada análise, incorrendo na reinterpretação da sentença nietzschiana da “morte de Deus” e da sentença heideggeriana da “dissolução” ou “fim da metafísica. Com isso, a instigação vattimiana conduziu a outros autores que fundamentam sua tese acerca da relevância do Cristianismo, com os seus valores autenticamente cristãos, para a cultura pós-moderna e sua conotação não religiosa.

A tese do Cristianismo não religioso é produto de um processo hermenêutico em que a “morte de Deus” não é ateísmo substancialista e nem a profecia do fim da religião, mas clamor niilista pelo redimensionamento dos valores do homem. A afirmação heideggeriana do “fim da metafísica” não significa a estrita destruição da metafísica, mas a necessidade de formular uma ontologia hermenêutica, capaz de compreender o fim das metanarrativas e a emergência de uma configuração pós-moderna de homem, de mundo, de religião e de Deus. Com isso, o Cristianismo não religioso é produto da *Ereignis* heideggeriana em que o ser se dá ao homem, constituindo-se aqui em uma religião que se concentra na caridade, a virtude das virtudes, para conviver com o pluralismo religioso, possuir a perspectiva ecumênica, para dirimir a violência, para redescobrir nova religiosidade já presente no surgimento de novas experiências religiosas, para acolher encarnadamente o Deus que salva ao interpretar o seu caráter contemporâneo na história, em que o homem apropria do ser em sua epocalidade. Finalizando com o próprio Vattimo:

“A superação da metafísica, em outras palavras, só pode acontecer como niilismo. O sentido do niilismo, porém, não se deve, por sua vez, resolver-se numa metafísica do nada – como aconteceria se imaginássemos um processo em que, no final, o ser não é, e o não-ser, o nada, é – só pode ser pensado como um processo indefinido de redução, de adelgaçamento, de enfraquecimento. Seria imaginável um pensamento destes fora do horizonte da Encarnação? Talvez seja esta pergunta decisiva à qual a hermenêutica de hoje, se quiser realmente prosseguir pelo caminho que o apelo de Heidegger abriu, apelo à lembrança do ser (isto é, da *Ereignis*), deve procurar responder” (VATTIMO, 2000, p. 107).

Referências

ALMEIDA, Rogério Miranda de. “Deus está morto. A religião na perspectiva de Nietzsche”, in GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (org.). *Um olhar filosófico sobre a religião*. Aparecida: idéis & Letras, 2012, pp. 51-76.

BARTH, Karl. *A Palavra de Deus e a Palavra do Homem*. São Paulo: Novo Século, 2004.

- BONHOEFFER, Dietrich. *Etica*. Milano: Bompiani, 1969.
- BULTMANN, Rudolf. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 2001
- DE LUBAC, Henri. *L'Écritura dans la Tradition*. Paris: Aubier, 1966.
- DE LUBAC, Henri. *Il dramma dell'umanesimo ateo*. Brescia: Morcelliana, 1978.
- DERRIDA, Jacques – VATTIMO, Gianni (orgs.). *A Religião. O Seminário de Capri*, São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra – Unesp, 1990.
- GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*. São Paulo: Paulus, 2009.
- GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo, Paulus, 2014.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes, “A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana”, in **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 26, pp. 566-583, abr/jun. 2012 - ISSN: 2175-5841.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des Religiösen Lebens. Gesamtausgabe 60*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. Brief über den Humanismus, in *Wegmarken. Gesamtausgabe 1976a*, pp. 313-364.
- HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen des Grundes, Wegmarken. Gesamtausgabe 1976b*, pp. 313-364.
- LIMA VAZ, Henrique Carlos. *Escritos de Filosofia (VII). Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.
- LYOTARD, Jean-François. *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1993.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. “Pós-modernidade. Abordagem filosófica”, in GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes – TRASFERETTI, José. *Teologia na Pós-modernidade. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 21-52.
- PIXLEY, Jorge. “Exige o Deus verdadeiro sacrifícios cruentos?”, in ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com teólogos da libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis – Piracicaba: Vozes – Unimep, 1991, pp. 189-220.
- VATTIMO, Gianni. *Credere di Credere. É possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*. Milano: Garzanti, 1998.
- VATTIMO, Gianni. “O Vestígio do Vestígio”, in DERRIDA, Jacques – VATTIMO, Gianni (orgs.). *A Religião. O Seminário de Capri*, São Paulo: Estação Liberdade, 2000, pp. 91- 108.
- VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade. Por uma Cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro – São Paulo: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni. “Girard e Heidegger: *Kénosis* e fim da metafísica”, in ANTONELLO, Pierpaolo (org.). *Cristianismo e Releativismo. Verdade ou fé frágil?* Aparecida: Santuário, 2006, pp. 83-94.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VON HERMANN, Friedrich-Wilhelm. *La Metafisica nel pensiero di Heidegger*. Roma: Urbaniana University Press, 2004.

A mística heideggeriana ou o encontro de Martin Heidegger com a poética de Friedrich Hölderlin

José Maria Pereira Carvalho¹

Resumo: Após o fracasso declarado de *Ser e Tempo*, Martin Heidegger sentiu a necessidade de ampliar o alcance da questão diretriz de sua filosofia. O encontro com o pensamento e a poesia de Hölderlin foi decisivo. A presente comunicação visa pensar por que e em que medida a poética do autor de *A Morte de Empédocles* se torna decisiva para o pensamento da questão do ser no “segundo” Heidegger. Demonstraremos que no cerne da meditação pensante desta segunda etapa da obra do filósofo (a partir de 1930), a poética hölderliniana escutada e apropriada, se transforma numa espécie de mística. Em meados da década de 1950 a mesma assume contornos sem precedentes. O pensamento orientado para o “outro início” se desdobra num apelo à Serenidade (*Gelassenheit*), espera mística e mítica pelo ser que no seu *ad-vir*, na sua anúncio pura e simples, se oferta ao *Dasein*.

Palavras Chaves: Ser. Poesia. Linguagem. Susto. Serenidade

Introdução

Após a experiência de *Ser e Tempo* Heidegger sentiu necessidade de ampliação da pergunta fundamental que norteava seu pensamento. O filósofo começa a considerar não mais o sentido, mas a verdade do ser enquanto acontecimento histórico inseparável do tempo. Nesse novo contexto, a filosofia aparece identificada à metafísica que a partir de então é posta sob suspeita.²

Interpretando a fenomenologia Husserliana e a hermenêutica de Dilthey e arrastando para junto de si, de um lado, Kierkegaard, Hegel e Nietzsche e de outro, o poeta Hölderlin, o pensador trava uma confrontação com esses pensadores tendo como horizonte temático a mesma questão diretriz (a questão do ser), em diálogo agora com Anaximandro, Heráclito e Parmênides.³

1 Mestre em Filosofia. UNIMONTES. E-mail: ser.jm.carvalho@gmail.com

2 No contexto geral do pensamento de Heidegger, a palavra metafísica assume contornos alargados. Desde os primeiros ensaios até a publicação de *Ser e Tempo*, a pretensão era superar a ontologia concebida como ciência do ser e o termo metafísica dizia respeito a uma região específica, ou seja, ao estudo do ser enquanto ser. Todavia, a partir de 1935, Heidegger alarga a compreensão do termo e a metafísica começa a ser identificada com a própria história da Europa ocidental. A história ocidental passa a ser então identificada com a própria história do ser. Desta feita, a metafísica começa a extrapolar seu âmbito de investigação originário (a ciência do ser enquanto ser) e começa a incorporar domínios que antes lhe era exterior, como por exemplo, a economia, a técnica, a cibernética, a política (ZARADER 1990b, p. 36).

3 Em se tratando dos pensadores do ser, o pensamento de Heráclito e Parmênides ocupa boa parte da

A essa altura, portanto, a questão do ser é enfrentada tendo como pano de fundo uma réplica do “retorno às coisas” herdado da fenomenologia de E. Husserl e traduzida como “retorno aos gregos”. Nessa perspectiva, a tradução que é o principal trabalho da hermenêutica aparece vinculada à linguagem e ao pensamento, à palavra e ao ser, como uma das marcas características da meditação pensante deste “segundo Heidegger” (NUNES, 1992, p.14).

A prática meditante própria desta segunda fase atrelada à linguagem e feita experiência da linguagem, absorve a ontologia fundamental. Isso se justifica porque no dizer poético, o pensamento de Heidegger pensa a virada do idioma da metafísica, de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*, onde o ser e o destino do homem são postos em questão (NUNES, 1992, p.14).

Deste modo, aquela noção limite e a barreira negativa própria de *Ser e Tempo*, na qual o *Dasein* estava condenado é agora violada. Emerge no pensamento de Heidegger o reconhecimento de que há algo na constituição do ente que não é fruto da inteligibilidade do *Dasein*. Aparece uma espécie de ausência de certeza ôntica, ou seja, o reconhecimento de que existe algo no ente que não é fruto da constituição da transcendência do *Dasein*, de sua capacidade de criar e conferir ser e sentido aos entes brutos. E o que é mais curioso: a afloração da idéia da possibilidade de o *Dasein* poder revelar, ainda que parcialmente, os mistérios da Terra.⁴

De acordo com Joseph Sadizik, pela primeira vez nesta filosofia, a finitude é atingida e a constituição mesma da verdade aparece agora associada a uma exploração, a uma espécie de “decifração” do ente bruto (SADIZIK, 1963, p. 153). O mito e o místico começam a povoar a meditação heideggeriana. Nessa hora de seu pensamento, o poeta Friedrich Hölderlin (1770-1843) se torna seu principal mentor e interlocutor.

A presente comunicação tem por meta explorar alguns dos traços essenciais da meditação heideggeriana próprios desta etapa. Nosso principal objetivo é apontar como a descoberta do “poeta dos poetas”, o poeta que “faz poesia da própria poesia” proporcionará ao autor de *Ser e Tempo* uma nova orientação para a questão diretriz de seu caminhar pensante.

Para os fins aqui propostos seguirei as seguintes etapas: Num primeiro momento farei menção à descoberta de Hölderlin por Heidegger. Em seguida, levantarei algumas questões referentes às consequências advindas desta descoberta

atenção de Heidegger. No entanto, a presença de Anaximandro é mais limitada. Anaximandro só é estudado em um único texto, aliás, o mais tardio (1976), chamado *A palavra de Anaximandro*, publicado em *Holzwege*. A razão disso, talvez, seja pelo fato de que ficaram-nos muito poucas coisas escritas de Anaximandro. Sua palavra nos foi conservada pelo neoplatônico Simplicio que em 530 d.c. redigiu um volumoso comentário à Física de Aristóteles introduzido aí a palavra de Anaximandro, conservando-a assim ao ocidente (HEIDEGGER, 1962, p.391).

4 “Terra” grafa com maiúsculo e entre aspas não se refere à terra enquanto planeta, mas à “Mãe Terra”, no sentido mitológico; se refere à *Physis* do pensamento originário. Essa noção é amplamente discutida por Heidegger em *A Origem da Obra de Arte*.

Por fim, apontarei as implicações da influência da poética de Hölderlin sobre a questão fundamental da filosofia de Heidegger.

1. Iniciação ao Silêncio: Heidegger e as Palavras de Hölderlin

Quando em meados dos anos 30, Heidegger fez a viagem à pátria originária mãe do destino (a Grécia), não estava buscando mais amparo em Platão ou Aristóteles, mas na leitura Sofocleana do trágico.⁵ A partir deste regresso encontrará Friedrich Hölderlin (1770-1843), o poeta Germânico cuja companhia jamais abandonará (DUARTE, 1998, p.111).

À maneira de Sófocles, Hölderlin não utiliza a linguagem conceitual da filosofia, mas a fala poderosa do mito, e deste modo, concede voz aos que despertos, se vêm na iminência de se sucumbirem ao perigo ameaçador que ensurdece os ouvidos para o clamor silencioso da voz do ser (DUARTE, 1998, p.111).

De acordo com Hans G. Gadamer (1900-2002), Heidegger reconheceu na poesia e no pensamento de Hölderlin uma “penúria linguística” que o permitiu se autoenxergar reconhecendo sua própria penúria⁶. A confrontação com a poesia e o pensamento de Hölderlin permitiu Heidegger reconhecer a força visionária que renovava sem a mediação de conhecimentos teológicos ou históricos, a heresia de Joaquim de Fiori (+1202)⁷, que ensinava que um mediador sempre é enviado pelo deus ou pela deusa, para reacender o fogo apagado entre os homens, de modo que o divino se mostrasse na sucessão de figuras mediadoras que redimem as épocas (GADAMER, 2007, p. 47).

Desse modo, se de um lado, a poesia hölderliana foi para Heidegger uma ajuda teológica de pensamento, de outro foi um critério de mediação para todo o porvir. A partir da poesia e da retórica do autor de *A Morte de Empédocles*, Heidegger

5 No *Posfácio* à Preleção “Que é Metafísica”, é notável a referência a Sófocles. No texto em questão o pensador Alemão cita Édipo em Colono quando diz: “mas agora cessai e nunca mais para o futuro/o lamento suscitai/pois, em todos os quadrantes, o que aconteceu retém junto a si guardada uma decisão de plenitude” (HEIDEGGER, 1990, p.73).

6 A ideia de uma “penúria linguística” percebida e autoaplicada se refere ao lamento de Heidegger por apesar de ter conseguido conjugar todas suas ideias fundamentais num longo escrito chamado *Beiträge zur Philosophie (Contribuições à Filosofia)*, faltar-lhe uma linguagem que desse conta de exprimir em essência o pensamento do ser. Por isso mesmo, ao final e ao cabo, não se podia poetizar (DUARTE, 2001 p. 422).

7 O pensamento de Joaquim de Fiore (+ 1202), no âmbito da história medieval é visto como herético. Sendo filósofo e místico, era defensor do milenarismo e do advento da idade do Espírito Santo. Concebia a história em três idades: a primeira correspondia a idade do Pai (antigo testamento), a segunda a do filho (novo testamento) e por fim, a nova idade: a idade do espírito santo, o advento do porvir. O seu pensamento deu origem a diversos movimentos filosóficos, com destaque para os joaquimitas. Foi fundador de uma ordem cisterciense reformada (*Ordo Florensis*). O quarto concílio de Latrão condenou seus escritos, sobretudo o de *Unitatis Trinitatis*. Joaquim de Fiori não colocara no centro de suas especulações a Cristologia, mas a Trindade, concebendo a história humana em três idades: A do Pai, do Filho e a do Espírito santo, que segundo ele era a do seu tempo, isto é, o século XIII (FALBEL, 2007, p. 72-73).

procurou salvação para a visão de um “novo pensamento” e de “um ser homem” atrelada à poética do morar, do habitar esta terra poeticamente, conforme salienta apoiando-se no poeta (HEIDEGGER, 2002, p.165).

Esta vizinhança ao mítico e ao poético se torna cada vez mais evidente a partir da segunda metade da década de 30, no momento em que Heidegger se move num terreno que se pode considerar laico, pois afasta decidida e radicalmente de qualquer igreja sem se tornar, no entanto, um a-religioso.

Ferido pelo “raio cegador de Zeus” e auscultando as vozes do destino advindo da pátria da origem (Grécia), aguarda “de pé” a passagem do último deus fugidio. Nesses mesmos anos, “prisioneiro de seu mundo e de seus fantasmas”, mantém-se fiel, talvez, muito mais do que gostaria, ao último dos semideus equívoco e fugaz da pólis germânica.⁸ (DUARTE, 1998, p. 111).

Foi neste contexto que assumindo o reitorado da Universidade de Freiburg em 21 de abril de 1933 (FEDIER, apud HEIDEGGER, 1994, p.50), se empenha em reformar a universidade mediante a superação da mera organização técnica das faculdades, pois sonhava com o enraizamento das ciências no solo de sua essência, conforme se constata, a partir da sentença brutal grafada no texto *Que Significa Pensar*: a ciência não pensa apenas calcula.

A ciência não pensa . Ela não pensa porque, segundo o modo de seu procedimento e de seus recursos, ela jamais pode pensar – a saber, pensar segundo o modo dos pensadores. Que a ciência, porém, não possa pensar. Isso não é uma deficiência e sim uma vantagem. Somente esta vantagem assegura à ciência a possibilidade e, segundo o modo de pesquisa, introduzir-se num determinado domínio de objetos e instalar-se aí (HEIDEGGER, 2002, p.115).

Se a ciência não pensa, a tarefa do pensamento é reservada ao dizer pensante que poetiza e medita. O pensamento poético/meditativo não é algo da ordem da inatividade como se poderia imaginar, mas do agir; pois não sendo uma teoria que antecede e prepara uma *práxis*, é um modo de fazer, é *poiesis*. Um pensar assim concebido, não atua de maneira direta como aspira a intervenção política no mundo, mas por via indireta, distanciando-se daquela. É um agir da reflexão acerca da história e do destino do mundo.

A missão deste pensar que à primeira vista poderia ser a contribuição para que o homem chegasse a estabelecer uma relação com a essência da técnica, manifesta-se através do despertar de uma atitude tomada não perante a *pólis*, mas perante o divino, experienciada através da presença de uma ausência e no afã de

⁸ É muito discutido pelos estudiosos o envolvimento de Heidegger com a política nazista. De acordo com o testemunho de Karl Löwith mesmo quando a fé e as esperanças de Heidegger no partido já não mais se sustentavam, ele não perde, no entanto, as esperanças nas mãos “maravilhosas” do *Führer*, estando como que realmente cego para o “inquietante” dessa aparente “maravilha” de todas as maravilhas (DUARTE, 1998, p. 111).

agarrar o deus que, sendo o último, está enfim de passagem (DUARTE, 2003, p. 167).

O *homo faber*, o homem construtor, através de suas experiências técnicas, ensurdeceu-se para a voz do unicamente necessário. Isso significa que o seu *ser-no-mundo* se tronou um vagar-se pelas trilhas de uma perdidura fática. Por isso somente um deus ainda pode salvá-lo.

A filosofia não poderá produzir um efeito imediato que mude o estado presente do mundo. Isso vale não apenas para a filosofia, mas para tudo o que são preocupações e aspirações por parte do homem. *Somente um deus ainda nos pode salvar* (grifo nosso). Resta-nos como única possibilidade preparar no pensamento e na poesia uma disponibilidade para aparição desse deus ou para a ausência do deus no nosso declínio, que não façamos mais, para pôr brutalmente as coisas, do que ‘rebentar’; mas se declinarmos, que declinemos em face de um deus ausente” (HEIDEGGER, 1994, p. 233).

A salvação aqui referida não deve ser entendida no contexto religioso, implicando uma redenção, mas se refere à recuperação do vínculo originário que liga o homem ao ser e este ao homem. Salvação sob a pena de Heidegger significa “recordar”; é o re-pensamento daquilo que ficou encoberto; é o susto perante uma ausência. Não se trata, portanto, de uma operação de resgate, pois se assim o fosse, estaríamos presos às teias do Deus *ex machina* da tradição *onto-teo-lógica* da metafísica. “Salvar” diz respeito à salvação da queda no ente, do “esquecimento do ser”.

2. A presença de Uma Ausência

Desde a experiência de *Ser e Tempo* sabemos que o homem sendo o *ser-aí* (*Dasein*), este mesmo homem é por sua vez o *aí do ser*. Um vínculo originário liga aquele a este e por isso mesmo, somente o homem experimenta em “meio a todos os entes, chamado pela voz do ser, a maravilha de todas as maravilhas: que só ente é” (HEIDEGGER, 1999, p.69). O homem precisa do ser e este do homem para sua manifestação, custódia e configuração. Mas o homem moderno esqueceu-se disto e se perdeu na “tagarelice do cotidiano”, tornando-se violento no afã de domesticar os entes, subjugando-os a seu poder controlador.

Sabe-se que a época moderna é tempo da *ratio reddenda*, é a era do projeto matemático do mundo e do domínio técnico-científico do mesmo. Nesse universo onde impera a certeza científica não há lugar para a surpresa. Isso faz com que deixe de ser dominante a temerosa maravilha ante o brotar e fluir do real em toda sua multiplicidade que dominava o mundo grego, que tão somente sobrevive no âmbito

do poético e do artístico (DUARTE, 2001, p.427). Neste mundo da maquinação e da armação técnica, o pudor e a inquietude se ocultam. Desta feita, somente a intimidade mais perceptiva e mais alerta do poeta ou do louco, na sua clandestina e temerária certeza, alheia à razão, se abre ainda a essa outra verdade, carente da segurança que tudo nivela (DUARTE, 2001, p.427).

Num universo assim, onde o homem configurou a realidade do mundo à sua imagem e semelhança, a surpresa se apaga e por isso mesmo aquela “porosidade anímica” que guardava a sintonia entre o ser e seu aí se apaga por completo. Instaure-se então uma monotonia, pois “sem sentir o ser, nenhum eco e nenhum apelo repercute”. Daí a necessidade de um “outro início”; o surgimento de outra surpresa que nos alerte poderosa e profundamente para o perigo de um perigo: o perigo de uma recusa, do abandono, da retirada do ser (DUARTE, 2001, p.427).

Haveria porventura um instante fundamental que nos possibilitasse a ruptura desta monotonia e nos apontasse para os rumos deste “outro início”? Sim. O instante da suspeita, do pressentimento desse Outro. “Chamo a isso o outro pensamento” (HEIDEGGER, 1994, p. 236). Somente a experiência do susto ante o fato se o ser se recusar a dar-se e se deixar capturar nas meras palavras pode nos arrancar da certeza instalada pela técnica e pela ciência.⁹

Ora, se o que possibilitará a ruptura da monotonia instaurada pelo projeto da maquinação do mundo pela ciência moderna é o da suspeita e do pressentimento do Outro, através de um silêncio que escuta a voz do mistério que se anuncia na simplicidade de sua presença, que estilo de pensar responde a este inimaginável e tormentoso silêncio? Haveria uma linguagem capaz dizer o indizível? Não. Só podemos escutar e fazer um uso mais nobre da linguagem, ouvindo assim, os clamores do ser que eclodem no falar da língua. Isso porque se o ser é em si mesmo indizível, não é, contudo, alheio ao dizer, pois cada ato do dizer provém do ser e fala a partir de sua verdade (DUARTE, 2001, p.427).

Entretanto, é importante salientar que a verdade do ser é silente no mesmo instante em que “algo” é dito (DUARTE, 2001, p.427). Uma vez acolhendo e ouvindo as vozes do silêncio, escutamos o dizer não dizendo, e assim poderemos recolher o silencioso apelo do *Outro* que assim se aproxima e chega à palavra.

Sendo o mistério do ser a “presença” de uma ausência, faz-se mister recordar-

⁹ Heidegger diz que ainda não pensamos. Por quê? O que é propriamente esse pensamento não-pensado? O pensamento não-pensado ao qual Heidegger faz referência, diz respeito à ausência da reflexão que medita sobre o sentido que reina em tudo que existe, próprio da era do cálculo e da maquinação do mundo. Nesse caso específico, o pensamento que calcula é exemplar. Essa ausência de pensamento é, segundo Heidegger, “um hospede sinistro”. “A ausência de pensamento é um hospede sinistro que no mundo atual, entra e sai em toda parte” (HEIDEGGER, 1959, p.11). Por isso o filósofo se referir à necessidade desse “outro pensamento”. Este outro pensamento é a meditação auscultante que escuta o sentido inerente a todo “há” e aguarda o mostrar-se daquilo que se dá ao modo de uma ausência, aquela anúncio anunciante próprio daquilo que “sendo” é também porvir: o ser e seu mistério, o simples na simplicidade de sua presença que, embora vigente, é também ausência.

se dele. Assim, justamente pelo fato de que o que cabe pensar ser uma “realidade” que se presentifica ausentando-se, pensar será então “guardar a memória”. Memória esta que não se refere a uma recordação determinada, mas a um existir no mundo da fidelidade. Para evocar essa idéia, Heidegger usa a palavra *Gedanc*. Esta palavra encerra em si o sentido de um recolhimento da alma sobre si mesma; daí a idéia de que “pensar é dar graças a todo momento” (ZARADER, 1990 b, p. 91).

Fidelidade, dizíamos! Mas que fidelidade é essa evocada pelo pensador? Fidelidade para com o quê? Para o clamor silencioso do ser que eclode no falar da língua. Por isso a ideia evocada na palavra *An-denken*.¹⁰ O pensamento que se tornou fiel está inteiramente ligado à memória do dom e com o cuidado zeloso para com as palavras onde esse dom é apanhado. Portanto, pensar nada mais é que um pôr-se à escuta da língua para nos recordarmos do ser, já que sua voz ressoa através da linguagem (ZARADER, 1990 b, p. 91).

3. A morada do ser: lugar do destino como Serenidade

A partir de 1955, no momento em que o pensamento já está encaminhado para este “outro início”, o pensamento heideggeriano é tomado pela *Gelassenheit* (serenidade), o chegar à proximidade do ser na sua modalidade mais pura, onde sempre nos surpreendemos já que somente o vemos como in-visível. O que se dá sem imagem e em silêncio (o ser) só se pressente no momento rítmico da pausa. “A serenidade para com as coisas e a abertura ao mistério nunca nos caem do céu. Não são frutos do acaso, apenas nascem de um pensamento determinado e ininterrupto” (HEIDEGGER, 1959, p.26).

Essa serenidade (*Gelassenheit*) é mais passiva do que a espera mística. É pura receptividade. Além de ser renunciada qualquer preocupação de ação é impossível também qualquer tipo de figuração ôntica. Nem sequer é possível qualquer tentativa de resposta.

A experiência do pensar a partir dessa perspectiva será receber, na memória, aquilo que se re-tira. Nota-se visivelmente que a partir dessas incursões, a preocupação de Heidegger se volta para a “casa do ser”, lugar essencial de sua mostração e revelação de seu mistério: a linguagem.

A linguagem concebida como “a casa do ser” é lugar de habitação, conservação e proteção. Portanto, dizer que os homens habitam é afirmar que eles são aqueles que preservam, cuidam e cultivam. E justamente porque habitam nesta

¹⁰ Sendo a própria doação quem permite ao pensamento o recebimento do dom, pensar será também a memória de uma graça, é re-conhecimento. Eis a tripla dimensão daquilo que Heidegger nomeia através da palavra *Denken*: recebimento, memória e reconhecimento (ZARADER, 1990 b, p. 92).

demora que eles são e se mantêm no ser. Todos esses significados fazem da casa uma morada; aquele lugar onde permanecemos em demora. E uma vez demorando, sentimo-nos no aconchego do lar. Nesta demora, neste lar, nesta casa, recebemos o que nos advém.

Cultivada pela essência dos que abrigam, a casa é o espaço e lugar da demora e da preservação da essência. O homem enquanto pastor e vigia é habitante da casa da linguagem. A casa se torna o lugar de “re-união”. É aqui que enquanto ek-sistente o homem habita, e enquanto habitante pertence à casa do ser. Por ser o lugar da re-união os deuses também podem aí estar presentes, e as coisas encontram o seu lugar. Na casa, enquanto lugar da re-união e do encontro, céu e terra, divinos e mortais se abraçam mutuamente. É o lugar da manifestação do reino mais essencial da dobra (o comum-pertencimento de ser e ente).

A linguagem concede ao ser o advir à presença, pois o ser não possui outra morada senão no âmbito do reino da palavra. Nesse sentido, somente os poetas e pensadores permanecem em vigília, conservando e preservando o ser em seu abrigo, pois, voltando-se para a linguagem velam “a jóia”, o misterioso reino secreto do ser.

A partir da leitura e da meditação da poesia Hölderlin, assim como de seus poetas prediletos, Heidegger faz a descoberta mais nobre de todo seu caminhar pensante. A linguagem na sua essência não apenas nomeia o ente e ilumina a face mais secreta do ser. Na verdade ela faz ser. É a linguagem quem concede ser ao ente e em última instância é anterior ao próprio ser. Pois onde falta a palavra não há ser.

Mas uma vez que sem a palavra não há possibilidade para o ente ser, de onde provém o ente na sua brutalidade e que a nós se oferta o tempo todo? A pergunta nos joga no espanto e o silêncio advindo dela nos põe no caminho da diferença, pois somos seres de linguagem. Aquilo que silencia para nós parece estranho e permanece como algo que não está próximo de nós. Na distância que o silêncio instaura para aqueles que estão acostumados com a linguagem que aproxima, se instaura o campo da diferença. O silêncio do ser, a incapacidade da linguagem e do pensar para abarcá-lo, com certeza inauguram momento novo, uma nova compreensão e sentido que a filosofia de Heidegger perseguiu deste seu início.

Referências

COHEN, Joseph. La Folie d’un ‘Peut-etre’ et L’Ecriture Poetique de Hölderlin. In. *Le Cahier Philosophique de Strasbourg*. Mélage de Philosophie Allemande, n.º 21, Premier Semestre de 2007, p. 45-60.

DUARTE, Irene Borges. O Espelho Equívoco. O Núcleo Filosófico da Spiegel-Interview a Martin Heidegger. In. *Phainomenon* – Revista de Fenomenologia (Homenagem a João paisana). Lisboa, n.º 5/6, Outubro de 2002/ Primavera de 2003, p. 167-181.

DUARTE, Irene Borges. O Mais Inquietante de Todos os Entes. A Ontologia Trágica de Sófocles e a Sua Tradução em Hölderlin e Heidegger. In. *Philosophica*. Lisboa, n.º 11, 1998, p. 111-132.

DUARTE, Irene Borges. A Arquitetônica do Puro Dar-se do Ser. Heidegger e os Beiträge. In. *Poética do Mundo*. Lisboa: Colibri, 2001, p. 415-434.

DUARTE, Irene Borges. A Fecundidade Ontológica da Noção de Cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo. In. *Ex Aequo* – Revista da Associação Portuguesa de Estudos Sobre as Mulheres. Lisboa: Ed. Afrontamentos, 2010, p. 115-131.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva - Heidegger em Retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, Vol. I, 2ª edição, 2007.

FALBEL, Nachman . *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, Col. Khonos, n.º 9, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, Col. Pensamento Humano, 4ª edição, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Vozes: Petrópolis, 2002.

HEIDEGGER, Martin. Entrevistado por Der Spiegel. In. *Escritos Políticos (1933-1966)*. Lisboa. Instituto Piaget, 1994, p. 215-244.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Escritos Políticos - 1933-1966* (Org. François Fédier). Lisboa: Instituto Piaget, Col. Economia e Política, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Instituto Piaget, col. "Pensamento e Filosofia", n.º 99, 2004.

HEIDEGGER, Martin. Hölderlin y La Esencia de La Poesía. In. *Arte y Poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 10ª Edição, 2001.

HEIDEGGER, Martin. La Parale d'Anaximandre. In. *Chemins qui ne mènent nulle Parte*. Paris: Gallimard, 1962.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, Col. "Pensamento e Filosofia", n.º 43, 1959.

NUNES, Benedito. *Hermenêutica e Poesia – O Pensamento Poético*. (Org. Maria José Campos): Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

NUNES, Benedito. *Passagem Para o Poético*. São Paulo: Ática, 1992.

POTESTÀ, Andrea. L'origine Sans Emploi: Hölderlin Versus Heidegger. In. *Les Cahier Philosophique de Strasbourg. Mélange de Philosophie Allemande*, n.º21, Premier Semestre de 2007, p.25-43.

SADZIK, Joseph. *Esthétique de Martin Heidegger*. Paris: Éditions Universitaires, 1963.

ZARADER, Marlene. *Heidegger e as Palavras da Origem*. Lisboa: Instituto Piaget, Col. "Pensamento e Filosofia" n.º 19, 1990 a.

ZARADER, Marlene. *A Dívida Impensada – Heidegger e a Herança Hebraica*. Lisboa: Instituto Piaget, Col. "Pensamento e Filosofia", n.º31, 1990 b.

VANDEVEIDE, Pol. Heidegger et La Poésie – De Sein und Zeit au premier cours sur Hölderlin. In. *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 90, Quatrisième Série, nº 85, Février, 1992, p. 5-31.

Forças naturais, inteligência e livre-arbítrio: a naturalização dos anjos na obra de moisés maimônides

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo^{1*}

Resumo: *Moisés Maimônides (1135-1204) acredita que entre Filosofia e Religião há muito mais semelhanças do que diferenças e, em sua obra O Guia dos Perplexos, dedica-se a apontar equivalências entre conceitos filosóficos e imagens bíblicas. Para ele muitas diferenças são devidas unicamente às especificidades das linguagens utilizadas. Entendendo as figuras angélicas como intermediárias entre Deus e o homem, Maimônides apresenta sua proposta atrelando-as ao modelo aristotélico e desvestindo-as de matéria, o que será reeditado posteriormente por Tomás de Aquino. Para Maimônides, anjos são forças ou atuam através de qualquer força interposta entre Deus e o homem, com o fim de fazer cumprir os propósitos divinos. Desse modo, entende que a “diferença está somente nos nomes empregados – ele [Aristóteles] usa o termo ‘Inteligências’ e nós, em lugar disso, dizemos ‘anjos’. Maimônides explica que o termo anjo deve ser entendido como um termo homônimo, usado para designar todas as forças que residem nos corpos e também as ativas no Universo quando estão realizando uma ação comandada por Deus, ou ainda, para mensageiros humanos, profetas, ideais e faculdades da alma. Mas, em virtude da estrutura hierárquica da Criação, as Inteligências e as esferas celestes não são como as outras forças que agem nos corpos. Estas agem conforme as leis da Natureza e são inconscientes, enquanto as inteligências e esferas são conscientes e possuem capacidade de escolha. Maimônides entende que aqui há um exercício de livre-arbítrio, ainda que este seja restrito a determinado âmbito e à ação confiada a ela (inteligência) ou ele (anjo).*

Palavras-chave: *Maimônides. Anjos. Esferas Celestes. Elementos. Inteligências Separadas.*

Introdução

Moisés Maimônides (1135-1204) foi um pensador judeu medieval de inegável importância e sua influência na filosofia é notada ao longo da história até a modernidade. Viveu num período no qual a compatibilização entre filosofia e religião era uma necessidade para o pensamento filosófico. Médico de formação principal, foi também filósofo, mas foi essencialmente um pensador judeu preocupado com a compreensão de sua religião. Nascido na Espanha sob o domínio islâmico (Al-Andalus), durante sua adolescência, sua família é obrigada a migrar para Fez, após a tomada do poder pelos Almôadas e, em 1168 segue para o Cairo. No Egito, tornou-se médico do vizir Al-Fadil, homem de confiança de Saladino. Educado em ambiente

¹ * Doutora em Ciências da Religião; Pós Doutorado em Filosofia Medieval; Professora adjunta do departamento de Filosofia UNIFESP (Filosofia Medieval Judaica). cavaleirodmacedo@uol.com.br

marcado pelas discussões teológicas e sobre jurisprudência judaica – já que seu próprio pai fôra um dedicado estudioso do Talmud, tendo sido até mesmo juiz (*dayyan*) da comunidade judaica – suas idéias seguem, em linhas gerais, a defesa das concepções majoritárias no judaísmo rabínico de sua época. Mas, distante de ser um fideísta ou um ingênuo defensor da literalidade das Escrituras, Maimônides lança mão, a fim de atingir seus objetivos, de sólida argumentação racional construída a partir dos grandes nomes da Filosofia, cujas obras conhecia profundamente, e dos filósofos islâmicos de seu tempo. Morreu em Fostat e foi enterrado em Tiberíades (Israel).

Por entre as obras voltadas à religião e a ética, tendo por base a produção talmúdica, como seus “Comentários à Mishná” e “Mishné Torah”, surge sua obra principal, pela qual garante seu lugar na história da Filosofia: o “Guia para os Perplexos”. Escrito originariamente em árabe, sob o título de *Dalalat al 'airin*, e traduzido ao hebraico como *Moreh Ha-Nevuchim*, o Guia é composto de três partes. A primeira consiste numa exposição dos “segredos” (*sodot*) contidos nos livros dos Profetas, a partir de uma exegese filológica de certos termos contidos na Bíblia, bem como uma profunda discussão sobre os atributos de Deus e a compreensão lógica de sua utilização Bíblica, e se encerra com uma crítica aos métodos do *Kalam*. A segunda parte do Guia, que é a que mais nos interessa propriamente aqui, dedica-se a estabelecer relações entre a Filosofia e os conteúdos das Escrituras, especialmente quanto à questão dos seres existentes e da criação do mundo, apontando suas proximidades e distâncias; desta parte consta também uma discussão sobre a questão da Profecia. A terceira parte do Guia discute questões relacionadas às disciplinas místicas judaicas (*Maaseh Bereshit* e *Maaseh Merkabah*) e trata de questões como a matéria, o mal, a Lei de Deus e a conduta do homem.

O objetivo principal de Maimônides, conforme suas próprias palavras, foi o de “esclarecer os pontos obscuros da Bíblia e expor explicitamente o verdadeiro sentido de seus fundamentos, encobertos à inteligência do povo” (MAIMONIDES, 1956, II, 2, 155). Conforme Maimônides, a Verdade Revelada e a especulação filosófica só aparecem como diametralmente opostas aos olhos despreparados e mentes ignorantes, posto que, muitas das conclusões da filosofia somente vêm a reforçar a Verdade Revelada: “Assim, ao nos habituarmos com as opiniões dos ignorantes em Filosofia, inclinamo-nos a considerar estas opiniões filosóficas como estranhas à nossa religião (...) Mas, na verdade, não é assim” (MAIMONIDES, 1956, II, 155). É justamente nesse contexto que encontraremos a explicação que o autor fornecerá sobre a questão dos anjos. Para ele, podemos encontrar equivalentes aos anjos na filosofia racional e explicar a utilização do termo *malach* na Bíblia através desses equivalentes.

1. Os anjos na tradição Judaica:

A origem da crença nos anjos por parte das religiões monoteístas, em especial pelo Judaísmo antigo, ainda é um tanto obscura. Há autores que defendem que a presença destas figuras no Antigo Testamento seria um vestígio de um suposto politeísmo anterior: com o intuito de tornar o monoteísmo mais aceitável àqueles que professavam previamente alguma forma de politeísmo, os antigos deuses dos panteões anteriores teriam sido transformados em criaturas celestes subordinadas a um Deus único, maior, soberano e governante. Mas o fato é que, se considerarmos os anjos como seres intermediários entre Deus e o mundo, notamos que estes seres intermediários não existem somente no monoteísmo abrahâmico, mas estão presentes em diversas religiões, muitas delas mais antigas. Além disso, seria mais apropriado considerar também as fortes influências que o judaísmo sofreu por parte de outros povos, principalmente do pensamento persa e babilônico², especialmente ao levarmos em consideração o modo como a questão é desenvolvida historicamente no texto bíblico e no judaísmo talmúdico.

Os anjos figuram no início do texto bíblico (notadamente no Pentateuco ou *Torah*) como meros mensageiros de Deus, e vão ganhando destaque e personalidade na medida em que o texto se completa. Há que notar que, mesmo entre aqueles anjos que se tornaram os principais na religião, alguns nomes jamais aparecem nas Escrituras canônicas, sendo citados somente em textos apócrifos. Nos primeiros livros do Antigo Testamento não são encontradas senão alusões breves e genéricas. Os anjos aqui não são individualizados, nomeados ou hierarquizados. No próprio Gênesis já vemos referências a estes seres, dentre elas podemos sublinhar algumas: não há como esquecer a passagem controversa da Criação, na qual Deus diz “*Façamos o homem à nossa imagem e semelhança*”, que sugere que havia já algum tipo de ser ao lado de Deus antes da Criação ter-se completado. Como se acredita que os anjos seriam seres, de alguma forma, superiores aos homens, uma vez que estão mais próximos de Deus, há a interpretação de que eles estariam ao lado de Deus quando da criação do Homem. A referência mais clara que temos é a passagem dos querubins posicionados na porta do paraíso quando da queda. Neste relato, os anjos, mais uma vez, aparecem como intermediários anônimos e não propriamente qualificados e, desta vez, após a queda, guardiões para que o homem não possa mais retornar ao seu estado inicial. Outra questão interessante, que despertou discussões e exegeses concorrentes e contraditórias, foi a questão dos *filhos de Deus* que teriam se unido

2 Como exemplo, podemos citar Asmodeu /Ashmedai- que é apontado nas Escrituras (Livro de Tobias 3:8,17) como sendo um demônio que atrapalha os casamentos, que parece ser uma adaptação fiel de Aesma Deva, um dos sete maus espíritos descrito no Avesta.

às *filhas dos homens*, o que gerou a interpretação da queda dos anjos relatada especialmente no apócrifo de Enoch e foi também um argumento forte para a defesa da materialidade dos anjos.

As descrições que encontramos dos anjos nas Escrituras, em geral, referem-se a seres de grande beleza, não sujeitos às limitações do tempo e do espaço e que podem tomar a aparência de homens, mas nem sempre adotam a forma humana, como, por exemplo, em Êx. 3:2, em que o anjo de YHVH aparece em forma de fogo sobre uma sarça. Figuram como intermediários executores da vontade de YHVH, que, algumas vezes têm como missão amparar e guiar os homens piedosos ou mesmo auxiliar os governantes de Israel. Em diversas ocasiões nas quais aparecem sob a forma humana, os anjos só se distinguem como tais quando assim eles mesmos se declaram. São criaturas anônimas, encarregadas de determinadas missões, e, assim que as cumprem, desaparecem. Quanto aos nomes, há diversas ocasiões nas Escrituras que os anjos se recusam a revelar seus nomes, por exemplo, em Gênesis 32:30: “Jacó lhe perguntou: Diga-me o seu nome. Mas ele respondeu: Por que você quer saber o meu nome? E aí mesmo o abençoou”.

Posteriormente nos textos mais tardios, as alusões a estas criaturas irão se multiplicando e de desenvolvendo, mas, apesar deste desenvolvimento, não há no Antigo Testamento referência à natureza exata destes seres angelicais. São, na maior parte das vezes, descritos simplesmente através das funções que desempenham. A principal característica destes seres é louvar a Deus, e é a partir da relação com Deus que iniciam suas relações com os homens. Revelam-se aos olhos humanos nas mais distintas formas, o que conduz à idéia de que nenhuma daquelas formas lhes seja própria. A partir do livro de Daniel os anjos passarão a ter maior importância e os nomes aparecerão no texto, ainda que somente dois: Gabriel (Força de Deus) e Michael³ (Quem como Deus) (Daniel 8:16 e 10:21). Daniel faz também a primeira classificação dos anjos. Em Dn 10-13 fala-se dos chefes, do grande príncipe, e de todos os outros príncipes que são os anjos tutelares das nações. Em Tobias⁴ temos a menção a Rafael⁵ (Cura/Remédio de Deus) e também encontramos a menção aos sete anjos mais próximos de Deus. Os demais anjos não são nomeados nas escrituras, e mesmo aquele que ficou conhecido como o quarto anjo cardeal, Uriel (Luz de Deus), e que é altamente reverenciado tanto pelo judaísmo quanto pelo catolicismo, será mencionado somente nos textos apócrifos de Enoch e no Apocalipse de Esdras. Ao longo dos textos posteriores, todas as manifestações da natureza e da vida são

3 “Vou contar-lhe o que está escrito no livro da verdade. Ninguém me dá força na luta contra eles a não ser Miguel, o príncipe de vocês”

4 “Tobias saiu para procurar uma pessoa que pudesse ir com ele até a Média e conhecesse o caminho. Logo que saiu encontrou o anjo Rafael bem á frente dele, mas não sabia que era um anjo de Deus” (Tb 5-4).

5 (Tb 12,15) “Eu sou Rafael, um dos sete santos anjos que assistem e têm acesso à majestade do Senhor”.

permeadas e representadas por anjos. Também na literatura apócrifa e pseudo-epigráfica judaica, abundam as alusões aos anjos, onde adquirem nomes e categorias hierárquicas. No Livro de Enoch são mencionados 17 anjos, entre eles, o príncipe do raio, o príncipe do vento, o príncipe da noite etc., e cada um deles representa, por sua vez, um coletivo ou legião. Se, por um lado, podemos considerar o texto canônico de Daniel como representativo da literatura apocalíptica, os textos mais importantes dos quais podemos obter informações sobre o tema são os apócrifos: O próprio Livro de Enoch, já citado, que descreve a questão da queda dos anjos⁶; O Testamento dos Doze patriarcas, que conta as visões dos patriarcas de Israel e suas experiências com os anjos; e o Apocalipse de Esdras⁷, no qual aparece o anjo Uriel que mantém um longo diálogo com Esdras.

Mas, embora ocorra certo desenvolvimento da temática dos anjos nos livros dos Profetas, onde os anjos e criaturas espirituais aparecem diversas vezes, chegando a alcançar uma extrema variedade, esta multidão somente será nomeada e hierarquizada na literatura rabínica e mística posterior: “Mas é principalmente com o contato estreito com a Babilônia e seu sistema de espíritos superiores e inferiores que o influxo de novos elementos para a Angeologia judaica pode ser rastreado; e isso é confirmado pela tradição rabínica, a qual afirma que “os nomes dos anjos foram trazidos pelos judeus da Babilônia (Yer. R. H. i. 2, Gen. R. xlviiii., apud. JEWISH ENCYCLOPEDIA, *Angeology*). Vale acrescentar que, apesar de no Talmud a questão apareça, “os *‘elyônîm*, ou anjos, não são imaginados como intermediários de Deus com o mundo e o homem (...) segundo a doutrina talmúdica, a imanência divina não tinha necessidade de colocar seres mediadores” (GONZALO RUBIO, 1977, p. 37). E isso parece ser devido, fundamentalmente, à tentativa dos compiladores da Mishná de conferir um sentido racionalista à discussão religiosa judaica, o que implicou no banimento das referências à Merkabah e, conseqüentemente à angeologia (SCHOLEM, 1995, p. 43).

2. Maimônides: os anjos e o modelo de esferas:

Maimônides não será o primeiro a tentar compatibilizar as criaturas bíblicas com a filosofia. Há que lembrar que a literatura judaico-helenística é especialmente influenciada pelo platonismo. É nela que iremos ver a primeira aproximação dos anjos com entidades filosóficas. O pensamento judaico-helenístico é representado principalmente por Filon de Alexandria. Ao mesmo tempo em que este define os

6 Será na literatura apocalíptica (II a.C. – II d.C.) que esta distinção se fará mais clara, dando origem à crença na existência de anjos bons e anjos maus, e na idéia de que os anjos maus seriam os causadores ou ao menos, fomentadores, do mal no mundo.

7 Este texto figura entre os canônicos da Bíblia ortodoxa. É apócrifo para judeus, católicos e protestantes.

anjos tal como aparecem na literatura bíblica, como: “o exército de Deus, almas bem-aventuradas e incorpóreas”, ele se aproxima da filosofia, afirmando que são “almas puras que habitam o éter”. Em “sobre a plantação de Noé”, falando das coisas criadas diz: “Na parte superior, junto ao mesmo éter, encontram-se as almas mais puras, as que os filósofos denominam gênios e heróis, e Moisés, e pela função que cumprem, se lhes é aplicado o título de anjos, porque são “mensageiros” do Rei Supremo com seus súditos e também intervêm como emissários das necessidades destes ante Ele”. Vale ressaltar que Filon também aceitava a existência de anjos bons e maus⁸. Mas Filon ainda se mantinha mais ancorado nas Escrituras.

Para a filosofia platônica que o sucedeu no Medievo, como Isaac Israeli e Ibn Gabirol, a existência da matéria espiritual era inegável, e assim, os anjos podiam contar com algum tipo de matéria, ainda que esta não fosse corpórea. A idéia de um mundo inteligível que precede o sensível também torna a compatibilização menos problemática. Mas ao ganhar notoriedade no Medievo o pensamento aristotélico, algumas das questões que pareciam resolvidas entre Filosofia e Religião se tornam confusas novamente, e surge a necessidade de ser formulada uma nova teoria que contemple as diferenças apresentadas pelas teorias de orientação peripatética. Mais do que na linguagem utilizada, uma diferença notável advém do modelo metafísico/cosmológico que se caracteriza pela continuidade ou descontinuidade entre céu e terra, consubstanciada na divisão entre mundo sublunar e mundo supra-lunar. Enquanto para os neo-platônicos medievais o modelo das hipóstases e a possibilidade de matéria espiritual garantiam uma continuidade, para os peripatéticos existe aí uma separação qualitativa que impede que o arcabouço teórico aplicado ao mundo terreno seja estendido aos céus e aos inteligíveis em geral. No Judaísmo, será Maimônides quem irá remover qualquer tipo de matéria dos anjos, associando-os à filosofia aristotélica, passando a entendê-los fundamentalmente como “inteligências separadas” associadas às esferas celestes, assim como depois o seguirá, no Cristianismo, Tomás de Aquino.

Maimônides falará dos anjos, pela primeira vez no *Guia* no capítulo 49 da primeira parte, na seqüência de sua extensa explicação ao erro que consiste a

⁸ Quanto à crença nos anjos maus, a exegese judaica majoritária é um pouco diferente da Católica. Enquanto o catolicismo entende que o Demônio é um ser que aparece já nos primeiros capítulos da Revelação, uma vez que é identificado com a serpente que oferece a Eva o fruto proibido, a teologia judaica, em sua maioria (leia-se, rabínica), que, até os dias de hoje é essencialmente racionalista, não considerando que os espíritos do mal existam de fato no relato Bíblico. Entende-se que este conceito foi trazido do Zoroastrismo e que a interpretação correta seria a de que os males do mundo ocorrem quando YHVH envia seus mensageiros para desempenhar tarefas. Estes são meros executores das ordens de Deus que infligem castigos e penas aos homens. Essa parece ser a interpretação adotada no caso da passagem do Livro de Jó (16:21) em que o próprio Satã se mistura entre os filhos de deus. Do mesmo modo, a interpretação Maimonideana do livro de Jó, pende para esta visão, uma vez que ele afirma que Satã só faz o que lhe é permitido por Deus. Do mesmo modo, o chamado “anjo da morte” só está desempenhando uma missão conferida a ele por Deus.

atribuição de características próprias das coisas materiais a Deus, como nomes, emoções e ações. Assim, inicia com “Os anjos também são incorpóreos. São inteligências desprovidas de matéria, mas, no entanto, são seres criados e Deus os criou”. Fala desta forma porque deseja remover qualquer tipo de confusão entre Deus e suas criaturas. Explica que apesar de os anjos serem descritos como “vivos e perfeitos, no mesmo sentido em que explicamos em referência a Deus”, isso não implica em que sejam exatamente como Deus. Esta questão será acolhida também por Tomás de Aquino e longamente explicitada por este. “Se a representação figurativa dos anjos fosse limitada a isso, na imaginação das pessoas comuns, a verdadeira essência deles seria semelhante à de Deus”, uma vez que a Deus também são aplicadas as imagens características dos seres materiais. Conforme Maimonides, esta é a razão pela qual entre as imagens representativas dos anjos foram mescladas características próprias dos animais irracionais⁹. O leitor deve compreender, por analogia, que Deus é superior aos anjos assim como o homem é superior aos animais irracionais.

Como para ele os anjos são completamente desprovidos de matéria, essa não poderia ser a razão pela qual são vistos, sentidos e percebidos pelos seres humanos, tal como é descrito nas Escrituras. Refere-se ao tratamento conferido aos anjos pelos textos bíblicos, justificando as imagens utilizadas, ou seja, o fato de serem percebidos como coisas, homens ou mulheres, como sendo próprios da percepção humana e não características pertencentes aos anjos em si mesmos: “Isso reforça que eles claramente estabeleceram que os anjos são incorpóreos e não possuem forma corpórea independente da mente [daquele que o percebe], eles existem inteiramente em visão profética e dependem da ação da potência imaginativa”. (MAIMONIDES, 1956, Guia, I, XLIX, p. 66).

Para Maimônides a chave para o entendimento desta questão está na compreensão da visão Profética. Embora estas criaturas sejam descritas nos Livros dos Profetas como movendo-se, sendo providos de forma humana, recebendo ordens de Deus, obedecendo Sua palavra e fazendo o que quer que Ele deseje de acordo com Seu comando, isso teria como objetivo conduzir os homens a acreditar na existência destas criaturas como seres existentes, “vivos e perfeitos”.

Após a breve exposição na primeira parte, Maimonides retoma a questão somente na segunda parte do Guia, a qual inicia apresentando as provas filosóficas para a existência, incorporeidade e unicidade¹⁰ da Causa Primeira, a partir da necessidade de uma causa externa para o movimento das esferas, provas estas extraídas das obras de Aristóteles e dos peripatéticos islâmicos. Descreve Deus como

9 Como em Ez.

10 Os três atributos aplicáveis conjuntamente a Deus, amplamente utilizados durante o pensamento judaico medieval e apresentados pelos pensadores do Kalam, com os quais, apesar de discordar em diversos pontos de suas formulações, nesta questão, Maimônides concorda.

“ser absoluto, cuja existência não pode ser atribuída a qualquer causa ou admitir em si mesmo qualquer potencialidade” (MAIMONIDES, 1956,II, 2, 155). A seguir, passa a discorrer sobre as esferas celestes, entendidas como o *quinto elemento*, causa de todo movimento e “fonte de toda força que move e prepara qualquer substância na terra para a combinação com uma certa forma e é conectada com esta força por uma cadeia de movimentos intermediários” (MAIMONIDES, 1956,II, 1, p. 149).

As doutrinas dos filósofos (Aristóteles e os peripatéticos islâmicos) deixam claro que as esferas são dotadas de alma e de intelecto, ainda que esta alma não seja, segundo Maimônides, uma alma como a do homem, do asno e do touro. “A afirmação de que a esfera celeste é dotada de alma parecerá razoável a todos aqueles que reflitam suficientemente sobre isto” (MAIMONIDES, 1956, II, 4, 156), uma vez que para ele, o movimento das esferas indica a existência de um princípio por meio da qual elas se movem; o movimento circular e contínuo não pode ser uma propriedade natural, como no caso dos seres inanimados que seguem até seu lugar e ali param. Assim, a locomoção implica necessariamente em uma alma. Seguindo este raciocínio, tampouco se trata de uma locomoção como a do animal irracional, movido pelo instinto, que se aproxima do que é agradável e foge do que lhe desagrada, dado que é circular e contínuo. Assim, afirma que deve se mover pela razão, ou que “o movimento circular da esfera é, conseqüentemente, devido à ação de alguma idéia que produz este tipo particular de movimento; mas como as idéias só são possíveis em seres dotados de intelecto, a esfera celeste é um ser dotado de intelecto” (MAIMONIDES, 1956, II, IV,157). Do mesmo modo, acredita que as Escrituras sustentam o mesmo, ou seja, que as esferas são animadas e dotadas de intelecto e capazes de compreender e louvar a Deus, e cita como provas disso: “Os céus declaram a Glória do Senhor” (Sl 19:2, apud Guia, II, 5, p. 159); ou “Em um único clamor os astros da manhã e os aplausos de todos os filhos de Deus” (Jó, 38:7/ MAIMONIDES, 1956, II, V, 159).

Mas, Maimônides não acredita que somente a alma, enquanto princípio de movimento, e o intelecto, enquanto fonte de idéias, sejam capazes por si de gerar este movimento circular e contínuo. Ele defende que, para que isso ocorra, há necessidade de um *desejo* pelo objeto do qual a idéia foi formada no intelecto.

Disso se segue que a esfera celeste deve ter um desejo pelo ideal que ela compreendeu e que este ideal pelo qual ela tem desejo é Deus, exaltado seja Seu nome! Quando dizemos que Deus move as esferas, queremos dizer isso no seguinte sentido: as esferas têm um desejo de se tornarem semelhantes ao ideal compreendido por elas. No entanto, este ideal é simples no mais estrito sentido da palavra e não é sujeito a qualquer mudança ou alteração, mas é constante em produzir tudo que é bom, enquanto a esfera é corpórea; a última não pode, portanto, ser como seu ideal em qualquer outro aspecto senão na produção do movimento circular; pois esta é a única ação dos seres corpóreos que pode ser perpétua; é o movimento mais simples de um corpo; não há qualquer mudança na essência da esfera, nem nas conseqüências benéficas de seu movimento. (MAIMONIDES, 1956, II, IV,

p. 157)

Assim, explica que acredita ser conveniente “estender-se com a teoria dos filósofos e fornecer suas provas para a existência das Inteligências”, para “mostrar então que a teoria deles a respeito disso está em harmonia com o ensinamento da Escritura a respeito da existência dos anjos”(MAIMONIDES, 1956, II, II, 155).

O universo de Maimônides, conseqüentemente a criação, é dividida em três partes, que são, respectivamente, do mais simples ao mais composto: 1. as inteligências separadas que, conforme os filósofos seriam dez, nove correspondentes às nove esferas e a décima correspondente ao Intelecto Ativo, o último na série de seres puramente espirituais, do qual procede o intelecto humano¹¹; 2. os corpos das esferas celestes, com seus respectivos astros; 3. todos os seres da Terra, sujeitos à geração e corrupção e formados pelos quatro elementos. Esta estrutura hierárquica é a estrutura mesma da Criação e de toda ação de Deus no mundo, que Maimônides diz concordar com o que atribui a Aristóteles, afirmando que este teria inferido que Deus não atua diretamente. Portanto, em relação à Criação, Maimonides revela sua face mais platônica, ao defender que de Deus mesmo só procedem os espirituais simples, e, sem intermediários, só a primeira inteligência. Tudo o que a esta se segue é produzido através dela e, quanto mais baixo, será produzido através da crescente seqüência de intermediários estabelecida. Para ele,

A ação criativa do Altíssimo, ao dar existência às Inteligências Separadas, dota estas primeiras de força para dar existência a outros, e assim sucessivamente até o Intelecto ativo, o nível mais baixo dos Seres espirituais puros. Pela produção de outras Inteligências, cada inteligência dá existência a uma das esferas celestes, da mais elevada à mais baixa, que é a esfera da Lua. Após esta última, segue-se o mundo transitório, ou seja, a matéria e tudo o que é composto dela. Assim, os quatro elementos recebem certas propriedades de cada esfera e então uma sucessão da geração e destruição é produzida (MAIMONIDES, 1956, II, cap. XI, p. 168)

Do mesmo modo se dá a ação de Deus no mundo. Deus não age diretamente, mas através desses intermediários. Maimônides explica que: “assim, quando Ele destrói tudo pelo fogo, este é posto em ação através do movimento das esferas, e estas, pelas Inteligências separadas. Estas são idênticas aos anjos que estão em volta dele.” (MAIMONIDES, 1956, II, IV, p. 158). Essa seria a razão pela qual, mesmo os Profetas não recebem suas mensagens de Deus diretamente, mas por intermediação de anjos que nada mais são do que essas Inteligências as quais, através do Intelecto ativo, despertam o intelecto do Profeta que transmite a mensagem à sua imaginação.

3. A naturalização dos anjos:

11 Seguindo aqui a teoria de Avicena.

Podemos notar que, na parte II do guia, Maimônides abandona a linguagem religiosa e se desloca para as teorias filosóficas, revelando mais ainda sua faceta racional e sua cosmologia aristotélica. Utilizará a filosofia como modo de explicitar “as passagens bíblicas que foram contestadas e elucidar o seu sentido oculto e verdadeiro, que está acima da compreensão da massa¹²” (MAIMONIDES, 1956, II, II, p. 155), seguindo sua tentativa de compatibilização entre as doutrinas aristotélicas e a Revelação contida nas Escrituras. Justifica o fato de usar a filosofia como instrumento de explicação racional das obscuridades contidas no texto bíblico a partir de afirmações como: “Eu só desejo mencionar [as questões filosóficas acerca das esferas celestes] que estas podem, quando bem entendidas, servir como meio de remover algumas das dúvidas no que se refere a algo ensinado nas Escrituras” (MAIMONIDES, 1956, II, II, p. 155). Como já mencionamos, para ele há muito mais semelhanças do que diferenças entre a Filosofia e a Religião e em muitas partes de sua obra, ele se dedica a apontar equivalências entre os conceitos filosóficos e as imagens bíblicas, defendendo que a diferença é meramente aparente e devida unicamente às especificidades das linguagens utilizadas. Desse modo, conforme o pensador judeu, quanto a esta questão “Esta diferença está somente nos nomes empregados – ele [Aristóteles] usa o termo ‘Inteligências’ e nós, em lugar disso, dizemos ‘anjos’ (MAIMONIDES, 1956, II, VI, p. 160).

Mas Maimônides vai além. Não basta a ele associar simplesmente os anjos às inteligências separadas propostas por Aristóteles. O filósofo verifica que há certas passagens bíblicas em que o termo anjo é atribuído a forças outras que não podem ser equiparadas às Inteligências Separadas. A fim de dar conta das demais passagens bíblicas que não se enquadrariam nesta equivalência, enquanto seres intermediários, espirituais puros e incorpóreos, sem cair na aceitação da matéria espiritual, conclui que os anjos podem ser as Inteligências ou as próprias esferas; mas além disso, o termo pode estar se referindo, por homonímia, a outras entidades, mesmo aos quatro elementos, o que é exemplificado, segundo Maimônides, pela passagem do Salmo 104:4 “Que faz Seus anjos (*malacháv*) os ventos, seus ministros o fogo flamejante”.

Em resumo, os anjos são ou atuam por meio de, virtualmente, qualquer *força* que se interponha entre Deus e o homem, com o fim de fazer cumprir os propósitos divinos: “Nossos sábios já estabeleceram – para aqueles que possuem entendimento – que todas as forças que residem em um corpo são anjos, quanto mais as forças que são ativas no Universo”. Esclarece que o termo anjo pode ser usado ainda para as seguintes situações: para designar os mensageiros enviados aos homens, os Profetas, os ideais percebidos pelos Profetas nas visões proféticas e para as potências anímicas

12 Objetivo este que ele já havia exposto na Introdução do Guia.

no homem. Assim, para Maimônides, “mesmo as ações da criação mais rude são por vezes, devidas à obra de um anjo, quando estas ações servem ao propósito do Criador, que o imbuíu do poder de realizar aquela ação¹³” (MAIMONIDES, 1956, II, VI, 160). Há que entender que, para o pensamento de Maimônides, o anjo é muito mais caracterizado pela ação ou missão conferida por Deus do que entendido propriamente como um ser separado. Portanto, os anjos são forças que podemos chamar de naturais, mas que para determinados propósitos tornam-se imbuídas de missão divina.

Maimônides explica então que o termo *anjo* é um termo homônimo¹⁴ ou polivalente, por isso ele é utilizado para referência às Inteligências, às esferas, aos elementos, às forças da Natureza, ou ainda, a mensageiros humanos, Profetas, ideais e faculdades da alma (MAIMONIDES, 1956, II, VI, 160), quando estão realizando uma ação comandada por Deus (MAIMONIDES, 1956, II, VII, 162). Mas, em virtude da estrutura hierárquica da Criação, as Inteligências e as esferas não são como as outras forças que agem nos corpos. As primeiras são denominadas anjos por equivalência real; as demais o são por homonímia, em virtude de estarem cumprindo uma missão. As forças que residem nos corpos e agem conforme as leis da Natureza são inconscientes, enquanto as inteligências e esferas são conscientes e possuem capacidade de escolha. Maimônides entende que aqui há um exercício de livre-arbítrio, ainda que restrito a determinado âmbito e à ação confiada a ela (inteligência) ou ele (anjo). “As inteligências separadas e as esferas são conscientes de suas ações e escolhem por livre-arbítrio os objetos de sua influência, embora não do mesmo modo como nós exercemos o livre arbítrio e o governo sobre outras coisas que dizem respeito somente a seres temporários” (MAIMONIDES, 1956, II, VII, p. 85). Para exemplificar essa idéia cita passagens bíblicas em que anjos dizem: “não poderei fazer nada” (Gen. 19:22) ou “Veja: atenderei teu pedido” (Gn 19:21). Embora use um termo normalmente associado à ação humana, o exercício deste livre arbítrio é consideravelmente diferente daquele do qual gozam os seres humanos, o qual ocorre num nível inferior de excelência e perfeição em que as ações são precedidas pela não-ação. “As inteligências e as esferas sempre fazem aquilo que é bom, elas nada contêm que não seja bom e perfeito (...) e têm sido continuamente ativas desde o início” (MAIMONIDES, 1956, II, VII, 163). Em sendo as Inteligências Separadas, pela hierarquia da criação, superiores ao homem, são mais perfeitas que este e, portanto, a elas não poderia faltar algo disponível ao homem, como a possibilidade de livre escolha.

13 Fornece como evidência disso a passagem de Daniel “Meu deus enviou o seu anjo que fechou a boca dos leões e não me atacaram” (Dn. 6:22), assim como os movimentos do asno de Balaam.

14 A homonímia é muito utilizada por Maimônides. Com isso visa indicar que um mesmo termo é aplicada a diferentes coisas, cuja significação não necessariamente é relacionada.

Para Tomás de Aquino, que leu cuidadosamente o Guia dos perplexos “cada anjo é uma criatura espiritual única diante de Deus, dotada de dons naturais que recebeu em sua criação, mas ainda assim é um ser criado, portanto, limitado, apesar de ser imaterial, incorpóreo, imortal e incorruptível. Isso elimina qualquer tipo de composição com a matéria em sua natureza (Cf. FAITANIN, 2010, p. 26). Desse modo, Tomás concorda com a idéia geral de Maimônides, de que os anjos são desprovidos de matéria e podem ser equiparados às inteligências puras e separadas. Mas, por outro lado, Tomás de Aquino estranha esta concepção tão ampla, que Maimônides apresenta sobre os anjos que, além das inteligências podem significar virtualmente quaisquer forças, mesmo naturais e inconscientes. Assim se refere à posição maimonideana na Suma:

Como isso parecia contrário aos testemunhos da Sagrada Escritura, Rabbi Moisés querendo conciliar Aristóteles e a Escritura, afirmou que, se por anjo se entendem as substâncias imateriais, eles se multiplicam pelo número dos movimentos ou dos corpos celestes, conforme Aristóteles. Mas afirmou que são chamados anjos na Sagrada Escritura também os homens que anunciam as coisas divinas, e também as forças das coisas naturais que manifestam a onipotência de Deus. Contudo, não é costume das Escrituras chamar de anjos as forças das coisas irracionais (TOMÁS DE AQUINO, S. T., I-I, q. 50, a. 3, p. 120).

Conclusão

Por estranho que possa parecer, o que permite a compatibilização entre as figuras angélicas presentes nas Escrituras e as inteligências separadas ou forças naturais não pertence propriamente ao universo da filosofia de matriz Aristotélica. Acréscimo bastante comum durante a Idade Média, as doutrinas emanacionistas constantes da *Teologia* e de numerosas obras pseudoepigráficas de orientação neoplatônica atribuídas ao Estagirita – e que proporciona a composição tão corrente nos medievais entre a teoria platônica e a aristotélica – é o que favorece o paralelo proposto por Maimônides. A estrutura fundamental da seqüência de intermediários tal como é exposta por Maimônides bem como a questão do intelecto advêm provavelmente da leitura de filósofos anteriores, como Avicena, que já apontava um processo semelhante (PEREIRA, p. 348 et seq.). A chave para este entendimento será a intermediação, que, segundo Maimônides estaria presente nas Escrituras e é necessária à passagem do Uno/Deus/Causa Primeira à multiplicidade dos seres sensíveis. Também de origem neoplatônica parece ser sua teoria do desejo de Deus como força que impele a criação. E talvez essa seja a razão da extensão do termo ‘anjo’ às forças naturais que tanta estranheza veio a causar em Tomás de Aquino:

A opinião de Aristóteles, de que as esferas são capazes de compreensão e concepção está de acordo com as palavras de nossos profetas e nossos teólogos ou sábios. Os filósofos, além disso, concordam que este mundo inferior é governado por influências emanadas a partir das esferas e que

as últimas compreendem e têm conhecimento das coisas as quais elas influenciam. Esta teoria é encontrada também nas Escrituras [os astros e todo o exército do céu] “que YHVH teu Senhor dividiu entre as nações” (Deut. 4:19), que quer dizer as estrelas que Deus designou para serem os intermediários no governo de suas criaturas e não objetos de adoração dos homens “ (MAIMONIDES, 1956, II, V, p. 159).

Como podemos notar, Maimônides claramente advoga que tudo que provém de Deus passa por estes níveis anteriores antes de atingir o mundo terreno e corpóreo sujeito à geração e corrupção. Assim, a criação mesma do mundo foi realizada por meio dos anjos: “todas as partes do universo, mesmo os membros [dos corpos] dos animais em sua forma atual foram produzidos através dos anjos, uma vez que as forças naturais e os anjos são idênticos” (MAIMONIDES, 1956, II, VI, p. 161). Desse modo, a passagem controversa do Genesis citada no início deste texto, na qual Deus diz “*Façamos* o homem à nossa imagem e semelhança”, fica explicada e adquire coerência no modelo Maimonideano, cumprindo-se assim o compromisso do autor do Guia em seu objetivo de utilizar a filosofia para explicitar as passagens obscuras das Escrituras.

Referências

BIBLIA. Bíblia de Jerusalém, São Paulo: Paulus, 2002.

FAITANIN, Paulo, A ordem dos anjos, segundo Tomás de Aquino, Recife: Ágora Filosófica, v. 1, n. 1 (2010), p. 26-42.

GONZALO RUBIO, Concepción. La angeología en la Literatura Rabínica y Sefardí. Barcelona: Ameller Ediciones, 1977.

GUTTMANN, Julius. A Filosofia do Judaísmo. São Paulo: Perspectiva, 2003.

JEWISH ENCYCLOPEDIA. Angeology. originally published 1901-1906. Disponível eletronicamente em <<http://www.jewishencyclopedia.com/>>. Acesso em 5 mai 2014.

LIVRO DE ENOQUE, In. Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia. Tradução: Cláudio J. A Rodrigues. São Paulo: Ed. Novo Século, 2004.

MAIMONIDES, Moses. Dalalat al-Hairin/ The Guide for the Perplexed. Tradução do original árabe por M. Friedlander. NY: Dover Publications, 1956.

MAIMONIDES, Moisés. Moreh ha-Nevuchim /Guia dos Perplexos (Parte II). Tradução de Uri Lam. São Paulo: Landy, 2003.

MAIMONIDES, Moises. Moreh ha-Nevuchim /Guia dos Perplexos (Parte I). Tradução de Uri Lam. São Paulo: Landy, 2004.

PEREIRA, Rosalie. H. S. A concepção de Profecia em Avicena (Ibn Sina). In PEREIRA, R. H. S. (org.) O Islã Clássico. São Paulo: perspectiva, 2007.

SCHOLEM, Gershom. As Grandes Correntes da Mística Judaica. São Paulo: Perspectiva, 1995.

TOMÁS DE AQUINO, Suma teológica. São Paulo: Edições Loyola, 2002. v. 2.

TOMÁS DE AQUINO, Cuestion Disputada sobre las creaturas espirituales. Buenos Aires: Ediciones Del Rey, 1995.

Da impossibilidade do relativismo no pensamento ético-religioso de Emmanuel Lévinas

Márcio Antônio Paiva

Márcia Eliane Fernandes Tomé

Resumo: *A intenção dessa comunicação é fazer uma reflexão acerca da articulação da ética e da religião no pensamento levinasiano, como pressuposto de superação do relativismo. Sua crítica dirige-se à multiplicidade cultural como fonte de significação. Embora seja uma tentativa de ultrapassagem do “colonialismo cultural” de uma cultura, a dependência da significação, da multiplicidade cultural, levou ultimamente não só ao relativismo e à dispersão das significações, mas à indiferença, à desorientação, aos valores e deuses culturalizados, que, ao contrário do bem que é universal, estão assentados, todos juntos, sobre a base comum das necessidades, dentro da totalidade do ser. Para Lévinas, a verdadeira multiplicidade que não multiplica as significações e reúne na paz – é a relação face-a-face. A relação com o outro traz em si a marca da metafísica do desejo do outro. Desse modo, religião significa ética. A relação ética supera o relativismo moral, como transcendência, como a própria presença de Deus. Pensar Deus a partir da ética é colocar o acento nas relações humanas. A raiz do sentido encontra seu solo firme numa relação à três – o eu, o outro e o seu vestígio.*

Palavras chave: *crise de sentido; ética; religião; relativismo; Filosofia.*

1. A crise de sentido

A constatação da perda de sentido – na modernidade – não só possibilita o retorno às condições pré-modernas na relação entre religião, Estado e cultura (TEIXEIRA, 2005, p. 48), como também mostra que o evento da secularização se constitui oportunamente como um movimento em direção a autocrítica através da qual a modernidade é convidada a recompor sua instância originária; e uma sugestão à pós-modernidade de desmascarar as pretensões ideológicas de uma pluralidade de visões de mundo que enrijeceram o presente no esquecimento da memória e no desespero diante de qualquer possibilidade de futuro (TEIXEIRA, 2005).

É característica da modernidade a ideia de história acompanhada da noção de progresso e superação, superação da tradição e autoafirmação do sujeito. A autonomia do sujeito o torna não somente o lugar, mas o critério da verdade, entretanto, privado de tradição. Nessa perspectiva, “êxito” é a única coisa que conta

na história e se constitui como “verdadeiro Deus” radicalmente secularizado. Com a secularização, as verdades e os valores, como a natureza e a política, já não são expressão direta de uma vontade divina. A morte de Deus se converte no término da garantia de que tudo no final ia acabar bem (TEIXEIRA, 2005, p. 94-95). Trata-se da cruel verdade de Nietzsche que rompe os dois troncos da humanidade. Não se pode dar ao homem um valor absoluto e refutar o fundamento transcendente deste absoluto. Parece que a modernidade não consegue fazer a escolha, segue pensando o homem como incondicionado, sem reconhecer que a refutação da transcendência implica necessariamente uma mudança no estatuto do homem.

A mudança de paradigma leva ao colapso da razão e conseqüentemente à crise do sujeito. Ainda conforme Lyotard (TEIXEIRA, 2005, p. 94), “a grande narração” iluminista, idealista e historicista dá lugar a um pós-moderno de muitas narrações, de processos e mudanças históricas. Dentro dessa perspectiva está presente um pluralismo que se manifesta como relativismo.

A reflexão levinasiana enquanto inserida no jogo dessas rupturas da razão ocidental descobre a multiplicidade de intenções infecundas do pensamento filosófico. A pluralidade é tal que se pode pensar numa anomia. Melo ao interpretar o pensamento de Lévinas observa que:

A autonomia atinge o mais alto grau de radicalidades nas manifestações liberalistas, nos movimentos e grupos que confundem a liberdade com o hedonismo exacerbado. A autonomia, a anomia e a pluralidade conduzem à indiferença do indivíduo e à negação da alteridade. O outro não representa senão um obstáculo (2003, p. 28).

Em *Humanismo do outro homem*, Lévinas avalia que o problema fundamental das múltiplas significações do real é que elas refletem a perda do sentido ou a desorientação essencial. A crítica de Lévinas assim se expressa: “É esta noção de horizonte ou de mundo, concebida segundo o modelo de um contexto e, finalmente, segundo o modelo de uma linguagem e de uma cultura – com tudo o que de aventura de ‘já feito’ históricos comportam – que é o lugar em que, conseqüentemente, se situa a significação”. (LÉVINAS, 1993, p. 24). A significação histórica é expressão da fragmentação do real e da exacerbação do sujeito individualista, ela perde sua identidade por causa da indiferença absoluta ao outro.

A fragmentação do real – sinônimo da perda da unidade das significações culturais advindas das ciências humanas e conduzidas à sua radicalidade pelas filosofias estruturalistas – é identificada por Lévinas como a expressão acabada da crise do monoteísmo. Essa crise instiga de maneira especial à investigação do filósofo lituano, pois ela exprime o comprometimento tanto da transcendência – do

outro e de Deus – como a negação da singularidade do homem¹.

No entanto, Lévinas considera que:

Esta perda de unidade foi proclamada – e consagrada às avessas – pelo célebre paradoxo, que se tornou banal, sobre a morte de Deus. Assim, a crise do sentido é ressentida pelos contemporâneos como uma crise do monoteísmo. Um Deus intervinha na história humana, como força, certamente soberana, invisível ao olho, sem ser demonstrável pela razão, conseqüentemente, sobrenatural ou transcendente, mas sua intervenção situava-se num sistema de reciprocidades e intercâmbios. Sistema este que se delineava a partir de um homem preocupado consigo. O deus que transcendia o mundo permanecia unido ao mundo pela unidade de uma economia. (1993, p.47)

Na reflexão levinasiana, esta religião que a pessoa pedia para si ao invés de sentir-se exigida por ela e este deus introduzido no circuito da economia, perderam parte de sua influência sobre os homens. A consequência disso é que se perdeu o sentido de um mundo perfeito e simplesmente ordenado a este Deus. Para Lévinas (1993, p.48): “Não pensamos que o sentido (*le sensé*) possa passar-se de Deus, nem que a ideia do ser ou do ser do ente possa substituir-se a ele, a fim de conduzir as significações para a unidade de sentido, sem a qual não há sentido”².

Se, por um lado, Lévinas reconhece a crise das religiões reveladas como responsáveis pela crise do sentido, por outro ele insiste em que o conceito de religião do cristianismo, que legitimou essa crise, não esgota a mensagem das Escrituras. O sentido do real advém de Deus, mas, conforme Lévinas:

[...] não é a partir de uma ideia econômica de Deus que se poderá descrever o sentido; é a análise do sentido que deve ensejar a noção de Deus que o sentido encobre. O sentido é impossível a partir de um eu (*moi*) que existe, como diz Heidegger, de tal forma que importa na sua existência esta existência mesma. (LÉVINAS, 1993, p.48).

Nesse sentido, Lévinas pondera que a ética é a ótica do divino ou da metafísica:

A relação moral reúne então ao mesmo tempo a consciência de si e a consciência de Deus. A ética não é o corolário da visão de Deus, ela é esta visão mesma. A ética é uma ótica. De sorte que tudo o que eu sei de Deus e tudo o que eu posso entender de Sua palavra e dizer a Ele razoavelmente deve encontrar uma expressão ética. (LÉVINAS, 2010, p.37. *Tradução nossa*)³.

1 Ler mais a respeito em RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*. São Paulo: Loyola, 2005, p.121-138.

2 Sugerimos aqui a leitura de FERON (1992), obra que realiza uma verdadeira análise da linguagem em Lévinas, apontando para a fonte de sentido que se encontra na ética e na transcendência.

3 *La relation morale réunit donc à la fois la conscience de Dieu. L'éthique n'est pas le corollaire de la vision de Dieu, elle est cette vision même. L'éthique est une optique. De sorte que tout ce que je sais de Dieu et tout ce que je peux entendre de Sa parole et Lui dire raisonnablement doit trouver une expression éthique.*

Portanto, a redenção do homem pelo homem, humanidade moral, não é ainda realidade. A metafísica, tomada no sentido ético, não pode ser declarada realizada ou tendo chegado ao seu fim. A metafísica ou a relação ética é o lugar da transcendência de Deus. Segundo Ulpiano Vázquez Moro⁴, a ética na reflexão levinasiana, “[...] uma vez más, aparece como la verdadera instancia crítica que hace surgir la filosofía y el sentido” (1982, p.263).

Para o filósofo lituano, o judaísmo é a religião ética. Em *Quatro leituras talmúdicas* ele explica que:

O primeiro ensinamento do judaísmo é o seguinte: existe um ensinamento que é moral, e que certas coisas são mais justas do que outras. Uma sociedade sem a exploração do homem, uma sociedade na qual os homens são iguais, uma sociedade como a que desejavam os primeiros fundadores dos Kibutzim [...] é a própria contestação da relatividade moral. Aquilo a que chamamos Torá fornece as normas da justiça humana. (LÉVINAS, 2003, p.131)

Do ponto de vista formal (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 138), é possível identificar o judaísmo do Talmude, sobre o qual Lévinas apoia sua investigação, a uma espécie de platonismo, visto que a significação do judaísmo não vem da história e nem do contexto, mas da religião como relação ética. É essa espécie de arquétipo do platonismo que subjaz ao pensamento ético levinasiano e que lhe possibilita contrapor-se ao que ele denomina em *Humanismo do outro homem* de “antiplatonismo da filosofia contemporânea” (LÉVINAS, 1993, p.36).

A partir de 1960, quando vai se firmando a hegemonia das filosofias hermenêuticas e fenomenológicas, caracterizadas pela afirmação do sentido indissociável ao devir ou à história – herança hegeliana – Lévinas vê na significação sem contexto a possibilidade de respostas às questões ético-metafísicas, que a filosofia contemporânea trata de maneira antiplatônica.

2. O antiplatonismo da filosofia contemporânea: questão de relativismo

Conforme Lévinas (1993, p.36), na filosofia contemporânea, o ser em seu conjunto – a significação – reluz nas obras dos poetas e dos artistas. Mas reluz de modo diverso nos artistas diversos da mesma cultura e se exprime diversamente nas culturas diversas. De acordo com Merleau-Ponty, a diversidade de expressão não trai o ser, mas realça a inesgotável riqueza do seu acontecimento. No pensamento

⁴ Na obra *El discurso sobre Dios*, explica que “[...] la fuerza de ruptura de la ética no es el simple testimonio de una debilidad de la razón, sino la interpelación última del hecho de filosofar; cuestionamiento que no puede ser reinterpretado como recaída en la filosofía” (1982, p.263)

heideggeriano, o ser revela-se a partir da abscondidade e do mistério do não dito que os poetas e os filósofos conduzem à palavra, sem jamais dizer tudo. Nesse sentido, todas as expressões que o ser recebeu e recebe na história seriam verdadeiras, visto que, a verdade seria inseparável da sua expressão histórica e, sem sua expressão, o pensamento não pensa nada. Para Lévinas:

Quer seja de origem hegeliana, bergsoniana ou fenomenológica, a filosofia contemporânea da significação opõe-se a Platão num ponto fundamental: o inteligível não é concebível fora do devir que o sugere. [...] Todo o pitoresco da história e todas as culturas não são mais obstáculos que nos separam do essencial ou do inteligível, mas vias que nos conduzem ao acesso. Mais ainda! Estas são as únicas vias possíveis, insubstituíveis e implicadas, por consequência, no próprio inteligível. (1993, p.36-37)

À luz da filosofia contemporânea e por contraste, Lévinas tenta compreender o significado da separação do mundo inteligível de Platão, para além do sentido mítico que se confere ao realismo das ideias. “O mundo das significações precede, para Platão, a linguagem e a cultura que o exprimem” (1993, p.37). Assim sendo, ele é indiferente aos sistemas de signos que se pode inventar para tornar presente este mundo ao pensamento. Ele domina, por conseguinte, as culturas históricas. Segundo Lévinas (1993, p.37), existiria para Platão, uma cultura privilegiada que se aproxima desse mundo de significações e que é capaz de compreender o carácter provisório e como que infantil das culturas históricas. Esta cultura consistiria em refazer o mundo em função da ordem intemporal das ideias.

Nessa perspectiva, para Lévinas:

O antiplatonismo da filosofia contemporânea consiste nesta subordinação do intelecto à expressão: o face-a-face – alma-ideia – interpreta-se, assim, como uma abstração limite de um estar lado a lado num mundo comum; o intelecto visando ao inteligível repousaria ele próprio sobre o ser que esta visada pretende apenas clarear. (1993, p.39)

Parece possível entrever, através da crítica ao historicismo antiplatônico, como ela suscita e desencadeia em Lévinas a preocupação fundamental de reassumir o inegável valor filosófico de certo platonismo. O filósofo analisa que para algumas correntes filosóficas antiplatônicas o mundo inteligível não lhes parece separado da empiria como no platonismo e nem que a significação precede a linguagem e a cultura, em *Totalidade e Infinito* (1982, p.7) elas valorizam os sistemas de signos. Para Lévinas, o pensamento de Bergson é representante da intrínseca relação entre a significação histórica e o agir moral:

Quando Bergson se recusa a separar a escolha que o ser livre deveria fazer, sobre todo o passado deste ser; quando se recusa a admitir que

o problema que está a exigir uma decisão pode formular-se em termos abstratos e intelectuais, sobre os quais todo ser racional está em condições de se pronunciar – ele situa o inteligível no prolongamento de toda a existência concreta do indivíduo. [...] Toda a espessura da história torna-se aí necessária. (LÉVINAS, 1993, p.39-40)

Opondo-se à redução da ética ao contexto, Lévinas reage também à etnologia e à fenomenologia. Nas correntes filosóficas de corte fenomenológico-existencialistas e estruturalistas, a problemática ética aparece em consonância total com a linguagem, com a cultura e com a história. O sentido é percebido como intra-histórico (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 139). Lévinas não associa o platonismo à sua ética, mas percebe-se que para ele, o antiplatonismo das filosofias contemporâneas legitima mais do que um pluralismo moral, a fragmentação ou a relativização absoluta da moral. Nelas a orientação ou o sentido do real vem da própria imanência do contexto ou da moral da felicidade do mesmo (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 138).

A constatação de Lévinas é que para os fenomenólogos, como para os bergsonianos, a significação não se separa do acesso que a ela conduz:

Enquanto a alma platônica, liberada das condições concretas de sua existência corporal e histórica, pode alcançar as alturas de Empírio [...] para contemplar as ideias [...] os contemporâneos pedem ao próprio Deus, se Ele quiser ser um físico, que passe pelo laboratório, pelos pesos e medidas, pela percepção sensível e até pela série infinita de aspectos na qual o objeto percebido se revela. (LÉVINAS, 1993, p.40).

Segundo Lévinas, a etnografia mais recente mantém no mesmo plano as culturas múltiplas. A obra política da descolonização encontra-se assim ligada a uma ontologia – a um pensamento do ser, interpretado a partir da significação cultural, múltiplas e multívoca. E esta multivocidade do sentido do ser – esta essencial desorientação – é talvez a expressão moderna do ateísmo (LÉVINAS, 1993, p.40).

A filosofia contemporânea, radicada sobre a redução do sentido à imanência, coloca em questão Deus como sentido e declara-se radicalmente atéia. Deus deve ser submetido à verificação, qual um objeto científico, para que a religião seja reconhecida como não dogmática. Lévinas associa a perda do sentido que se configura no ateísmo contemporâneo à crise religiosa do monoteísmo cristão que preocupado com a prova da existência divina esqueceu-se da ética como lugar do contato com Deus (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 141).

A preocupação do filósofo lituano, em sua denúncia ao ateísmo existente na filosofia contemporânea, não está centrada no fato de as filosofias do pluralismo colocarem em questão a existência de Deus, mas antes porque esse ateísmo anula a alteridade do Rosto, que é traço do infinito ou do contato com Deus. A alteridade

subjaz irreduzível a todos os sistemas filosóficos que reivindicam para si o pluralismo do sentido.

O filósofo propõe uma situação ética, através da qual a significação ou o inteligível se mostre na sua simplicidade não histórica. A situação ética da relação com o Rosto – pensada a partir da própria filosofia grega é que instaura a instância julgadora das civilizações. Em *Humanismo do outro homem*, ele afirma que “[...] distinguir na significação uma situação que precede a cultura, perceber a linguagem a partir da revelação do outro – que é ao mesmo tempo o nascimento da moral – no olhar do homem visando a um homem precisamente como homem abstrato [...] sem conotação cultural alguma, na nudez de seu rosto – é retornar de uma maneira nova ao platonismo⁵” (1993, p.69) e a possibilidade de julgar as civilizações a partir da Ética. A significação – o inteligível – consiste, para o ser, na sua nudez e irreduzibilidade, em existir antes da história e da cultura. Na observação de Lévinas, encontramos também em Husserl certo platonismo como afirmação do humano. Independentemente da cultura e da história, quando ele tentou salvaguardar a dignidade humana ao atribuir à consciência transcendental o lugar do julgamento das culturas. No entanto, Lévinas não adere ao conteúdo do método husserliano, por acreditar ter encontrado a retidão da significação na situação ética, lugar da significação por excelência. “O fato da manifestação inteligível se produzir na retidão da moralidade e da obra mede os limites da compreensão histórica do mundo e marca o retorno à sabedoria grega, embora mediatizada por todo desenvolvimento da filosofia contemporânea”. (LÉVINAS, 1993, p.70)

Lévinas (1993, p.44) pondera “[...] que na tradição filosófica afirma-se, certamente, que as significações culturais, com seu pluralismo, não traem o ser, mas que, com isso, se elevam à medida e à essência do ser, isto é, à sua maneira de ser”. A totalidade do ser, a partir das culturas, de forma alguma seria panorâmica. Não haveria totalidade no ser, mas totalidades. Raciocina-se como se a coexistência pacífica não supusesse que no ser se delineia uma orientação que lhe confere um sentido único, Lévinas questiona:

Não será preciso, então, distinguir por um lado, as significações no seu pluralismo cultural e, por outro o sentido, orientação e unidade do ser, acontecimento este primordial no qual vêm localizar-se todas as outras *démarches* do pensamento e toda a vida histórica do ser? As significações culturais surgem como conjuntos quaisquer na dispersão do dado? Não recebem elas significação no diálogo entretido com o que significa por si – com outrem? [...] As significações não estão a requerer um sentido único,

5 Segundo o comentário de Ulpiano Vázquez (1982, p.265), “Em 1974, em efecto, al exponer el ‘argumento’ de Autrement qu’être, Lévinas volverá a indicar, al mismo tempo, el por qué de su antigua y primera batalla contra la onto-logía y el para qué, o la intención, que desde 1947 estaba resumida em la aspiración platónica a um Bien más allá de la esencia”.

do qual recebem sua própria significância?(1993, p.45-46)

Na reflexão de Lévinas, somente diante do Rosto que se retira da situação é possível atingir as normas do absoluto. Estas se opõem às obras culturais que são banhadas pela história. Em *Totalidade e Infinito* e também em entrevista dada a Phillippe Nemo, na obra *Ética e Infinito*, ele afirma que: “O real não deve determinar-se apenas na sua objetividade histórica, mas também a partir do segredo que interrompe a continuidade do tempo histórico, a partir das intenções interiores. O pluralismo da sociedade só é possível a partir desse segredo” (LÉVINAS, 1982, p.71).

Somente o face-a-face faz emergir as normas da moral como juízo e sentido de todas as significações, linguagens e culturas. É essa relação ética a única possibilidade do retorno do sentido, pois, só o outro pode interromper o curso da história do Mesmo.

3. Superação do relativismo

Percebe-se que em Lévinas a superação do relativismo é possível através do sentido único que é ético. O cenário da crise do sentido – a desconstrução dos fundamentos da metafísica moderna, da ascensão da pós-metafísica, dos estruturalismos e da firmação do relativismo moral na defesa de um pluralismo de sentidos – faz irromper no filósofo lituano um esforço de pensar o sentido a partir do qual a ética encontre seu in-fundado fundamento na “significação sem contexto” da relação com o Rosto que é traço de Deus. É na obra *Humanismo do outro homem* que Lévinas irá propor aquilo que chamamos de hermenêutica do sentido.

Conforme Lévinas (1993, p.56), descobrir a orientação e o sentido, na relação moral – é precisamente propor o Eu (*moi*) como já questionado pelo outro que ele deseja e, por consequência, como criticado na própria retidão de seu movimento. O Desejo do outro, que nós vivemos na mais banal experiência social é o movimento fundamental, o *elã* puro, a orientação absoluta. O filósofo recorre à ideia do Bem e desejo da filosofia platônica enquanto ela estabelece uma distância entre ser e o Bem. Como pensa Platão, o Bem aparece como o que só pode ser buscado pelo finito já satisfeito, a saber, quando ele já não necessita do Bem para sua satisfação, já que essa se realiza, no nível do ser, aquém do Bem. Lévinas associa às ideias do desejo e do Bem, o outro humano, enquanto vê no Rosto aquele que encarna o sentido do desejo e do bem aquele que rompe a totalização. Lévinas analisa que:

O outro que está diante de mim não está incluído na totalidade do ser expresso. Ele ressurgue por detrás de toda reunião do ser, como aquele para quem eu exprimo isto que exprimo. Eu me reencontro diante do

outro. Ele não é nem uma significação cultural, nem um simples dado. Ele é primordialmente sentido, e é por ele somente que um fenômeno como o da significação se introduz, de per si, no ser. (1993, p.50).

Lévinas conduz a sua reflexão considerando que: “a significação precede os dados e os clareia” (1993, p.26). A anterioridade da significação, em relação aos dados e ao dito, é o passo atrás dado por ele, para sair do princípio da correlação entre sujeito e objeto de Husserl e do assenhoramento do guarda e pastor do ser heideggeriano. O ser que ilumina os dados é o mesmo que dá o sentido a todas as coisas. Conforme explica Melo (2003, p.154): “Para Lévinas, o acesso ao sentido é a própria significação; o sentido já não seria o correlato, o adequado ao pensamento [...]. Lévinas primeiro eliminou a mediação, depois o ‘lugar’ do sentido”. Desse modo, Lévinas admite que o sentido dado pelo sujeito tem um caráter subjetivo, mas é encarnado: tem um corpo próprio no corpo físico. Ele vai buscar em Merleau-Ponty a concepção de subjetividade encarnada, cuja estrutura é comunitária. Para o filósofo lituano, na tradição, o outro está presente numa conjuntura cultural e dela recebe sua luz, como um texto num contexto. A compreensão do outro é, assim, uma hermenêutica, uma exegese. O outro dá-se no concreto da totalidade à qual é imanente e que conforme as análises notáveis de Merleau-Ponty o gesto corporal, linguístico ou artístico exprime e desvela. Mas para Lévinas, a epifania do outro comporta uma significação própria, independente desta significação recebida do mundo.

A precedência da significação coloca também em questão as significações que o mundo da técnica e das ciências estabelece em vistas das necessidades dos homens. “As necessidades elevam as coisas simplesmente dadas ao nível de valores” (LÉVINAS, 1993, p.41). Nesse sentido, as necessidades não se concedem múltiplas possibilidades de significação senão para escolher a via única da satisfação. As necessidades humanas, submetidas à visão científica, são interpretadas como dados da cultura e pertencentes a uma estrutura unívoca.

Retomando o exemplo da República de Platão, Lévinas afirma que as necessidades que orientam o ser recebem seu sentido a partir de uma intenção que não procede mais destas necessidades. Este foi o ensinamento de Platão: “O Estado que se funda sobre as necessidades dos homens não pode subsistir nem mesmo surgir, sem os filósofos que dominaram suas necessidades e que contemplan as Ideias e o Bem” (LÉVINAS, 1993, p.43).

É a transcendência, a própria significação, que guia a economia de sentidos. Para Lévinas, o sentido único não contradiz a pluralidade de sentidos. A pluralidade, a multiplicidade cultural, só é possível dentro da unidade da significação. Esse raciocínio é típico do hebraísmo levinasiano, assumido também por C. Chalier (1995,

p.17-125), para quem, a obra, seja cultural ou textual, é uma relação com o outro, que é absolutamente o outro, obra que sempre se completa somente na temporalidade do outro e cujo resultado não é computado no tempo do agente. Desse modo, a compreensão da unidade da significação e da multiplicidade dos sentidos termina por se definir como uma relação propriamente ética. O sentido se encontra numa relação com algo que é anterior a ele, a transcendência do outro, que é totalmente outro. A anterioridade metafísica da significação, em Lévinas, é uma indicação do não retorno do pensamento sobre a obra do Mesmo. A intenção de Lévinas é apontar para o além da obra. Para ele, o sentido é anterior aos signos particulares das culturas e lhes dá um caráter universal. Entretanto, essa universalidade não se perde na abstração idealista, racionalista ou empirista. É necessário vencer o antiplatonismo, superando o próprio platonismo que a filosofia ocidental alimentou e descobrir o ser para além do ser, na nudez do rosto do outro, um novo modo de retornar ao platonismo.

Referências

- BUCKS, René. **A Bíblia e a ética: a relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Lévinas.** São Paulo: Loyola, 1997.
- CHALIER, Catherine. **Lévinas a utopia do humano.** Lisboa: instituto Piaget, 1993.
- CHALIER, Catherine. **Sagesse des seres: le egard et l'écoute dans la tradition hebraïque.** Paris: Éditiones Albin Michel, 1985.
- DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas.** São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DOTOLO, Carmelo. **La teologia fondamentale davanti alle sfide del perisiero debole di Gianni Vattimo.** Roma: 1977.
- FABRI, Marcelo. **Ética e dessacralização: a questão da subjetividade em Emmanuel Lévinas.** 1995. 217 f. Tese (Doutorado) – UNICAMP, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas.
- FERON, Étienne. **De l'idée de la transcendance à la question du langage.** Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- KUIAVA, Antônio Evaldo. **Subjetividade transcendental e Alteridade: um estudo sobre a questão do Outro em Kant e Lévinas.** Caxias do Sul: Educs, 2003.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, 1967.
- LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia.** Petrópolis: Vozes, 2002.

- LÉVINAS, Emmanuel. **Deus, a Morte e o Tempo**. Coimbra: Almedina, 2003a.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1982.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do Outro Homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Quatro leituras talmúdicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003b.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Transcendência e Inteligibilidade**. Lisboa: Edições 70, 1984.
- LYORTARD, Jean François. **La condizione postmoderna**. Rapporto sul sapere, Milano: Feltrinelli, 1981.
- MELO, Nélio Vieira de. **A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- PANNENBERG, W. **Cristianismo in un mondo secolarizzato**. Brescia: Morcelliana, 1991.
- PETROSINO, Silvano. **Fondamento ed esasperazione: saggio sul pensare di Emmanuel Lévinas**. Genova: Marietti, 1992.
- RIBEIRO JUNIOR, Nilo. **Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Loyola, 2005.
- SUSIN, Luiz Carlos. **O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- TEIXEIRA, Evilázio. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005.
- MORO, Vázquez Ulpiano. **El Discurso sobre Dios: en la obra de E. Lévinas**. Madrid: UPCM, 1982.

Theosebeia Hermética: Deus como o bem, pai e demiurgo no corpus hermeticum

David Pessoa de Lira^{1*}

Resumo: *No Corpus Hermeticum, existem várias referências a Deus como o Bem, Pai e Demiurgo. Percebe-se que esse Bem não pode ser comparado a qualquer atributo de bondade como se aplica à humanidade. Sua natureza é o próprio Bem, sendo que Deus e o Bem são indissociáveis. Assim, Deus não é Bom por mero atributo comparativo. Deus, sendo Demiurgo, é o único capaz de ser chamado como Pai, não por seu terno amor (em termos cristãos), mas pela capacidade de criação e adoção. O termo Demiurgo, na Literatura Hermética, não tem a mesma conotação gnóstica nem se assemelha ao Demiurgo platônico do diálogo de Timaeus. O Bem do Hermetismo não é o mesmo de Platão e dos Neoplatonistas. Ademais, o conceito de Pai em relação a Deus não tem nenhuma ressonância com o termo apelativo dos Cristãos. O presente artigo objetiva trazer à baila o problema de Deus no Corpus Hermeticum, levando em consideração os termos o Bem, Pai e Demiurgo. Sendo assim, empregar-se-á a análise ideológico-conceptual com vista a entender como os Herméticos tentavam resolver o problema de Deus através de motif, conceitos e idéias subjacentes a esses termos. Conclui-se que o Hermetismo tenta resolver o problema de Deus por meio de uma filosofia religiosa ou de uma religião racional, tomando como pressuposto o conceito de eusebeia ou theosebeia, que incluía as dimensões de um Deus bondoso, paternal, demiúrgico e criador.*

Palavras-chave: *Theosebeia. Corpus Hermeticum. Problema de Deus. Filosofia da Religião.*

Introdução: O Corpus Hermeticum e a Filosofia da Religião

Quando o assunto é o *Corpus Hermeticum* e a Literatura Hermética de um modo geral, os procedimentos e abordagens da Filosofia da Religião devem ser considerados com certa cautela. Por quê?

Na atualidade, costuma-se não confundir a Filosofia da Religião com a religião filosófica ou com a filosofia religiosa (ZILLES, 1991, p. 9). Primeiro, o *Corpus Hermeticum* reflete um tipo de filosofia religiosa, de *eusebeia* (*theosebeia*) filosófica ou de uma filosofia piedosa (COPENHAVER, 2000, p. xxxii; DODD, 1954, p. 244). Se, por um lado, a Filosofia da Religião se confronta com a revelação; por outro lado, os Tratados Herméticos pressupõem uma revelação divina. Enquanto a Filosofia da Religião busca achar uma síntese interna para o confronto entre filosofia e teologia (ou filosofia e revelação), os autores herméticos não compreendiam teologia como

1 * Doutor em Teologia pelas Faculdades EST – área: Bíblia/ Novo Testamento. Professor do Seminário Anglicano de Estudos Teológicos do Recife. Lugar de Origem: Recife – PE, Brasil. Contato: lyrides@hotmail.com.

se entende hodiernamente nem se pode inferir que eles formassem uma escola filosófica como aquelas dos gregos (ZILLES, 1991, p. 6-7; SCOTT, 1985, v. 1, p. 1, n. 1; ; DODD, 2005, p. 11-12; DODD, 1954, p. 244).

Urbano Zilles afirma que não é o bastante relacionar Filosofia com Teologia. Seria necessário entender a Filosofia como a ciência do espírito e, por isso, pertencente ao conjunto geral das ciências. Isso advém do fato que a Filosofia é importante para desenvolver o campo de sentido (ZILLES, 1991, p. 7).

No entanto, para o Hermetismo, isso não funciona dessa maneira. Assim, a Filosofia não serve para entender os seus mistérios. Segundo o *Corpus Hermeticum* XVI.2b:

Portanto, tudo quanto é possível a ti, ó rei, e podes todas as coisas, mantém a palavra inexplicável, para que tais mistérios também não venham para os gregos, nem que a elocução desdenhosa e envolvente e também adornada dos gregos faça nulo o majestoso e o forte, e também a elocução energética dos nomes. Pois os gregos, ó rei, têm vãs palavras energéticas de deduções, e esta é a filosofia dos gregos, ruído de palavras. E nós não conversamos com as palavras. Mas conversamos com os sons cheios de realizações. (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 49, tradução nossa).²

Não parece convincente que os autores herméticos estivessem interessados em fazer de suas reflexões teológicas e filosóficas deduções da própria Filosofia. Os mistérios não podem ser revelados aos gregos nem que a maneira sarcástica de se pronunciar, cheia de floreios para chamar a atenção, anule aquele que é Majestoso e Forte (Deus).

É evidente que os autores herméticos não se satisfazem com muitas palavras filosóficas. Isso seria uma perda de tempo. Para eles, a virtude é algo gnóstico. Sendo assim, o que conhece ou aquele que tem a gnose é *eusebēs*. Destarte, a gnose é o fim da ciência (*epistēmē*), que, por sua vez, é algo intrinsecamente divino. Essas afirmações estão presente no *Corpus Hermeticum* X.9:

Porém, pelo contrário, a gnose é a virtude da alma; pois o que conhece também é bom e piedoso e já divino. – Quem é esse, ó pai? – O que não fala muitas coisas, nem escuta muitas coisas; pois o que perde tempo com duas conversas e em ouvir, ó filho, luta com as sombras. Pois Deus, tanto o Pai como o Bem, nem é falado nem é ouvido; porém, assim sendo, em todos os seres as sensações estão por causa do não poder ser sem isso; porém, gnose difere muito das sensações; pois, deveras, a sensação vem a ser pelo que prevalece, porém gnose é o fim da ciência, e a ciência é um dom de Deus. (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 49, tradução nossa).³

2 ὅσον οὖν δυνατόν ἐστί σοι, βασιλεῦ, πάντα δὲ δύνασαι, τὸν λόγον διατήρησον ἀνερμήνευτον, ἵνα μήτε εἰς Ἑλληνας ἔλθῃ τοιαῦτα μυστήρια, μήτε ἢ τῶν Ἑλλήνων ὑπερήφανος φράσις καὶ ἐκκελυμένη καὶ ὡσπερ κεκαλλωπισμένη ἐξίτηλον ποιήσῃ τὸ σεμνὸν καὶ στιβαρὸν, καὶ τὴν ἐνεργητικὴν τῶν ὀνομάτων φράσιν. Ἑλληνας γάρ, ὦ βασιλεῦ, λόγους ἔχουσι κενοὺς ἀποδείξουν ἐνεργητικούς, καὶ αὕτη ἐστὶν Ἑλλήνων φιλοσοφία, λόγων ψόφος. ἡμεῖς δὲ οὐ λόγοις χρόμεθα, ἀλλὰ φωναῖς μεσταῖς τῶν ἔργων.

3 τὸναντίον δὲ ἀρετῆ ψυχῆς γινώσις· ὁ γὰρ γινὼς καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἤδη θεός. – Τίς δὲ ἐστὶν οὗτος, ὦ πάτερ; – Ὁ μὴ πολλὰ λαλῶν, μηδὲ πολλὰ ἀκούων· ὁ γὰρ δύο λόγοις σχολάζων καὶ ἀκοαῖς, ὧ τέκνον, σκιαμαχεῖ. ὁ γὰρ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθὸν οὔτε λέγεται οὔτε ἀκούεται· τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν αἰ αἰσθήσεις εἰσὶ, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι εἶναι χωρὶς αὐτοῦ· γινώσις δὲ αἰσθήσεως πολὺ διαφέρει· αἰσθησις μὲν γὰρ γίνεται τοῦ

É importante frisar que a *epistēmē* é o meio pelo qual se atinge a gnose, mas, em última análise, não se pode proceder a essa ciência sem ter em mente a gnose. Não é por deduções filosóficas, nem é por meio de argumentos demasiados que Deus, o Pai e o Bem, pode ser apreendido. Urbano Zilles salienta muito claramente que o homem se relaciona com algo que é maior do que ele, que se subentende Deus. Por isso, afirma-se que a existência religiosa se constitui a partir do Ser Divino (ZILLES, 1991, p. 6). Da mesma forma, como foi mencionado, Feuerbach considera que a diferença essencial entre o homem e os brutos [animais irracionais] está apenas na crença religiosa (FEUERBACH, 2008, 209). Os autores herméticos não estão distante dessas afirmações. Isso pode ser constatado no tratado XII.19 do *Corpus Hermeticum*:

Então todo vivente é imortal por causa dele [do intelecto]; e, dentre todos, o homem, o receptor de Deus e consubstancial com Deus, é o mais [imortal]. Pois Deus conversa só com esse vivente, tanto de noite através de sonhos, quanto de dia através de presságios, e lhe prediz todas as coisas futuras através de todas as coisas, de pássaros, de entranhas, de espírito, de carvalho; por isso, também o homem procura conhecer as coisas acontecidas antes e as coisas presentes e as coisas futuras. (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 181-182, tradução nossa).⁴

A ideia da conversa entre o ser humano e Deus constitui o ponto fundante do relacionamento, de maneira a inferir a recepção e a consubstanciação divina no homem. Esse pensamento hermético não parece ser estranho uma vez que essa *relação divina*, segundo Zilles, é própria do ser da humanidade e que, desde a Antiguidade, a religião é entendida como uma relação entre o homem e Deus (o divino) (ZILLES, 1991, p. 6).

Entretanto, do ponto de vista da Filosofia da Religião, a questão principal não recai sobre a relação, mas sobre a *indagação crítica* acerca do que seria Deus, o homem e a religião (ZILLES, 1991, p. 6). Não se pode pressupor que os autores herméticos fossem desprovidos dessa capacidade crítica. Neste ponto, a Filosofia da Religião e os autores herméticos dialogam. Nota-se que o *Corpus Hermeticum* também levanta a *indagação crítica* do que seria Deus, como por exemplo, no C. H. II.12: *Então, o que é Deus? (Ὁ οὖν θεὸς τί ἐστίν;)*.

No entanto, a reposta para uma indagação crítica como essa pode se apresentar de forma variada no *Corpus Hermeticum*. Isso advém do fato de que existem dois segmentos de traços doutrinários: o imanentista e o transcendentalista. Os traços imanentistas e monistas correspondem às doutrinas presentes no C.H. II, V, VIII e XIV;

ἐπικρατοῦντος, γνῶσις δὲ ἐστὶν ἐπιστήμης τὸ τέλος, ἐπιστήμη δὲ δῶρον τοῦ θεοῦ.

4 πᾶν ἄρα ζῶον ἀθάνατον δι' αὐτόν [τὸν νοῦν]. πάντων δὲ μᾶλλον ὁ ἄνθρωπος, ὁ καὶ τοῦ θεοῦ δεκτικὸς καὶ τῷ θεῷ συνοουσιαστικός. τούτῳ γὰρ μόνῳ τῷ ζῳῷ ὁ θεὸς ὁμιλεῖ, νυκτὸς μὲν δι' ὄνειρων, ἡμέρας δὲ διὰ συμβόλων, καὶ διὰ πάντων αὐτῷ προλέγει τὰ μέλλοντα, διὰ ὀρνέων, διὰ σπλάγχνων, διὰ πνεύματος, διὰ δρυός, διὸ καὶ ἐπαγγέλλεται ὁ ἄνθρωπος ἐπίστασθαι τὰ προγεγενημένα καὶ ἐνεστῶτα καὶ μέλλοντα.

os traços transcendentalistas e dualistas se evidenciam doutrinariamente no C.H. I, IV, VI, VII e XIII. No entanto, quando incide no mesmo tratado do *Corpus Hermeticum*, percebe-se que a presença de um imanentismo não exclui o transcendentalismo nem um transcendentalismo exclui o imanentismo. Pode-se tomar como exemplo o C.H. V, um tratado com características doutrinárias predominantemente monistas, que descreve a imanência de Deus, mas também não deixa de mencionar sua transcendência como Deus Criador, comparando-o a um pintor e escultor. Ademais, o C.H. XI, um tratado com características doutrinárias dualistas, menciona-se sobre a transcendência de Deus, embora não se exclua a imanência (JOHNSON, 2009, p. 85-88; ELIADE, 2011, v. 2, p. 431; COPENHAVER, 2000, p. xxxix, lii; FERGUSON, 1990, p. 250; FILORAMO, 1992, v. 1, p. 378; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 15, 29, 314, 441; DODD, 2005, p. 17-25, nota 2 na página 20, nota 1 na p. 33; SCOTT, 1985, v. 1, p. 7, 8-9; DODD, 1954, p. 245).

No mesmo contexto dessa pergunta, ou seja, no C. H. II.12, a resposta é dada por meio de uma teologia apofática ou negativa. Em outras palavras, afirma-se o que Deus é, negando-lhe os limites. Isso advém do fato de que, partindo daquilo que se conhece, ou seja, o limitado, pode-se alcançar o totalmente positivo e transcendente: o imortal, o ilimitado, o infindo, o infinito, incorporeal etc. (PEDRO, 1999, p. 23).

Como o *Corpus Hermeticum* II, em sua predominância, é doutrinariamente imanentista, existe um esforço por parte do autor de não identificar Deus com o todo, evitando qualquer forma de panteísmo (DODD, 2005, p. 21). Por exemplo, no *Corpus Hermeticum* II.12 reza o seguinte: “– Então, o que é Deus? - O que não é nenhuma dessas coisas que existem, porém, também, sendo o responsável por todas as coisas e por cada um de todos os seres de ser o que são.” (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 181-182, tradução nossa)⁵

Em geral, no *Corpus Hermeticum*, a tendência dos autores é de enfatizar a *otherness* (ou *outridade*) de Deus por meio de negações (DODD, 2005, p. 21). Nota-se, por exemplo, isso no C.H. IV.1: “Com efeito, isto é o corpo dele: não é tangível, nem visível, nem comensurável, nem dimensional, nem semelhante a qualquer outro corpo. Pois nem é fogo, nem água, nem ar, nem pneuma, mas todas as coisas vêm dele.” (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 181-182, tradução nossa).⁶

No mesmo tratado, *Corpus Hermeticum* IV.9, encontra-se a seguinte afirmação:

5 – Ὁ οὖν θεὸς τί ἐστίν; – Ὁ μὴδὲ ἐν τούτων ὑπάρχων, ὧν δὲ καὶ τοῦ εἶναι τούτοις αἴτιος καὶ πᾶσι καὶ ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν ὄντων πάντων.

6 τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ σῶμα ἐκείνου, οὐχ ἄπτόν, οὐδὲ ὀρατόν, οὐδὲ μετρητόν, οὐδὲ διαστατόν, οὐδὲ ἄλλω τινὶ σῶματι ὁμοιον. οὔτε γὰρ πῦρ ἐστὶν οὔτε ὕδωρ οὔτε ἀήρ οὔτε πνεῦμα, ἀλλὰ πάντα ἀπ’ αὐτοῦ.

Pois, tanto as coisas manifestas deleitam como as imanifestas fazem desconfiar. Todavia mais manifestas são as coisas más, mas o Bem é imanifesto aos manifestos. Pois não é forma nem tipo. Por isso, deveras, é semelhante a si mesmo, mas é dessemelhante a todos os outros. Com efeito, é impossível um incorpóreo ser manifestado no corpo. (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 181-182, tradução nossa).⁷

Deus, o Pai e o Bem, não aparece no mundo manifesto (fenomênico), pelo menos, não de forma evidente. Sendo Bem, Deus é dessemelhante de todos outros seres; sendo Pai, ele cria e faz todas as coisas; sendo o Demiurgo, ele cria e opera perfeitamente todas as coisas. Com o recorte da doutrina transcendentalista, aqui, empregar-se-á a análise ideológico-conceitual com vista a entender como os Herméticos tentavam resolver o problema de Deus através de *motif*, conceitos e idéias subjacentes a esses termos.

1. Deus como Pai e Demiurgo

Deus como Pai, no *Corpus Hermeticum*, ocorre aproximadamente 60 vezes enquanto Deus como Demiurgo ocorre aproximadamente 16 vezes (DELATTE; GOVAERTS; DENOZ, 1977, p. 44-45, 151-153). A palavra Pai e Demiurgo, aplicadas a Deus, são quase intercambiáveis. Deus só é Pai porque ele cria ou faz (*ποιέω*). Deve-se também considerar que Deus é reconhecido como o Demiurgo (*ὁ δημιουργός*), o primeiro Deus, o Artífice, o Grande Construtor (Arquiteto) do Universo. Com exceção do tratado I do *Corpus Hermeticum*, em que o Demiurgo é um ser intermediário, todos os outros tratados, em que incide essa palavra, referem-se ao Demiurgo como uma das designações do Supremo Deus Criador. Mesmo o Demiurgo hipostasiado no *Corpus Hermeticum* I, parece que Deus utiliza de sua Mente Criativa para criar outros seres (DODD, 2005, p. 37, DODD, 1954, p. 136-138).

Em todo caso, a função do Deus, na maioria dos tratados do *Corpus Hermeticum* em que ocorre a expressão *ὁ δημιουργός*, não é intermediada por outros seres quando o assunto é *criar*. O termo *δημιουργός* se refere diretamente a Deus porque é próprio de sua natureza *criar* (*δημιουργέω*). Por isso, ele possui o atributo de Criador Supremo, como bem explicam os autores do *Corpus Hermeticum* VIII.2 e IX.5. Essa designação para Deus não estranha e já se encontra também no judeu Filo de Alexandria (DODD, 1954, p. 136-138).

No entanto, não se pode pressupor que esse Demiurgo tenha o sentido negativo dos Cristãos Gnósticos nem se pode comparar ao Demiurgo platônico.

7 τὰ μὲν γὰρ φαινόμενα τέρπει, τὰ δὲ ἀφανῆ δυσπιστεῖν ποιεῖ. φανερώτερα δὲ ἐστὶ τὰ κακά, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἀφανὲς τοῖς φανεροῖς. οὐ γὰρ μορφή οὔτε τύπος ἐστὶν αὐτοῦ. διὰ τοῦτο αὐτῷ μὲν ἐστὶν ὁμοίον, τοῖς δὲ ἄλλοις πᾶσιν ἀνόμοιον· ἀδύνατον γὰρ ἀσώματον σώματι φανῆναι.

Está escrito em *Timaeus* 41D, sobre o Demiurgo:

Eu transmito: de resto, vós, tercendo (compondo) coisa mortal em coisa imortal, produzis e engendrais os viventes, e dando nutrição, aumentai e recebeis de volta aqueles que morrem (perecem). Disse essas coisas, e novamente sobre a primeira cratera, na qual, tendo misturado a Alma do Todo, mexeu; derramou o resto das coisas primordiais, misturando um tanto da mesma maneira, e não com as mesmas coisas puras [sem misturas] assim, mas as de segunda e terceira [categorias de acordo com a pureza]. E tendo constituído o Todo, dividiu as almas segundo os números dos astros. (PLATO, 1929, v. 9, p. 88-90, tradução nossa).⁸

Nos tratados do *Corpus Hermeticum*, Deus constantemente é chamado de Demiurgo. A palavra *δημιουργός* ocorre dezesseis (16) vezes no *Corpus Hermeticum*. Em nenhuma das incidências se pode afirmar que se trata de uma entidade intermediária, exceto no *Poimandrês* (C.H. I), mas, mesmo nesse caso, deve-se pensar acerca da atividade demiúrgica. No C.H. I, *ὁ Νοῦς Δημιουργός* (O *Nous* Demiurgo) é uma espécie de intermediário que provém do próprio Deus, que também é *Νοῦς*. Ao contrário do que se pode imaginar, não se deve presumir que é uma entidade gnóstica intermediária, como no platonista Numênio ou no gnóstico Valentiniano (séc. II E.C.) (DODD, 2005, p. 37; DODD, 1954, p. 136-138).

É bem verdade que a compreensão de artífices intermediários estão presentes no diálogo platônico de *Timaeus*. Além disso, a palavra *δημιουργός* é empregada por Plutarco, no *De Iside et Osiride* 370A, para se referir a um dos *Amesha Spenta* (Imortais Sagrados) do Zoroastrismo, o que são emanações divinas de Ahura Masda. Na verdade, o *Poimandrês* (C.H. I) trata *ὁ Νοῦς Δημιουργός* (O *Nous* Demiurgo) como o Deus Celeste, que tem a função de criar os astros regentes, mas que, de alguma forma, está ligado ao *Νοῦς* Deus e Pai. Isso poderia parecer estranho que o Criador estivesse subordinado ao ser do Pai para um hermético. Pode-se constatar que os escritos herméticos de caráter dualista, geralmente, apresentam seres intermediários para garantir a transcendência de Deus. Isso advém do fato de que a concepção de que antigas divindades serviam como emanações da divindade maior, constituindo um séquito de seres intermediários, o que não passam de atributos próprios da divindade principal (DODD, 2005, p. 37; DODD, 1954, p. 136-138; PLATO, 1929, v. 9, p. 84-86; ELIADE, 2011, v. 1, p. 299, 302, 305s, 310, 312, 419; ELIADE; COULIANO, 2009, p. 279; PLUTARCH, 1936, v. 5, p. 112-114).

O Ser Criador é um Ser Paterno. No entanto, o conceito de Pai em relação a Deus não tem nenhuma ressonância com o termo apelativo dos Cristãos. No *Corpus*

8 *ἐγὼ παραδώσω· τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτω θνητὸν προσουφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῶα καὶ γεννάτε τροφήν τε δίδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δεχέσθε. Ταῦτ' εἶπε, καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραυνὸς ἔμισγεν, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μὲν τινα τὸν αὐτόν, ἀκήρατα δ' οὐκέτι κατὰ ταῦτ' ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα. ζῴησας δὲ τὸ πᾶν διεῖλε ψυχὰς ἰσαριθμούς τοῖς ἄστροις.*

Hermeticum II.17, o conceito para Pai é muito evidente: “Porém, o outro título é o de pai, também por causa da feitoria de todas as coisas; pois o fazer é do pai.” (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 181-182, tradução nossa).⁹ O verbo ποιέω não indica apenas uma simples feitoria (τὸ ποιητικόν), mas também a capacidade de criar, trazer à existência ou procriar (παιδοποιΐα) (LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1427-1429). Assim, o Deus como Pai, no *Corpus Hermeticum*, se refere ao *pater generans*.

Embora, nos tratados herméticos, se evoque Deus como Pai, essa designação sempre explicita tanto diretamente como contextualmente que ele é *Pai de todos os seres e coisas* (ὁ πατήρ τῶν ὅλων) (C.H. I.31; XIII.21), ou seja, que ele fez ou criou todas as coisas. Não se pode presumir que isso tenha o mesmo sentido da evocação de Deus como Pai (ἄββᾶ, ἄββᾶ, ἄββᾶ) em contexto cristão (KIRST; *et al.*, 1988, p. 1, 275; LAMBDIN, 2003, p. 369; RUSCONI, 2003, p. 15).

Segundo Joachim Jeremias, algo peculiar da *ipsissima vox* ou da *ipsissima verba* de Jesus era mencionar Deus como *’abba* (ἄββᾶ, ἄββᾶ) (cf. Marcos 14.36). Talvez isso fosse uma novidade entre os judeus. Embora existissem orações tipicamente judaicas com apelativos a Deus como Pai, mesmo fora das orações, não se menciona nada da paternidade de Deus nem em orações litúrgicas nem na vida privada dos judeus. Ademais, chamar Deus de Pai (πατήρ), na diáspora judaica, não configurava uma tradição tipicamente judaica, mas de influência helênica (JEREMIAS, 1977, p. 61-62, 100-109). O sentido de *abba* (ἄββᾶ, ἄββᾶ), como pronunciado por Jesus e posteriormente transmitido para o ambiente cristão de oração, explicita que a pessoa orante evoca a Deus como se estivesse em uma relação de filho para pai, cheia de confiança, de acolhimento, de respeito e de pronta obediência (JEREMIAS, 1977, p. 108). Na concepção hermética, o ser humano não se relaciona a Deus Pai por causa desse vínculo de confiança e acolhimento. Isso é uma visão cristã, não hermética. Para o Hermetismo, o ser humano é feito à imagem do mundo e difere dos outros animais porque possui intelecto de acordo com a vontade do Pai (Deus). Ele está vinculado ao mundo por meio de simpatia (macrocosmo-microcosmo) e unido a Deus por meio do intelecto (cf. *Corpus Hermeticum* VIII.5). Reza, no *Corpus Hermeticum* X.3, que :

E o Pai é responsável pela linhagem e pela nutrição dos filhos, recebendo o apetite do Bem através do Sol. Pois o Bem é o feitor; porém isso não é possível de vir a ser por algum outro exceto somente por aquele; deveras, por aquele que nada recebe [...]: pois, deveras, faz tanto as quantidades e as qualidades como as contrariedades; e ele é Deus, o Pai e o Bem, porque todas as coisas existem. (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 114,

tradução nossa).¹⁰

2. Deus como o Bem

Mas que Bem é esse? Por que Deus seria a representação do Sumo Bem?

De qualquer maneira, como foi visto acima, a função do Deus, na maioria dos tratados do *Corpus Hermeticum*, não é intermediada por outros seres ou atributos quando o assunto é *criar*. Por essa razão, Deus possui o atributo de Criador Supremo. Isso é explicitado no *Corpus Hermeticum* VIII.2 e IX.5. No *Corpus Hermeticum* C.H.IV.1a, o Deus que envia a cratera é o Demiurgo que cria o mundo inteiro com a palavra: "... o Demiurgo fez todo mundo, não com as mãos, mas com uma palavra [...] e que criou todos os seres por vontade sua..." (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 49, tradução nossa).¹¹ Se comparar os textos, perceber-se-á que isso está em consonância com o platonismo do diálogo de *Timaeus*. No entanto, do ponto de vista do Platonismo, Deus (o Demiurgo) *quis* criar para que as coisas fossem segundo a *Regra*, a *Medida* e o *Bem* que lhe davam o modelo para pôr *Ordem* no caos (PLATÃO, *Timaeus*, 29A, 29E, 41B: PLATO, 1929, v. 9, p. 50-52, 54, 88. REALE, 2008, v. 3, p. 150-151). No *Corpus Hermeticum* IV.1b-2: afirma-se que Deus...

... sendo bom, não quis a si mesmo somente dedicar isso e ornar a terra, porém, enviou o homem, o ornamento do corpo divino, o vivente mortal do vivente imortal, e, de fato, o mundo superou os viventes, sendo o sempre vivente, porém, o homem superou o mundo por causa do *logos* e do conhecimento. (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 49, tradução nossa).¹²

Em todo caso, para os autores herméticos, Deus não é bom do ponto de vista de um mero título honorífico, mas por natureza. Essa doutrina está próxima da releitura sobre a transcendência de Deus pelos médio-platonistas. A maioria dos tratados do *Corpus Hermeticum* faz alguma referência a Deus como o Bem (τὸ ἀγαθόν). De uma forma geral, nos tratados herméticos, Deus é o Bem porque ele está predisposto a dar gratuitamente sem querer receber nada como recompensa. Além disso, só Deus contém o Bem, pois ele não pode se separar do ser de Deus e é o

10 αἴτιος δὲ ὁ πατήρ τῶν τέκνων καὶ τῆς σποράς καὶ τῆς τροφῆς, τὴν ὄρεξιν λαβὼν τοῦ ἀγαθοῦ διὰ τοῦ ἡλίου· τὸ γὰρ ἀγαθόν ἐστι τὸ ποιητικόν· τοῦτο δὲ οὐ δυνατὸν ἐγγενέσθαι ἄλλω τινὶ ἢ μόνῳ ἐκείνῳ, τῷ μηδὲν μὲν λαμβάνοντι, πάντα δὲ θέλοντι εἶναι· οὐ γὰρ ἐρῶ, ὦ Τὰτ, ποιοῦντι· ὁ γὰρ ποιῶν ἔλλιπής ἐστι πολλῶ χρόνῳ, ἐν ᾧ ὅτε μὲν ποιεῖ, ὅτε δὲ οὐ ποιεῖ, καὶ ποιότητος καὶ ποσότητος· ποτὲ μὲν γὰρ ποσὰ καὶ ποιὰ· ὅτε δὲ τὰ ἐναντία· ὁ δὲ θεὸς καὶ πατήρ καὶ τὸ ἀγαθὸν τῷ εἶναι τὰ πάντα.

11 ...τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργός, οὐ χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ [...] τῇ δὲ αὐτοῦ θελήσει δημιουργήσαντος τὰ ὄντα....

12 ἀγαθὸς γὰρ ὢν, <οὐ> μόνῳ ἑαυτῷ τοῦτο ἀναθεῖναι ἠθέλησε καὶ τὴν γῆν κοσμήσαι, κόσμον δὲ θείου σώματος κατέπεμψε τὸν ἄνθρωπον, ζῶντος ἀθανάτου ζῆλον θνητόν, καὶ ὁ μὲν κόσμος τῶν ζῶντων ἐπλεονέκτει τὸ ἀείζωον, <ὁ δὲ ἄνθρωπος> καὶ τοῦ κόσμου τὸν λόγον καὶ τὸν νοῦν.

próprio Deus; também é característica do Bem ser conhecido (C.H. II.16; VI.1-6; X.1-4). A teologia do Bem é muito sólida no *Corpus Hermeticum*.

Conclusão

Para a filosofia do *Corpus Hermeticum*, a *εὐσέβεια* [*eusebeia*] está intrinsecamente ligada à *γνώσις* [*gnōsis*]. Isso é tão característico da Literatura Hermética que os autores são capazes, sem nenhum constrangimento, de chamar esse caminho gnóstico de devoção. Isso porque a *gnōsis* é essencialmente piedosa, devocional e interior. “E comecei a pregar aos homens a beleza da *εὐσέβεια* [*eusebeia*] e da *γνώσις*” (cf. C.H. I.27). Além disso, a opção do ser humano por esse caminho manifesta sua piedade (devoção) para com Deus (C.H. IV.7). E o homem ‘temente a Deus’ saberá tudo suportar porque tomou consciência da *gnōsis*, pois esse tem as sementes de Deus (a virtude, a temperança e *εὐσέβεια* [*eusebeia*]) (C.H.IX.4). O C.H.IX.4 usa *θεοσεβής* [*theosebēs*], adjetivo sinônimo de *εὐσεβής* [*eusebēs*]. No mesmo contexto, também se utiliza *εὐσέβεια* [*eusebeia*]. Percebe-se que *θεοσεβής* [*theosebēs*] e *εὐσεβής* [*eusebēs*] são intercambiáveis. Em outro trecho, podemos ver que a virtude da alma é a *gnōsis*, e aquele que a tem é bom e *εὐσεβής* [*eusebēs*] (C.H. X.9). Além do que, para esses piedosos escritores, não existe nenhum outro caminho senão o da devoção gnóstica (C.H. VI.5). Fica claro que esse conhecimento piedoso não pode ser comparado a um conhecimento puramente epistemológico. Essa *theosebeia* está longe de ser uma *theodiceia*.

As várias referências a Deus como o Bem, Pai e Demiurgo não podem ser comparadas a qualquer atributo de bondade como se aplica à humanidade. Sua natureza é constituída do próprio Bem. Deus não é Bom por mero atributo comparativo nem pode ser comparado a qualquer outro ser. Deus, sendo Demiurgo, é o único capaz de ser chamado de Pai, não por seu terno amor (em termos cristãos), mas pela capacidade de criação e adoção. O termo Demiurgo, no *Corpus Hermeticum*, não tem a mesma conotação gnóstica nem se assemelha ao Demiurgo platônico do diálogo de *Timaeus*. O Bem do Hermetismo não é o mesmo de Platão e dos Neoplatonistas. Ademais, o conceito de Pai em relação a Deus não tem nenhuma ressonância com o termo apelativo dos Cristãos. Conclui-se que o Hermetismo tenta resolver o problema de Deus por meio de uma filosofia religiosa ou de uma religião racional, tomando como pressuposto o conceito de *eusebeia* ou *theosebeia*, que incluía as dimensões de um Deus bondoso, paternal, demiúrgico e criador.

Referências

COPENHAVER, Brian P. Introduction. In: HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhagen. New York: Cambridge University Press, 2000. p. xiii-lxi.

DELATTE, L.; GOVAERTS, S.; DENOOZ, J. *Index du Corpus Hermeticum*. Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzari, 1977. 359p. (Lessico Intellettuale Europeo, 13).

DODD, C.H. (Charles Harold). *The Bible and the Greeks*. 2. impression. London: Hodder and Stoughton, 1954, 264p.

DODD, C.H. (Charles Harold). *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Reprinted Paperback Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 478p.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 1. 437p.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 2. 465p.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. 342p.

FERGUSON, Everett. *Background of early christianity*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1990. 515p.

FEUERBACH, Ludwig. *The Essence of Christianity*. Translated from the original German by George Eliot. With a Foreword by Rachel V Kohout Lawrence. Walnut: MSAC Philosophy Group, 2008.

FILORAMO, G. Hermetism. In: DI BERARDINO, Angelo. *Encyclopedia of the Early Church*. Cambridge: James Clarke, 1992. v.1. p. 377-378.

HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. 2t. 404p. (paginação contínua entre os dois tomos). (Collection des Universités de France).

JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento: a pregação de Jesus*. 4. ed. São Paulo. Paulinas. 1977. 497p. (Nova Coleção Bíblica, 3).

JOHNSON, Luke Timothy. *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity*. New Haven; London: Yale University Press, 2009. 461p. (The Anchor Yale Bible Reference Library).

KIRST, Nelson; et al. *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. 23. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1988. 305p.

LAMBDIN, Thomas O. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003. 398p.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English lexikon*. Revised and Augmented by Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie with

the Cooperation of many scholars. With Revised Supplement. Oxford: At the Clarendon Press, 1996. (2042p. + 45p. + 320p. + 31p. = 2438p.).

MAHÉ, Jean-Pierre. *Hermès en haute-Egypte: Le Fragment du Discours parfait et les Définitions Hermetiques Arméniennes*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1982. t. 2. 565p. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, 3, 7).

MAHÉ, Jean-Pierre. Hermes Trismegistos. In: JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit: Thompson/ Gale, 2005. v. 6. p. 3938-3944.

PEDRO, Aquilino de. *Dicionário de termos religiosos e afins*. 10 ed. Aparecida: Santuário, 1999. 368p.

PLATO. *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*. With an English translation by The Rev. R. G. Bury. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1929. v. 9. 636p. (Loeb Classical Library).

PLUTARCH. *Moralia V*. Translated by Frank Cole Barbbitt. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1936. v. 5. 515p. (Loeb Classical Library).

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*. ed. corr. São Paulo: Loyola. 2008. 8 v.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003. 540p.

SCOTT, Walter. Introdução. In: HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1. p. 1-111.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus, 1991. 195p. (Coleção Filosofia).

Apofatismo: filosofia e mística no pensamento do Pseudo-Dionísio, o areopagita.

Werbert Cirilo Gonçalves*¹

Resumo: *Assumindo como referencial o pensamento do Pseudo-Dionísio, apresentamos o escopo desta comunicação: expor o seu apofatismo (teologia negativa) como uma forma de “conhecimento místico-especulativo”, ou seja, a intuição do Mistério alcançado pela razão num ato mais elevado da inteligência que, abandonando toda objetividade, se une ao Ser Absoluto. Valendo-se das categorias da filosofia neoplatônica e dos santos padres, Dionísio tratou de um conhecimento teológico negativo ou apofático, um saber que recusa determinar Deus como “um conceito” e que exige o abandono das formulações que ousam encerrar o Mistério em categorias. Seu pensamento influenciou o misticismo medieval, embora tenha priorizado o “Bem” ao nome divino “Ser” como preferiram os teólogos escolásticos e a metafísica com sua linguagem logocêntrica. Hodiernamente, se apresenta em diálogo com as propostas contemporâneas que propõem pensar Deus não mais “onto-teo-logicamente”. Portanto, esta comunicação descreve como o apofatismo do Pseudo-Dionísio se expõe como uma experiência filosófico-religiosa que não se exaure em esquemas e categorias racionais, senão através de um encontro pessoal e/ou existencial. E, por fim, analisa como seu apofatismo pode ser resgatado hoje diante da predominância de uma teologia catafática; é crítico ao modo exclusivamente afirmativo de se fazer teologia e; neste tempo de interesse pela mística, nos convida a pensar a renúncia categorial como necessidade de aproximação do Mistério que se encontra bem distante de toda idolatria conceitual.*

Palavras-chave: *Filosofia. Mística Especulativa. Apofatismo. Pseudo-Dionísio.*

Introdução

Entre os séculos V e VI da era cristã viveu um importante místico conhecido como Pseudo-Dionísio, o areopagita, um dos expoentes da tradição mística que formulou seu pensamento imbuído de uma profunda experiência cristã e pelas categorias da filosofia platônica. Dionísio é considerado um dos representantes mais notáveis da mística especulativa. Esta forma de mística trata-se do encontro da razão com o Ser Divino que plenifica a existência humana, que se realiza num último estágio alcançado a partir do passo da inteligência além do lógico ou do pensamento

1

* Mestre em Ciências da Religião – PUC Minas – E-mail: werbert.cirilo@yahoo.com.br

conceitual. Ela exige do humano uma penetração cada vez mais intensa no Mistério para integrar-se em união com o princípio fundamento do Ser ou do Supraessencial, e ao mesmo tempo, traz aspiração e o absurdo de comunicar a totalidade de “Deus” (VAZ, 2000, p.57). Como movimento da razão em busca do Absoluto, a mística especulativa tem orientação filosófica.

Quando pensamos a relação entre filosofia e mística nos deparamos sempre com uma dificuldade. De acordo com Marcus Reis Pinheiro e Maria Clara L. Bingemer (2010, p.7), esta relação no Ocidente sempre foi conturbada. Isso porque enquanto a primeira intenciona o silêncio além de qualquer racionalidade realizando-se numa experiência estritamente pessoal, a segunda se atreve a ser a portadora do *logos*, ou seja, da fala e da razão, apresentando juízos universais. Daí se conclui que a mística busca superar a filosofia (se a considerarmos na sua acepção clássica), porque esta intenta conhecer o real e expressá-lo racionalmente como conhecimento, enquanto aquela ascende a todo conhecimento se abrindo a outras formas de linguagem (poesia e mitologia) e apresentando de modo especial o estatuto da linguagem. Podemos assim compreender que: se a mística buscou experienciar o Mistério reconhecendo o silêncio como única atitude em sua presença, a filosofia procurou irromper o segredo e ousou colocar em palavras a realidade divina através de categorias e juízos universais.

Entretanto, no pensamento do Pseudo-Dionísio, filosofia e mística viveram certa harmonia, pois o areopagita compreendeu que filosofar significa, sobretudo, penetrar no mistério do *Logos* divino. E se é mistério, algo permanece oculto, portanto, um conhecimento que está envolvido por um “não saber”. “Esta forma de conceber a sabedoria como desconhecimento é algo que distancia profundamente Dionísio de uma tradição que estabelece, como critério para a compreensão de Deus, a especificidade e objetividade da razão humana” (BEZERRA, 2009, p.98). Esse saber é entendido como *agnosia*, ou seja, ignorância. É um “não saber” que denota também conhecimento de Deus. Neste sentido, filosofia é compreendida necessariamente como teologia, uma vez que filosofar torna-se um processo (ou método) que conduz o místico à união com o Mistério divino². E como, para Dionísio, teologia é celebração do Mistério Divino, isso quer dizer que usamos de linguagem simbólica e representativa para falar de suas *phanias* e de nossa experiência mística. E como a Trindade é compreendida além de qualquer determinação habitando um silêncio, o Pseudo-Dionísio propõe um pensamento negativo que recusa conferir predicados do ente a Deus, ou seja, submeter a realidade divina à esquematização racional. Essa forma de renúncia teológica foi ordenada na mística cristã tanto pelos

2 A filosofia é uma “*Theo-logia*” que tem como característica principal não um conhecimento racional e objetivo da substância divina, mas uma “poética do amor” que preserva a distinção entre a essência e a atividade como um modo daquilo que transcende, em si mesmo, toda categoria ou predicado (BEZERRA, 2009, p.96).

padres capadócius (Basílio, Gregório de Nissa e Gregório Nazianzo) quanto pelo Pseudo-Dionísio Areopagita, sendo nomeada de “teologia apofática ou negativa”.

2 A teologia apofática

O Pseudo-Dionísio nos diz de dois caminhos que nos levam ao conhecimento do Uno: a *via theológica* e a *via theurgia*. A primeira, a “via teológica” se dá através da *katáphasis* (afirmações) e da *apóphasis* (negações)³. Enquanto a teologia afirmativa (catafática) expõe, em teses (*thesis*), as asseverações de Deus celebrando os nomes divinos de acordo com os efeitos do seu poder criador, a teologia negativa (apofática) prescinde de todas as categorias ontológicas e símbolos humanos como necessidade de elevação Àquele que está além de toda determinação e predicções sensíveis. A segunda “via teúrgica” (*ergon* - obra; *theoi* - divina), se refere à eminência ou retorno a Deus (*hyperoké*), de acordo com a hierarquia (poder conversor), por meio dos graus superiores através da prática religiosa (liturgia) que leva à união com o Bem. Assim, temos três modos de conhecer *hyperoké*, *thesis* e *apháresis*, que equivalem a: eminente, positivo e negativo. Esse três modos não são etapas pelas quais o ser humano tem que passar, senão possuem em comum uma unidade que não exclui um ao outro e se complementam.

É evidente, no *Corpus dionysiacum*, a preferência do Pseudo-Dionísio pela via negativa ou apofatismo, entendido como a recusa em atribuir predicções dos entes à realidade divina, ou seja, como rejeição à sobreposição de modos dos seres a Deus de acordo com nossa esquematização racional. Portanto, o apofatismo pressupõe a renúncia de cada pretensão de emoldurar ou também de objetivar a verdade em determinações racionais (YANNARÁS, 1995, p.54). É essa renúncia às formulações objetivas e verbais que nos indica a relação e a contribuição do pensamento místico dionisiano para a filosofia e a teologia posteriores, principalmente para aqueles que pensam que Deus não se encerra em palavras e categorias filosóficas, mas no silêncio da experiência mística.

Para compreendermos o apofatismo do Pseudo-Dionísio, é necessário recorrer ao esquema do filósofo Cristos Yannaràs que descreve dois tipos na história do pensamento ocidental, a saber: o apofatismo cristão grego-oriental e o apofatismo ocidental. Enquanto o primeiro tem o Pseudo-Dionísio como um dos seus representantes mais notáveis, o segundo tem sua base na teologia Escolástica.

³ A teologia afirmativa ou catafática está presente, sobretudo, no tratado: *Nomes divinos* e em dois outros escritos sumidos do Pseudo-Dionísio *Teologia simbólica* e *Esboços teológicos*. Já a teologia negativa ou apofática está no tratado: *Teologia mística*. A dialética entre as teologias direciona o conhecimento humano à treva mais que luminosa.

Assim, Yannaràs apresenta-nos duas formas de concebê-los teologicamente, a saber: o “apofatismo da *persona*” e o “apofatismo da *ousia*”. Deste modo, temos que enquanto o apofatismo da *ousia* se refere à possibilidade da inteligência compreender a existência de uma “substância” divina, porém negando conhecer a “realidade” de Deus; o apofatismo da *persona* próprio do pensamento dionisiano insiste que a “relação” que estabeleço com o Mistério não se exaure em esquema e categorias racionais e, deste modo, renuncia-se a capacidade das palavras em expor o “Ser” com o qual me relaciono, bem como a “relação” que constituo com Ele.

De acordo como que afirmamos acima, Deus é percebido fenomenologicamente senão como *hipóstase* (pessoa de relação) e não como *ousia* (substância). Segundo Yannaràs (1995, p.24) uma vez que nenhuma definição (*logos*) é suficiente para esgotar a imediatez gnosiológica da relação, falamos do caráter apofático de cada determinação atribuída à alteridade pessoal de Deus. Daqui se conclui, de acordo com o esquema de Yannaràs, que no pensamento dionisiano o humano não pode abarcar com a inteligência e esgotar em palavras a substância divina a não ser o que lhe é permitido: aproximar da sua pessoa (*persona*) que, na relação mística, nos possibilitaria “saber algo” sobre a sua incognoscibilidade e inefabilidade essencial. Assim sendo, argumenta Yannaràs:

A pessoa de Deus – como, aliás, a pessoa de cada homem – não se pode definir e conhecer através de determinações objetivas, através de correlações definição analógica e racional. Porque cada pessoa constitui uma realidade única, dessemelhante e irrepitível, realidade que vem caracterizada por uma absoluta diversidade existencial, à qual não pode sucumbir àquela objetividade que, por definição, implicam as fórmulas da linguagem humana. (YANNARÀS, 1995, p.80, tradução nossa).⁴

Para Yannaràs (1995, p.83-86), seguindo a reflexão do Pseudo-Dionísio, o ser humano ignora totalmente o que é Deus, no sentido de *ousia*, porém na experiência é possível certo acesso ao seu modo de existência graças ao seu poder (*dynamis*), sua *énéргеia* (força em ação, produção). E, é assim, que uma distinção necessária constitui o ponto de partida e o pressuposto da consciência apofática de Deus, a distinção entre *ousia* e *énéргеia*. Esta se refere ao ato divino, ou seja, o seu poder (energia) que produz efeitos e nos possibilita reconhecer algo da Causa Primeira. A energia divina revela-nos a existência pessoal e a alteridade de Deus operante. Logo, desconhecemos a *ousia* de Deus, mas sabemos alguma coisa a seu respeito através da experiência da sua revelação natural e histórica, o modo como existe e se manifesta.

Portanto, o apofatismo dionisiano trata-se de uma relação com Deus que se

4 La persona di Dio - come d'altronde la persona di ogni uomo - non si può definire e conoscere attraverso determinazioni oggettive, attraverso correlazioni analogiche e definizione razionali. Perché ogni persona costituisce una realtà unica, dissimile e irripetibile, realtà che viene caratterizzata da un'assoluta diversità esistenziale, la quale non può soccombere a quella oggettività che, per definizione, implicano le formule del linguaggio umano.

refere a uma abdicação dos ídolos noéticos, ou seja, ignoramos o que é Deus, a sua *ousia*, mas podemos conhecer o seu modo de existência (pessoal). Isso quer dizer que Ele, o Uno-Bem e Supraessencial, é negado a partir das formulações a cerca da sua natureza, porém nosso encontro com Ele nos convoca a um conhecimento místico. Por conseguinte, os ídolos noéticos – que se referem às figuras inteligíveis criadas a partir da realidade sensível empregadas à existência divina como meio de explicitar a sua essencialidade – são tão-somente determinações afirmativas ou negativas incapazes de definir a natureza ou substância de Deus. Assim, parece-nos que a expressão humana do Mistério pode ser apenas “simbólica”, ou seja, representativa e alegórica. Daí o cuidado com a simbologia que é um significado que nos diz algo de uma realidade e que não deve ser tomado como a própria realidade. Contudo, o poder de um símbolo divino nos possibilita dizer e expressar (mesmo que de maneira imprópria) o Mistério inefável⁵. Com isso, somos levados a pensar o perigo de transformar Deus num conceito, ou seja, meramente uma forma de imagem criada pela organização racional humana; o que incide assim numa espécie de “idolatria” com a declaração profana de atributos dos entes postos à realidade divina. Portanto, a renúncia apofática é a fuga de toda forma de idolatria noética (do pensamento).

Enfim, devemos compreender o apofatismo enquanto renúncia mística e não apenas como forma de dizer o que Deus não é. Assim, se reafirma que para além das determinações catafáticas e apofáticas, que reduzem a simples símbolos a existência divina, o ser humano, sendo incapaz de definir a natureza ou substância de Deus, deve renunciar a todo sensível, conhecimento e linguagem como via necessária que possibilita um passo autêntico de aproximação do Mistério (YANNARÀS, 1995, p. 72-73).

3 A predominância da teologia afirmativa

Antes de refletirmos a atualidade do apofatismo dionisiano, será importante reconhecer na história da teologia e filosofia cristã a predominância do catafatismo e o enfraquecimento da teologia negativa. Assim sendo, temos que considerar que a teologia catafática ou afirmativa, no sentido que usaremos, não se refere àquela identificada por Maurice Blondel como teologia positiva: expressão originada no século XVI, nos *Escritos espirituais* de Inácio de Loyola, que se opõe à expressão teologia escolástica (SCHÜLER, 2002, p.448). Aqui, consideramos positivo o discurso afirmativo ou o conhecimento teológico que recorre às categorias ou modos de ser

5 Três são as características da linguagem ao analisarmos o *Corpus dionysiacum*: “comunicação da experiência mística” pelo humano através de símbolos, “fenômeno da diferenciação” entre o Criador e as criaturas e a “impropriedade” ao falar do Mistério. Existe nele uma relação harmônica entre a lógica do silêncio como renúncia mística e a lógica dos nomes como poderes de expressão do Inominável.

das criaturas para apresentar ou descrever Deus ou mesmo dizer sobre seu poderio (ação). De uma maneira geral, a teologia afirmativa ou catafática (que podemos também chamar aqui de positiva) produz um conhecimento conceitual sobre Deus enquanto a teologia negativa ou apofática gera um conhecimento não conceitual acenando que toda nomeação teológica é descomedida pelo Mistério que excede qualquer objetivação e definição verbal.

A teologia afirmativa é própria da tradição metafísica que precisa discorrer sobre Deus utilizando uma linguagem “positiva” (ontológica), ou seja, ousando explicar e comunicar o que é o Mistério em palavras. Na teologia ocidental, essa linguagem, com característica extremamente coerente e lógica, foi postulada como verdade absoluta na apresentação dos princípios irrefutáveis da fé. Não é por acaso que teologia catafática e discurso metafísico se identificassem e fossem utilizados na apresentação dos dogmas cristãos. A tradição metafísica priorizou o *logos*, como nos disse Jacques Derrida: o Ocidente privilegiou a centralidade do *logos*; ou seja, dos sistemas de pensamento como matéria inalterável, fixadas no tempo como verdades definitivas e irrefutáveis⁶. De tal modo, todas as determinações metafísicas são mais ou menos imediatamente inseparáveis de uma razão pensada descendente do *logos* ou da sua instância, em qualquer sentido que o entenda (DERRIDA, 1971, p. 17).

Na história teológica e filosófica do Ocidente é reconhecida a presença da linguagem afirmativa, principalmente na apresentação das chamadas provas da existência de Deus. Não são poucos os teólogos e filósofos que ousaram demonstrar que a “Verdade Absoluta” se impõe e outros que argumentaram que o Mistério divino é evidente a qualquer razão aberta a compreender. Recordamos assim nomes como: Santo Anselmo, Tomás de Aquino, Leibniz, Descartes e, de maneira geral, a Escolástica.

Estas formas de afirmação teológica, quase como uma ciência moderna, passaram boa parte da história da filosofia e teologia identificadas como provas, isso até chegar a Kant que, com sua crítica filosófica, nos ajudou a compreender esses princípios como argumentos.

Platão e Aristóteles foram alguns dos primeiros a proporem considerações em favor da existência de Deus utilizando de argumentos entendidos como cosmológicos. Na Patrística podemos recordar Agostinho de Hipona, para quem a prova de Deus se dava no encontro com Ele, ainda que a sua existência fosse evidente a todos os homens. Dizia o santo que com certeza absoluta, a razão é capaz de provar para si a existência divina, dado que esta verdade é conhecida pelos filósofos pagãos, ou seja, fora de toda revelação e toda fé. Étienne Gilson comentava que, ainda que a fé fosse

⁶ Ao comentar sobre a linguagem irredutível da teologia cristã, o filósofo Jacques Derrida (1971, p. 18) a denominará de “logocêntrica”. O “logocentrismo” se refere ao imperialismo do *logos* na tradição cristã, tanto na metafísica ocidental e na teologia e, com isso, igualmente na interpretação da Escritura.

elemento central: *intellectus fidei* (a inteligência da fé), nenhuma parte da filosofia agostiniana escapou ao *credo ut intelligam* (creio para entender) nem mesmo a prova da existência de Deus (GILSON, 2006, p.34).

Para Santo Anselmo, que falou de prova ontológica, também a existência divina é evidente a toda mente humana. Por sua vez, Santo Tomás de Aquino postulando que, diferentemente das criaturas, essência e existência são idênticas em Deus, discorreu sobre as suas cinco vias, a saber: motor imóvel, causa primeira ou eficiente, ser necessário, ser perfeito e inteligência ordenadora.

Além dos pensadores medievais, na Idade Moderna há também filósofos que ensinaram sobre essas provas, como é o caso de Gottfried Wilhelm Leibniz. Este filósofo alemão tratou de quatro principais demonstrações, são estas: ontológica, cosmológica, convergência das verdades e teleológica. Outro importante pensador, anterior a Leibniz, é Descartes. No *Discurso sobre o método* de Descartes, obra que valoriza a autoridade da razão e prescindir da autoridade dos sentidos, Deus vem demonstrado com referência à capacidade intelectual do ser humano que deduz a ideia de uma existência e intelecção perfeita. Para o pensador francês, o pensamento se apresenta como a possibilidade para aceitar uma determinada verdade, tal como pode ser demonstrada a ideia ou a real existência de um ser divino. Além disso, o filósofo ainda tratou de argumentos que implicariam na exigência racional de Deus: *a priori*, pela simples consideração da ideia de ser perfeito, *a posteriori*, pela causalidade das ideias e baseada na contingência do espírito que reconhece que em Deus há todas as perfeições que lhe faltam. Até mesmo às mais brilhantes inteligências não se impõe uma razão suficiente capaz de dissipar a dúvida: se eles não pressupõem a existência de Deus. Como diz Descartes (2000, p.74): “as coisas que nós concebemos muito claras e distintas, são todas verdadeiras, apenas é certo porque Deus é ou existe, porque é um ser perfeito e tudo quanto em nós existe nos vem dele”. Como é sabido, para Descartes o fato da existência de Deus é tão evidente quanto uma verdade geométrica.

Nesta lógica demonstrativa concernente à prova da existência de Deus, Descartes segue fielmente a Escolástica tradicional. A sua obra apresenta muita diferença da obra dos escolásticos, porém há um denominador comum: a concessão do *logos* grego como elemento que garante o conhecimento através da relação empírica ou da dinâmica comunicativa das relações (YANNARÀS, 1995, p.15). Para Cristos Yannaràs, os escolásticos e Descartes introduzem na história do pensamento a possibilidade do *logos* enquanto *ratio*: e a razão é uma capacidade subjetiva, uma faculdade racional individual suficiente para determinar e exaurir a verdade, de um Deus que “aparece como substituto e produto daquela autossuficiência racional, que a razão garantia ao sujeito a prescindir da experiência da realidade ou da vida, que é

sempre experiência de relação” (YANNARÀS, 1995, p.15, tradução nossa).⁷

Ao longo desta história, a teologia catafática ocupou lugar proeminente, todavia, não há como rejeitar a presença da teologia apofática, sobretudo nos trabalhos de importantes nomes da teologia e nos escritos de mestres da espiritualidade, inclusive na escolástica medieval tão criticada por seu racionalismo. É nítida a predominância, na teologia ocidental, do discurso positivo que une as verdades absolutas da fé por meio da linguagem logocêntrica. Tanto quanto as provas da existência de Deus, a reflexão sobre os “nomes divinos”, tão presente na maioria dos teólogos, demonstrou o lugar de importância que ocupa a teologia afirmativa. E, para alguns nomes da filosofia e teologia, um dos elementos significativos nesta história da predominância da teologia afirmativa e do enfraquecimento da teologia negativa é a concepção de Deus como Ser.

4 A pertinência do apofatismo

Acredita-se que a teologia negativa se enfraqueceu à medida que se preferiu a concepção de Deus como Bem e Amor, para torná-lo o Ser dos entes. Analisando a relação entre Santo Tomás e o Pseudo-Dionísio, J.C. Marçal (2011, p.16), problematizou que: se o areopagita recuperou a via negativa, inaugurada por Filon e pela escola plotiniana, as interpretações de Tomás fez com que essa tradição se ocultasse, uma vez que a teologia mística e negativa do pseudo-areopagita seguia um caminho distinto daquele trilhado pela Escolástica.

Segundo Bogdan G. Bucur (2007, p.135), num artigo intitulado *The theological reception of Dionysian apophatism in the christian east and West*, enquanto Dionísio preferiu dizer que Deus está além do Ser, Tomás de Aquino asseverou que Ele é o *Ipsum Esse Subsistente*: ato puro e simples⁸. Em outras palavras, para Dionísio a Trindade é *hyperousios* (“além do ser”), sendo louvada pelos teólogos como Bem, enquanto que para o santo escolástico Deus é o *superesse* (o Super Ser); não sendo por acaso, que o substantivo “ser” aparece em quase todas as páginas da *Suma teológica* (AQUINO, 2001, p.40). Para o areopagita, o divino é transcendência absoluta e, por isso, está acima do Ser. Não é ser, mas cria os seres dos quais é diferente. Diz o pseudo-areopagita (2004, p.79): “não é ser segundo esse ou aquele modo, mas de maneira absoluta e indefinível”. Para Tomás de Aquino, Deus é seu próprio ser

7 [...] appare come surrogato e prodotto di quella autosufficienza razionale, che la *ratio* garantisce al soggetto a prescindere dall'esperienza della realtà o della vita, che è sempre esperienza di relazione.

8 De acordo com Marie-Joseph Nicolas (AQUINO, 2001, p.41), na introdução à *Suma teológica*, Deus é ato puro de existir cuja essência é existência. Neste sentido, para Tomás, Deus é a existência em estado puro, ou seja, absoluto, total, a atualidade plena compreendendo em si toda atualidade. Como ato absoluto, Deus não contém limite nem espécie alguma de multiplicidade.

ocupando o mais alto grau ontológico.

Também Fran O'Rourke (2005, p.65) apresentou, no estudo *Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas*, uma comparação entre a metafísica de Dionísio e a de Tomás de Aquino. De acordo com seu esboço, em continuidade com a tradição platônica, Dionísio afirmou o primado do “bem” ao “ser”, pois, para o pseudo-areopagita, Deus é o Bem absoluto, Aquele que ultrapassa o Ser em dignidade e poder; porquanto, com infinita perfeição e amor, é a fonte de difusão da criação. Afirma O'Rourke (2005, p.67-69), dessemelhante aos seus predecessores, Dionísio restringe todas as perfeições da realidade finita à penetrante presença e poder do “Bem”, eminente e imanente, que é o primeiro efeito do ato criador. Já a metafísica de Santo Tomás de Aquino, segundo O'Rourke, prioriza o Ser na realidade finita. No aprofundamento da questão do Ser, entendido principalmente como perfeição, o aquinate estabelece seu caráter transcendental aplicando este nome a Deus num sentido preeminente. O nome divino Ser se refere à realidade subsistente, princípio do ser e, de tal modo, princípio de tudo o que existe e anterior a qualquer ente ou ideia. Assim os seres refletem o ato puro do Ser tão somente pela doutrina da participação e da analogia: principalmente o homem, pela sua capacidade volitiva e cognoscitiva; porém, ainda que manifeste nas criaturas, permanece Ato Puro, Princípio Supremo. Além disso, Santo Tomás, de acordo com a Escritura, diz que o “ser”, anterior ao “bem”, é o primeiro que toca a inteligência humana, *primo in intellectu cadit ens* (PICHLER, 2010, p.112).

Aliás, essa diferença de Dionísio e Aquino, no que se refere a tratar Deus como Bem ou como Ser, têm suas raízes fincadas nas tradições platônica e aristotélica e será pauta da discussão de importantes nomes da teologia e filosofia posteriores como: Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Martin Heidegger e Jean-Luc Marion. Por conseguinte, é admissível recolher desta história da filosofia e da teologia, que pensou Deus no interno da tradição cristã, dois grandes filões devedores de Platão e Aristóteles: um que tratou Deus como “Bem” e outro que se interessou por Ele como “Ser”; sendo este último predominante no Ocidente. Paul Ricoeur mesmo já havia dito que antes de ser preterido em favor de Aristóteles, Platão concebeu um Bem além do ser, colocado acima das categorias lógicas da substância (*ousia*) e do pensamento, alcançado apenas por meio da autodoação (MOTA, 2012, p.898).

Para os críticos, a inspiração da mística dionisiana, que ousava asseverar mais a ausência das palavras do que a presença dos conceitos, foi submergindo “à medida que a teologia se converteu em teologia escolástica, onde se dava primeiramente a elaboração racional e se perdeu o contato com o Mistério” (MORA, 2010, p.184). Neste tempo, a teologia optou por discorrer sobre Deus com uma configuração

dogmática e não abordá-lo por meio da reflexão mística. E foi em relação a este fato que surgiram as críticas modernas à teologia ou à filosofia cristã que se concentraram num conceito de Deus decorrente do pensamento metafísico.

Martin Heidegger, tendo por base a discussão iniciada com Kant, consagrou a crítica da metafísica ocidental percebida como “onto-teo-logia”. Partindo da análise da bipartição da filosofia primeira de Aristóteles nos questionamentos sobre o ente como ente e o ente no todo, Heidegger expõe uma cisão inicial da metafísica em ontologia e teologia (RODRIGUES, 2011, p.234). Heidegger, propondo uma radical releitura da filosofia, compreendeu que, diferente do entendimento dos pré-socráticos que trataram de um desvelamento do ser, a partir de Platão e Aristóteles a filosofia se preocupou em buscar a “verdade” num sentido de “adequação e retidão” o que favoreceu, assim, que o “ser” fosse “arquitetado no mesmo plano do ente como simples presença reconduzindo um ente a outro ente, como se o ser pudesse ser determinado categorialmente, como são os entes” (BARRETO, 2012, p.11). A crítica de Martin Heidegger à metafísica quer ratificar que o modo de determinação do ente não pode ser aplicado ao ser, bem como não pode ser derivado, definido ou mesmo explicado, quer acrescentando-lhe um ente, ou tentando derivá-lo a partir de conceitos superiores ou inferiores. A fundamentação do ente enquanto ente, isto é, do ser do ente como um princípio absoluto identificado com o Deus Criador foi denominado de onto-teo-logia. Esta constituiu a forma de redução do ser a ente e de Deus a Sumo ente (HEIDEGGER, 1988, p.29).

Não obstante, diante de diversas críticas ao modo de tratar Deus como Ser surgem vozes de filósofos e teólogos que propuseram uma recuperação da teologia negativa, que não aplica a Deus categorias dos entes, ou mesmo do apofatismo do Pseudo-Dionísio, entendido como renúncia mística e não apenas como forma de dizer o que Deus não é. Como é o caso do filósofo francês Jean L-Marion. Admirador da proposta da teologia negativa do pseudo-dionísio, um dos assuntos principais da reflexão do filósofo francês se refere ao problema concernente à conceituação idolátrica de Deus, que aparece na sua obra intitulada *Deus sem Ser* (MARION, 1982). Diante de alguns equívocos gerados pela má interpretação do título, no Prefácio à edição inglesa, Marion confirmou que seu trabalho não diz respeito a não existência divina, senão, pelo contrário, propõe pensar Deus na relação com o ser de uma maneira liberadora e não como um conceito fechado num sistema metafísico. Jean Luc-Marion escolheu superar o horizonte do “objeto” e do “ser” buscando abrir-se a um nível fenomenológico mais originário do que aquele proposto pela tradição metafísica, que compreendia Deus como ente supremo ou como fundamento da ética; o que Marion concebeu como uma forma idolátrica que sobrepunha a Deus conceitos antropomórficos ou metafísicos (MORA, 2010, p. 188). Portanto, a idolatria trata-se de qualquer compreensão de Deus como conceito, sendo os ídolos não apenas imagens ou nomeações dos deuses pagãos, mas principalmente as definições da

metafísica tradicional que tornou o Mistério, uma categoria filosófica.

Assim, os “teólogos do ser” se preocuparam mais em revelar o Ser divino, o apresentando com conceitos e teorias ontológicas, do que abrirem sua teologia num sinal amoroso de encontro com o Deus que se desvela num ato de doação. É, neste sentido, que as críticas contemporâneas reafirmam o esquecimento do dom pela teologia que tendeu a uma busca ativa pela comunicação do divino e o enclausurou em arranjos conceituais; como nos situa Lindomar Rocha Mota:

As críticas de Derrida, Marion, e, em certo sentido, também de Nietzsche, somam-se às reflexões de Heidegger: a onto-teo-logia não soube pensar o momento do dom, nem a autodoação do divino que se retira exatamente no instante em que se doa. De onde se deduz que, ao ser pensado, Deus mostra o seu significado, mas, ao reduzi-lo ao pensado, deixamos qualquer coisa de muito importante sem pensar. (MOTA, 2012, p.901).

Assim, o momento do dom que a onto-teo-logia não soube pensar se refere a compreender Deus como Àquele que se oferta, ou seja, na relação que estabelecemos com o Divino, Ele se revela. Pensando o dom recordamos que Deus esteve presente no âmbito da filosofia e da teologia como Bem e Amor. Como nos diz o Pseudo-Dionísio (2004, p.54): Belo e Bom, o autor de todas as coisas sai de si pela superabundância de sua bondade amorosa se estendendo à totalidade das coisas. Ao homem vem como dádiva num movimento de amor. Assim, Deus se oferta em sua *kénosis*, no seu abaixamento como um dom de si mesmo aos homens.

Um dos elementos significativos do apofatismo dionisiano que se encaixa em acordo com as propostas contemporâneas é a compreensão de Deus, além do Ser, nomeado como Bem. Para Dionísio, é o nome com o qual os teólogos celebram a Deidade Supradivina em sua absoluta transcendência, ao mesmo tempo, que com este título se proclama a grandeza transcendente Daquele que é “sem nome”.

De acordo com o *Corpus dionysiacum*, o Bem é causa e totalidade: Dele tudo procede e Nele tudo preexiste. Ele é Uno e como nosso sol, distribui as irradiações de sua inteira bondade a todos os seres. De tal modo, o pseudo-areopagita compreende que Deus é também unidade, o Uno-Bem, que produz todas as coisas sem sair de si mesmo, ao mesmo tempo em que é como sol. Assim, é luz para qual “tendem todas as coisas sensíveis, para dela receber seja o poder de ver, seja o movimento, a iluminação, o calor e, mais geralmente, a conversão do ser” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p.44). Esta imagem do sol e da luz implica outro nome com o qual os teólogos celebram o Bem: Luz inatingível. Assim é chamado porque “dissipa toda ignorância e todo erro de todas as almas onde penetra e a todas concede o dom de sua santa luz, porque ele purifica os olhos de sua inteligência da bruma com a qual lhes encobre sua ignorância” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p.44).

O Deus que se revela bondade e que move sem ser movido em direção ao humano é igualmente “Aquele que ama”. Nas palavras de Dionísio (2004, p.55): “É o amor que o move e é porque é digno de amor que move os outros; de maneira que, ao mesmo tempo, a partir de si mesmo e em direção a si mesmo, ele é promotor e motor”. E, assim, Ele é Desejo e Amor uma vez que é um poder que move e que arrasta para si. Este movimento de saída é a expressão mais radical do amor divino pelos homens (*philantropia*) (BEZERRA, 2009, p.66).

Em relação ao amor, o Pseudo-Dionísio (2004, p.52) diz de dois termos usados pelos teólogos, a saber: *ágape*, amor caridoso, e *éros*, desejo amoroso. Expunha o místico: “Pareceu mesmo a certos de nossos escritores sagrados que desejo amoroso é termo mais digno de Deus que amor caridoso (*ágape*)”. Ainda que o emprego do termo *éros* pareça ser indigno a Deus na época de Dionísio, o filósofo o trata como sinônimo de amor divino. *Erós* é uma força capaz de toda união. Como *dynamis*, força, mantém o elo entre o que une e funda todo ser e garante o movimento de conversão em direção a Deus. De alguma forma, o próprio Deus, belo e bom, pela superabundância de sua bondade sai de si mesmo cativando os seres para Ele. É neste sentido, que o amor impele o Bem na expansão sobre os seres, através de um “movimento simples de um amoroso desejo que se move por si mesmo e age por si mesmo; que preexiste no Bem e transborda do Bem sobre todo ser antes de se voltar outra vez para o Bem” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p.55). Este amor só pode ser infinito, sem fim e sem princípio⁹. Segundo Cristos Yannaràs (1995, p.101), a consciência apofática é considerada como um comportamento erótico, acontecimento carismático da relação do amor desejoso. Esta relação amorosa implica num movimento de renúncia e entrega. De um lado, indica a necessidade do abdicar-se de tudo até de si mesmo, por outro lado, diz do movimento de eminência (ascensão) proporcionado pelo poder de desejo. Destarte, Cícero Bezerra Cunha nos recorda uma das características deste amor que é: extático. Argumentando que essa característica está presente na mística de São João da Cruz e Tereza de Ávila, ele acredita que amor extático significa a expressão de um “arrebato”, de um dar-se por inteiro do amante ao amado (BEZERRA, 2009, p.69).

Vamos assim reconhecendo que a ideia do Bem, que se desdobra numa reflexão sobre o amor extático, se apresenta em corroboração com as propostas de teólogos que preferem não utilizar de uma linguagem exclusivamente ontológica. Assim, consideramos que Dionísio não prescinde do Ser, mas argumenta sobre um Bem que também escapa a toda definição e não se prende aos limites de formulações

⁹ Como sugere Cícero Cunha Bezerra (2009, p.66), o amor como poder unificador e conservador de Deus assume a forma de círculo, o que indica sua característica de infinito. Tal como um círculo perpétuo, sem fim e sem princípio, nos diz ele, move-se numa perfeita órbita, permanecendo idêntico a si mesmo e conforme a sua identidade.

humanas. Esta maneira de tratar o Mistério nos possibilita ver que a renúncia do Ser não significa o fim de Deus, senão a necessária abnegação de uma compreensão limitada apenas.

Considerações finais

O estudo do apofatismo do Pseudo-Dionísio, hodiernamente, se apresenta como perspectiva de diálogo com as atuais configurações da espiritualidade ocidental e o retorno do Sagrado, bem como, com as propostas contemporâneas, da teologia e da filosofia, que propõem pensar Deus não mais como “ser” como a metafísica tradicional expôs.

Assim, o “apofatismo da pessoa”, que se refere à mística como uma relação entre o divino e o humano que não pode ser exaurida em formulações *noéticas*, ressurgiu e se declara: em “corroboração” com todo pensamento que ousa indicar outras formas de dizer sobre Deus, como “crítica” ao modo exclusivamente racional de se fazer teologia e, com isso, “repropondo” a mística como necessidade de aproximação do Mistério, que se encontra nas Trevas e no silêncio bem distante de toda idolatria conceitual.

Além disso, a atualidade do apofatismo dionisiano serve como instrumento de análise do cenário religioso que se caracteriza por uma crise ao mesmo tempo em que se reconhece a emergência religiosa e a busca pelo “Sagrado”. Do mesmo modo, visualizando o campo religioso atual, o pensamento dionisiano nos repropõe a mística como possibilidade. Aqui se entende não uma mística enquanto experiência subjetiva como as formas de espiritualidade suscitadas em níveis psicológicos alterados, mas uma mística como experiência autêntica de um Mistério que engloba e afeta todos os seres.

Referências

AQUINO, Tomás. **Suma teológica I**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001. v.1, 693 p.

BARRETO, Sônia. Ontologia e crítica da metafísica: Kant e Heidegger. **Revista Estudos Filosóficos**, São João Del Rei, n. 8, p. 18-32, 2012.

BEZERRA, Cícero Cunha. **Dionísio Pseudo-Areopagita: Mística e Neoplatonismo**. São Paulo: Paulus, 2009. 154 p.

BUCUR, Bogdan G. **The theological reception of dionysian apophatism in the christian east and west: Thomas Aquinas and Gregory Palamas**, 2007, p.131-146. Disponível em: <<http://www.bgbucur.com/PDFuri/DionysiusApophatismDownsideReview.pdf>>. Acesso em: 07 dez. 2013.

DERRIDA, Jacques. La escritura. In: DERRIDA, Jacques. **De la gramatología**. Siglo Cerro del Agua: XXI Editores, 1971. p. 7-128.

DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**: para bem dirigir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Curitiba: Hemus, 2000. 141 p.

GILSON, Étienne. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006. p. 34.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 29.

MARÇAL, J.C. A negatividade do Corpus Areopagiticum. **Metánoia**: revista eletrônica print, São João Del Rei, n. 13, p. 1-18, 2011. Disponível em: <[http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistalable/1_MARCAL\(2\).pdf](http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistalable/1_MARCAL(2).pdf)>. Acesso em: 20 out. 2013.

MARION, Jean-Luc. **Dieu sans l'etrê**. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1982. 155 p.

MORA, Carlos Arboleda. Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología. **Pensamiento y Cultura**: revista científica de filosofía de la Universidad de La Sabana. Chía – Cundinamarca. v. 13-2. Dez. 2010. p.181-193. Disponível em: <<http://pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc/article/view/1755/2343>>. Acesso em: 24 dez. 2013.

MOTA, Lindomar Rocha. Deus sem ser: a mística como possibilidade teológica. **Horizonte**: revista de estudos de teologia e ciências da religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p.896-916, jul. 2012.

PICHLER, Nadir Antônio. Noções sobre o ser em Tomás de Aquino. **Revista Ágora Filosófica**, Recife, Ano 1, n. 1, p.111-118, jan./jun. 2010.

PINHEIRO, Marcus Reis; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Mística e filosofia**. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio, 2010. p. 7.

PSEUDO-DIONISIO. **Obra completa**. Tradução Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004. 323 p.

RODRIGUES, Fernando. Heidegger face à metafísica como ontoteologia: origens de um diagnóstico crítico (1927-1930). **Revista de Filosofia Principios**, Natal, v. 18, n. 30, p. 233-252, jul./dez. 2011.

ROURKE, Fran O'. **Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005. p. 300. Disponível em: <<http://www.ucd.ie/philosophy/staff/franorourke/2005%20Pseudo-Dionysius%20and%20the%20Metaphysics%20of%20Aquinas.pdf>>. Acesso em: 07 nov. 2013.

SCHÜLER, Arnaldo. Teologia positiva. In: SCHÜLER, Arnaldo. **Dicionário enciclopédico de teologia**. Canoas: Ed. ULBRA, 2002. p. 448.

YANNARÀS, Christos. **Heidegger e Dionigi Areopagita: assenza e ignoranza di Dio**. Roma: Città Nuova, 1995. 124 p.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Edições Loyola, 2000. 90 p.

Nuances do senso religioso contemporâneo.

Flávio Augusto Senra Ribeiro¹

Resumo: *A presente comunicação visa apresentar os resultados parciais da pesquisa “Senso religioso contemporâneo”, a qual está sendo desenvolvida com apoio do FIP PUC Minas, FAPEMIG e CNPq. No primeiro momento serão elencados os objetivos que delimitam o alcance da pesquisa. Em seguida, serão apresentadas a pergunta e a hipótese do trabalho, amparadas no referencial teórico que tematiza a questão da secularização como processo de fragmentação do religioso em Hervieu-Léger. Embora se trate de uma socióloga, o presente trabalho evidenciará sua abordagem sobre a questão da modernidade religiosa, particularmente sobre a emergência de sujeitos autônomos como resultado da cultura moderna e sua influência no senso religioso contemporâneo. Observados no campo, os resultados parciais não conclusivos apontam para o avanço de um processo de transformação da experiência religiosa orientada por sujeitos que subordinam a experiência religiosa ao seu universo particular de sentido, fazendo com que a experiência do sagrado se reduza à dimensão da utilidade. Neste sentido, o cenário que parece corroborar para a fragilidade do processo de secularização no Brasil é o mesmo que sustenta a compreensão de que esse processo avança consistente rumo a uma transformação do sentido e significado do senso religioso contemporâneo.*

Palavras-chave: *Senso religioso contemporâneo. Secularização. Autonomia.*

Introdução

A pesquisa “Senso religioso contemporâneo” está sendo desenvolvida com apoio do FIP PUC Minas, FAPEMIG e CNPq. O desdobramento da pesquisa se dá através da orientação e produção, por parte da equipe², de dissertações de mestrado, monografias, comunicações e artigos. Autores investigados nesse processo têm sido o italiano Gianni Vattimo, o catalão Marià Corbí e a francesa Daniëlle Hervieu-Léger. A atualidade e penetração do pensamento desses autores na área atestam

¹ A equipe dessa pesquisa está hoje constituída pelos docentes Flávio Augusto Senra Ribeiro (PPGCR PUC Minas), Izabella Faria de Carvalho (CEGIPAR PUC Minas) e pelos mestres em Ciências da Religião José Álvaro Campos Vieira, Sandson de Almeida Rotterdan e Junio dos Reis Moreira. O projeto conta ainda com as bolsistas Cassiana Matos (FAPEMIG), Tatiane Almeida (FIP PUC Minas) e Bruna Leite Thamières (CNPq).

²

a importante contribuição que podem oferecer à compreensão do senso religioso contemporâneo.

A pesquisa tem como objetivos, a saber, 1) Formar recursos humanos no Estado de Minas Gerais, na área de estudos em Ciências da Religião, capacitados para a análise crítica e contextualizada do senso religioso contemporâneo a partir da sistematização, correlação e problematização das abordagens de Gianni Vattimo, Marià Corbí e Danièle Hervieu-Léger; 2) Interpretar os micro-dados do Censo Demográfico do IBGE sobre religião, particularmente aqueles referentes à Região Metropolitana de Belo Horizonte a partir do referencial teórico dos mencionados autores; e, 3) Analisar e problematizar o referencial teórico sobre a crise religiosa contemporânea, os micro-dados do Censo Demográfico do IBGE sobre a questão da religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte e confrontá-los com um estudo de caso no Bairro Capelinha, Município de Betim.

A pergunta que orienta essa pesquisa procura identificar, no micro-campo estudado, os traços da crise religiosa ali onde o que se vê em princípio é uma inflação religiosa. Pode a secularização revelar-se como hiperinflação religiosa? Os traços dessa crise não se revelam ali onde o religioso vai se fragmentando? Amparados pelo referencial teórico já apresentado, esboçamos três hipóteses. 1) A secularização é um fenômeno muito mais complexo do que a mera negação da religião na/pela esfera pública e se revela também na hiperinflação religiosa; 2) o processo de fragmentação na disseminação religiosa observada no campo acompanha o desenvolvimento do processo de autonomização dos sujeitos em sua livre escolha da oferta re/produção religiosa; e, 3) a redução dos objetivos religiosos às estritas demandas dos indivíduos revelam um processo de enfraquecimento da religião.

Para esta comunicação não abordaremos todos esses aspectos, porém, nos ateremos ao tema da emergência de sujeitos autônomos como resultado da cultura moderna e sua influência no senso religioso contemporâneo. As reflexões aqui apresentadas refletem não apenas a rotina dos estudos sobre os referenciais teóricos, mas também a observação de cultos religiosos em um bairro da periferia de uma cidade da Região Metropolitana de Belo Horizonte. Cabe destacar que as reflexões aqui apresentadas têm um caráter aproximativo, em nada definitivo ou conclusivo. Igualmente, não se pretende um adensamento teórico, mas o lançar uma perspectiva de leitura que deverá ser aprofundada ao longo dos anos em que o estudo se mantiver em curso.

Desenvolvimento

Abordar a questão do senso religioso na sociedade contemporânea é tratar de um cenário bastante complexo. O que significa hoje ser religioso? Ainda se pode dizer que essa dimensão orienta o sujeito para *determinada* compreensão do mundo, da história e de si mesmo? Ainda se pode falar da religião como instância *norteadora* da concepção moral? Cabe ainda a noção de Deus como *fundamento*? O sentimento religioso vive em franco processo de transformação. Já não é determinante, norteador nem fundante.

O senso religioso, como todo fazer humano, se constitui na e pela transformação e permanente atualização. Porém, ao que parece, o grande vetor das atuais mudanças tem a ver com um giro que poderíamos também chamar de copernicano. O tipo de mudança que parece estar ocorrendo nas sociedades ocidentalizadas transferiu para o sujeito um papel central que agora, mais que nunca, impacta a própria identidade do senso religioso na contemporaneidade. De que forma esse giro copernicano parece impactar o senso religioso?

O elemento religioso não é mais a instância que orienta, mas é orientado pelo desejo e interesse dos indivíduos. Não é determinante, norteador ou fundante como articulação de sentido para uma comunidade, mas vem sendo experimentado como um arranjo construído ao gosto do indivíduo que é ele mesmo única referência. De maneira muito subliminar o discurso religioso é interpretado e orientado para conferir ao indivíduo algum tipo de certeza a respeito de seu valor e de sua vitória sobre realidades indesejadas como os sofrimentos físico, espiritual ou econômico.

Na realidade, essa situação não causa espécie em quem a reconhece como consequência do desenvolvimento do conceito de indivíduo em nossa tradição. A própria espiritualidade orientada para a salvação de uma alma individual não parece ser estranha ou estar alheia a esse processo. Talvez essa espiritualidade tenha mesmo atuado como o fio condutor desse percurso. O que talvez seja relativamente inovador é o fato dos grandes discursos fundantes, o elemento propriamente metafísico da tradição e a própria força do elemento transcendente estarem limitados pela escolha do indivíduo. O discurso dogmático e as grandes diretrizes da moralidade não são mais assegurados pela força de um acordo institucional ou de um consenso comunitário. Algo se assume como valor se e quando o indivíduo assim o decide. Decide o indivíduo, valora o indivíduo, é sagrado o que o indivíduo reconhece como tal.

Desse cenário não cabe obviamente nenhum afã crítico ou julgamento. Importa

identificar tão somente uma característica importante no processo de transformação do senso religioso. A religião se dissolve nos arranjos do apetite individual. Contudo, não desaparece nem parece exibir algum tipo de crise evidente. Ao contrário, a massa de indivíduos colabora para hiperinflacionar o cenário social. Maximizado esse processo, poderíamos afirmar que a cada indivíduo corresponde o seu Deus, a sua religião, a sua verdade. Onde pode estar a crise? O que poderia ser identificado como componente do processo da secularização? Ao que parece, a super exposição religiosa e sua quase onipresença em nossa sociedade se dá pelo fato do indivíduo ter optado por manter-se religioso, embora tenha se mantido religioso à sua maneira.

Obviamente, não se desconhece nessa abordagem a permanência das grandes afiliações cristãs e sua presença em nosso contexto. Não obstante, o afirmar-se católico ou evangélico, não mais corresponde a uma definição que parte das instituições eclesiais, mas da definição dada pelo indivíduo em seu modo de definir-se religioso.

A centralidade que ganha em nossa época a questão da individualização³ das experiências do crer se constitui como um dos temas mais significativos para os estudos da religião no marco da contemporaneidade. Tão relevante é esse aspecto que me ocorre destacar que o trabalho de cientistas da religião, focados nos estudos sobre os impactos da cultura contemporânea sobre as experiências religiosas, tem de afrontar a tarefa de estabelecer algo como as formas elementares do individualismo religioso. Esta tarefa requer o espírito aberto para a caracterização e explicitação do fenômeno, deixando de lado qualquer tendência moralizadora em relação a esse fenômeno.

Tal necessidade se impõe, tendo em vista que as culturas ocidentalizadas estão fortemente marcadas pelo paradigma da individualização. O individualismo é um valor e esse é o dado que temos para interpretar e procurar compreender. Em linhas gerais, como uma expressão do niilismo, o individualismo revela o processo de fragmentação das visões totalizantes presentes em sociedades tradicionais. Por esse motivo, os discursos de sentido, os padrões universalizantes, os relatos fundantes e estruturantes do real já não conseguem, nesse novo horizonte, funcionar como articuladores de uma concepção global que, um dia, pretensamente, se vislumbrou como uma possibilidade. O indivíduo, transformado em medida e valor, tem sido profundamente cultivado desde a emergência da cultura moderna. Os tempos atuais marcam tanto a consolidação dessa experiência quanto a sinalização do esgotamento desse modelo.

3 A partir deste parágrafo reproduzo quase integralmente uma reflexão disponibilizada como apresentação ao livro de Victor Breno Faria Barrozo, ainda no prelo, a ser publicado pela Editora Fonte Editorial no corrente ano.

Tal realidade impacta a percepção e a experiência que têm as pessoas em relação ao papel que desempenha o elemento religioso em suas vidas. O individualismo como um valor e como uma prática reorienta o senso religioso transformado pela cultura contemporânea. O religioso neste novo contexto deixa de funcionar como um princípio formador das consciências e a própria divindade parece não atuar mais como uma alteridade radical. Ao contrário, a realidade mostra que são as consciências que informam e formam o conteúdo religioso, assim como determinam o perfil de seu deus.

Não apenas se vive algum tipo de crise marcada pela perda de projeção social do religioso em nossas sociedades. Nossa época parece viver o tempo da transformação da função social da religião reduzindo-a ao atendimento do mais íntimo dos desejos dos seres humanos. A expressão de uma transformação profunda revela-se ali onde a religião é vivenciada como último front de batalha de um indivíduo-sujeito que, tendo perdido as referências, precisa de algo que lhe confirme como um ser que não é um mero engano, um ser que não está perdido e que ofereça garantias, ainda que mínimas, de que ainda existe algum sentido. O segredo desse novo paradigma religioso está na força do desejo de conservação de um indivíduo tocado, sob vários ângulos, pela falência das instituições e dos sentidos que outrora funcionavam como base do ordenamento social e psíquico.

A isso que chamamos de falência do projeto ocidental avança por seus próprios passos e tal processo não lhe foi imposto por nenhum projeto cultural concorrente. Não vem de nenhum outro mundo a decadência que representa esse avançar na direção dos mínimos acordos, dos horizontes sequestrados pelo desânimo, da vida reduzida à cosmética do consumo do sujeito narcisista.

O Brasil é uma nação religiosa, um país de muitas religiões que não apenas se distinguem pelas origens dos vários povos que nestas terras habitam como também pelas variadas formas pelas quais as várias crenças vão se disseminando. Com uma presença religiosa tão efusiva, aqueles que se dedicam aos estudos sobre a secularização, sobre a crise da religião ou sobre a hipótese da emergência de um paradigma posreligional quase figuram entre os pares como seres equivocados quanto à compreensão da realidade local. No entanto, os estudos de Danièle Hervieu-Léger colaboram em parte para a construção de uma perspectiva de interpretação da realidade religiosa brasileira que procura destacar a grande transformação que está em curso. Essa transformação não é apenas numérica, não se resume aos dados estatísticos. O que estamos vivendo é uma transformação de natureza axiológica, daí a importância dos estudos sobre a modernidade religiosa e as transformações que ela opera nos modos de crer em nossas sociedades.

Considerações Finais

A mudança do tempo presente é bastante significativa e torna bastante complexa a busca pela compreensão das dinâmicas e tendências em curso. O religioso sendo hipervalorizado como lugar para o atendimento dos desejos representa hoje a grande virada copernicana do senso religioso marcado pelos horizontes abertos pela cultura contemporânea. Essa não é nenhuma novidade para os que acompanham os desdobramentos do histórico movimento que tornou o indivíduo como eixo do mundo. Atualmente, o que mais se destaca é que esse processo deixou de ser um valor de camadas ilustradas, tendo se popularizado pelos vários agentes formadores da cultura. Os pilares da modernidade se tornaram também a referência para as camadas mais pobres, então mais afeitos ao comunitarismo. No campo religioso, o individualismo parece se tornar um tipo de fundamento ali onde a crença se reduz ao comércio dos desejos do indivíduo.

Esse modelo não é ingênuo, nem se alastra porque atende a necessidades mais verdadeiras que outras. O modelo que estrutura as sociedades ocidentalizadas, marcada pelo mercado onipresente, onipotente e onisciente, demanda uma nova fé. Cultos religiosos, se almejam o sucesso de suas instituições e propósitos, precisam atender à satisfação dos novos clientes. E o que estes mais querem senão aquilo que lhes determina a nova lógica do poder. Estes, por sua vez buscam nas palavras e sabedorias ancestrais uma confirmação de que não são um absurdo, de que a vida não é um absurdo, de que eles podem e de que há um deus que, com eles e por eles é um deus poderoso, não obstante esvaziado de sua transcendência.

O senso religioso orientado pela hipervalorização do individualismo constitui-se como um objeto para nossa investigação. Particularmente, a visão da autora francesa sobre o papel que ganha a autonomia do sujeito nas sociedades ditas “secularizadas” favorece esta expectativa. Esse elemento, no entanto, não produziu uma saída da religião, nem é o responsável pelo seu retorno. O que acontece, portanto, é que o princípio da individualização produz, no interno das experiências ditas religiosas, uma particular transformação. O papel que desempenha a racionalidade, a autonomia do indivíduo tornado sujeito e a diferenciação das atividades sociais, todos esses fatores colaboraram para a diminuição do papel normativo da religião. Surgem, no entanto, como destaca esse estudo, na perspectiva hervieu-legeriana, produções religiosas próprias desse novo contexto.

Referências:

CORBÍ, Marià. **Proyectar la sociedad, reconvertir la religión.** Los nuevos ciudadanos. Barcelona: Herder, 1992.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religión, hilo de memoria.** Barcelona: Herder Editorial, 2005.

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

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em acreditar.** [1996]. Tradução Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D'água, 1998.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni; RORTY, Richard; ZABALA, Santiago. **O futuro da religião:** solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Reluma Dumará, 2006.

A articulação entre os conceitos de deus e do sagrado em Martin Heidegger

Maria Aparecida Rafael¹

Resumo: *O presente trabalho busca analisar a articulação entre os conceitos de deus e do sagrado no filósofo alemão Martin Heidegger. O conceito de sagrado em Heidegger será abordado por meio do diálogo que este filósofo estabelece com a poesia de Hölderlin. Segundo Heidegger, o pensamento que nomeia o sagrado é o pensamento poético. O poeta é aquele que nomeia o sagrado ao assumir a difícil tarefa de habitar o mundo numa época em que o próprio sagrado se ocultou do mundo. Essa época é caracterizada como a época da plena realização da metafísica e evidencia-se a partir do anúncio da morte de Deus por Nietzsche. A “morte de Deus”, do Deus da tradição metafísica, não leva Heidegger a calar sobre a questão de deus. No entanto, o conceito de deus para Heidegger muito se difere do Deus da tradição metafísica, Deus este que se faz fundamento infundado do ente. Heidegger não se interessa pelo Deus fundamento, mas sim pelo deus dos poetas. Para ele a relação entre os conceitos de deus e do sagrado está intimamente ligada com a questão acerca do ser. O sagrado é a outra dimensão do ser. O ser não é um predicado possível de deus, mas ele é o horizonte a partir do qual algo como deus e o sagrado podem se manifestar.*

Palavras-chave: *sagrado, Deus, Martin Heidegger.*

Introdução

Primeiramente tentaremos mostrar em que medida o diálogo que Heidegger estabelece com a poesia de Hölderlin nos possibilita abordar a articulação entre os conceitos heideggerianos de Deus e do sagrado. Ou ainda, em que medida o âmbito aberto pela poesia de Hölderlin nos aponta para a questão do sagrado? Após essas considerações iremos abordar a conexão entre sagrado e ser em Heidegger. Segundo Heidegger, o homem ao experienciar o sagrado, será lançado nas proximidades do ser. Para Heidegger, não só o pensador tem o privilégio de habitar nas proximidades do ser, mas também o poeta, que, por meio da inutilidade do seu ofício, a poesia (*Dichtung*), que se apresenta como a mais inocente de todas as ocupações é capaz de perceber o perigo ao qual o homem e mundo estão expostos, o desenraizamento.

¹ Doutoranda em Ciência da religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora /MG. Bolsista da CAPES; e-mail: cidinharafacla@hotmail.com.

O poeta, assim como o pensador, habita nas proximidades do ser. Por isso, ambos são essenciais para transmitir aos homens o advento de uma nova manifestação do sagrado do mundo. O poeta, ao qual Heidegger elege para tratar da questão do sagrado, é Hölderlin, considerado por ele poeta dos poetas.

1. Heidegger e o dizer poético de Hölderlin

Entre os anos de 1936 a 1944, o diálogo de Heidegger com a poesia de Hölderlin se torna mais intenso. O diálogo de Heidegger com Hölderlin permite refletir não apenas sobre o âmbito do sagrado, mas também possibilita indagar sobre a própria questão do divino em Heidegger, após a superação da metafísica². No entanto, o Deus de Heidegger não é de forma alguma o Deus da tradição metafísica ao qual Heidegger crítica. A questão de Deus em Heidegger está subordinada a própria questão do sagrado. Heidegger elege a poesia de Hölderlin para tratar sobre a questão do sagrado porque segundo o filósofo, Hölderlin é o poeta que nomeia o sagrado.

O que é o sagrado para Hölderlin? O sagrado *Das Heilige* é o nome com que ele nomeia a natureza. A natureza mesma, o sagrado, *Das Heilige*, não é um ente, mas aquilo que inspira cada coisa. Para Hölderlin a natureza “é mais antigas que os tempos e encontra-se acima dos deuses e dos mortais. Ela é a fonte que vem antes de tudo. Somente por meio do sagrado cada coisa assume o seu lugar. A natureza é o imediato que tudo medeia, é o aberto no qual as coisas se mostram e se escondem, ela é clareira do ser (*Lichtung*). Mas Hölderlin também chama a natureza que tudo medeia de caos. No entanto, caos aqui não pode ser compreendido no sentido de desordem ou confusão, mas é o próprio abismo entreaberto “ um abismo que se escancara, o aberto, que se abre em primeiro lugar, onde tudo é engolido[...]. Pensado a partir da natureza (*phýsis*), o caos permanece aquele escancarar a partir do qual o aberto se abre para conceder a todo ente distinto o seu definido apresentar-se. (HEIDEGGER, 1996, p. 62).

2 Segundo James L. Perotti, em sua obra *Heidegger on the Divine*, a superação da metafísica ocorreu, no pensamento de Heidegger, entre os anos de 1936 e 1946, quando ele escreve algumas obras dentre as quais pode-se destacar “Que é Metafísica” (1929 e *Introdução à metafísica* (1935). No entanto, essas obras só vieram a ser publicadas mais tarde. O que convém ressaltar aqui é que, já em 1934, ano em que escreveu a obra “Que é Metafísica?”, Heidegger anunciava a definitiva superação da metafísica. Na quinta edição dessa mesma obra, publicada no ano 1949, ele levava essa superação ainda mais longe. Em 1953, ano da publicação de sua obra *Introdução à metafísica*, escrita ainda no ano de 1935, Heidegger reelabora a relação entre a questão do ser e a metafísica, a partir da superação da metafísica. Superar a metafísica significa ir além da metafísica, a fim de compreendê-la em sua essência para que assim se possa colher aquilo que permanece não dito. O não dito é a próprio reserva obscura do qual todo aquilo que é extrai seu sentido. A questão da superação da metafísica em Heidegger só começou a ser compreendida a partir do ano de 1961. Porém, até os dias atuais esse tema tem intrigado muito estudiosos de Heidegger.

O sagrado (*Das Heileige*) é o caos que acena para a diferença mesma entre ser e ente. Ele a própria diferença mediadora que fascina, mas, também provoca medo. O Sagrado *Das Heilige* é a epifânia luminosa na qual céus e terra, deuses e homens se mantêm em uma permanente tensão e reciprocidade. O sagrado *Das Heilige* é constituído por quatro elementos que são denominados por Heidegger de *Geviert*, quadratura, ou o quadripartido. De acordo com Heidegger esses quatro elementos pertencem um ao outro numa unidade originária. A terra não é sem céu, e nem os homens podem *ser* sem os divinos.

A terra é aquela que sustenta e permanece,
aquela que frutifica e alimenta cercado de
sua proteção a água e a rocha a planta e o
animal. [...]

O céu é o curso do sol, as faces da lua, o brilho
dos astros, as estações do ano, a luz e o ocaso
do dia, a obscuridade e a claridade da noite a
amenidade e os rigores da atmosfera, o
movimento das nuvens e a profundidade azul
do éter[...]

Os divinos são aqueles que nos fazem sinal, os
mensageiros da divindade. Da potência
escondida desta, o deus aparece em seu ser,
que
o subtrai a toda comparação com as coisas
presentes[...]

Os mortais são os homens. Nós os chamamos
De mortais porque eles podem morrer.
Morrer significa ser capaz da morte como
morte.
Só o homem morre. O animal perece [...] É
como
mortais que os mortais são aqueles que eles
são,
encontrados seu ser no abrigo do nada.(HEI-
DEGER, 2002, p. 129-130)

Segundo Heidegger, não se pode pensar esses quatro elementos separadamente. Assim sendo, quando se diz “sobre essa terra” já diz, ao mesmo tempo, “sob o céu”. Ambos supõem conjuntamente “permanecer diante dos deuses” e isso “em pertencendo à comunidade dos homens”. É por meio da relação que se estabelece entre homem com os deuses, que o homem é lançado no abismo obscuro que é o sagrado. O sagrado é própria dimensão na qual o ser se mostra nos seu vigo mais próprio. O sagrado, segundo Heidegger, marca duas comuns pertencências entre céus e terra, homens e deuses. Segundo Heidegger, o homem pertence terra.

“A Terra, é a mestra e mãe”, ela se desvela a si mesma e se a dá como pátria, o

lugar no qual o homem e todos os demais seres encontram abrigo. A terra é o lugar da própria habitação humana, pois é ela que sustenta o homem e todos os demais entes e lhes dão o sustento e guarida. O homem pertence à terra e ao mesmo tempo está sob os céus.

O céu é o vigor da imensidão no qual estão resguardos o sol e a lua, o brilho das estrelas. O céu é o próprio silêncio da distância mais próxima e da proximidade mais distante. O céu guarda em si a escuridão da noite na qual o homem já desde sempre está lançado. O homem é aquele que está sob os céus. Além do mais ele é o único ente que sabe que é mortal, pois é o único capaz de perceber morte como morte. A morte é a impossibilidade de toda e qualquer possibilidade. Em uma passagem dos *Hinos de Hölderlin*, Heidegger nos diz que os deuses se diferem dos homens pelo fato desses serem mortais, ao passo que os deuses não são capazes de morrer. Por isso o homem, enquanto mortal, nunca se determina predominantemente nesse ou naquele modo de ser já que ele é sempre um por fazer. Como mortal, o homem está junto aos deuses. Os deuses são aqueles que resguardam os traços do sagrado. Por isso estão para além da morte. Na estrofe VIII do Hino O Reno, Hölderlin diz

Mas os deuses têm quanto haste
De imortalidade própria e se necessitam
De algo, os celestes,
É de heróis e humanos

e demais mortais. (HEIDEGGER, 2004, p. 147-153).

Nessa passagem fica evidente que os deuses, mesmo sendo imortais, precisam dos heróis e dos homens. Os heróis são os poetas, também chamados de semi-deuses, porque estão acima dos homens e abaixo dos deuses. São os poetas que transmitem aos homens os acenos dos deuses numa época em que os próprios deuses fugiram. Os homens, ao acolherem o dizer poetante do poeta, se colocam a espera de uma nova manifestação do sagrado. Segundo Heidegger, o sagrado está acima dos deuses e da própria deidade. Heidegger nos diz:

O sagrado, porém, que é apenas o espaço essencial para a deidade – o qual, por sua vez, novamente apenas garante uma dimensão para os deuses e o Deus –, manifesta-se somente, então, em seu brilho, quando, antes e após longa preparação, o próprio ser iluminou e foi experimentado em sua verdade. Só assim começa, a partir do ser, a superação da apatridade, na qual erram perdidos não apenas os homens, mas também a essência do homem. (HEIDEGGER, 1996, p. 63).

O sagrado é tanto a condição de possibilidade da manifestação dos deuses quanto o espaço essencial no qual se o próprio ser se dá, ou melhor se doa aos entes. Segundo Heidegger, “o sagrado não é sagrado porque é divino, mas o divino é

divino porque é sagrado. (HEIDEGGER, 1996, p. 63). Hölderlin é para Heidegger o poeta por excelência, pois é aquele que transmite aos homens os apelos dos deuses. Só o poeta é capaz de nomear o sagrado porque antes ele foi capaz de ouvir o apelo dos deuses que já se foram. Ora, mas o que significa nomear? Nomear algo, segundo Heidegger, não é apenas atribuir símbolos e significados. Nomear quer dizer trazer à linguagem. A linguagem para Heidegger não pode ser compreendida conforme a concepção tradicional de linguagem que a compreende enquanto a uma propriedade humana. Para Heidegger, a linguagem é casa do ser é o lugar onde o ser se manifesta em sua verdade. A linguagem enquanto casa do ser é também lugar da habitação humana. Assim sendo, não é a linguagem que pertence ao homem, mas antes é o próprio homem que pertence à linguagem, já que é por meio dela que é possível o nomear dos entes no ser. Segundo Heidegger;

É a linguagem que em primeiro e última instância nos acena para a essência de uma coisa. Isso porém, não quer absolutamente dizer, que em cada significação tomada ao acaso de uma palavra, a linguagem já nos tenha entregue a essência transparente das coisas, de uma forma imediata e absoluta, como se fosse um objeto pronto para seu uso. O co-responder, em que o homem escuta propriamente o apelo da linguagem é a saga que fala o elemento da poesia. Quanto mais poético um poeta, mais livre, ou seja, mais aberto e preparado para acolher o inesperado que é o seu dizer; com maior pureza ele entrega o que diz ao parecer daquele que o escuta com dedicação, e maior distância que separa o seu dizer da simples proposição, está sobre a qual tanto se debate seja no tocante à sua adequação, ou sua inadequação. (HEIDEGGER, 2002, p. 168).

Heidegger é aquele que não só escuta com dedicação o dizer poetante de Hölderlin, como também guarda e preserva esse dizer poetante. A poesia de Hölderlin, na medida em que se distancia da linguagem proposicional, ou melhor, metafísica tradicional, acena para o descortinar de um outro início do pensar, no qual o pensamento será reenviado ao seu lugar mais originário, “aí onde de certa maneira sempre estive e onde apesar disso nunca se edificou” (HEIDEGGER, 2005, p. 456). O poeta, segundo Heidegger, está muito a frente de sua época. Ele não pertence ao primeiro início do pensamento, mas sim ao outro início do pensamento, na medida em que por meio de sua poesia, ou seja, da palavra poética, ele é capaz não só de nomear o sagrado, como também anunciar a ausência dos deuses que fugiram e o advento daqueles que ainda estão por vir. Hölderlin nomeia o sagrado, mas não nomeia Deus, porque segundo Heidegger, o poeta não já não encontra mais Deus. Deus não está mais presente em nossa época. O poeta, assim como pensador, chegou tarde demais para os deuses. Sendo assim, Hölderlin mesmo disse que quase sempre se deve guardar silêncio sobre Deus, já que os nomes sagrados estão faltando. A palavra poética acolhe o próprio sagrado, trazendo-o à luz numa época de total indigência, em que os deuses que outrora se manifestaram ao homem, já estão totalmente ausente

e os novos deuses ainda não se manifestaram.

Mas ausência não é um nada. Ausência é precisamente a vigência apropriadora da plenitude velada do ter-sido e assim do que, reunido no modo do ter-sido, vige e é. Ausência é a vigência do divino para os gregos, para os judeus profetas, para a pregação de Jesus. Esse não-mais é, em si, um ainda-não do advento velado de seu vigor inesgotável. (HEIDEGGER, 2002, p.162)

No ensaio, *A coisa (Das Ding)*, Heidegger cita o exemplo de três manifestações antigas do divino. Segundo ele, essas manifestações já não existem mais, de modo que seu pensamento seja considerado um pensamento sem Deus. Heidegger faz silêncio sobre a questão de Deus e compartilha com Nietzsche e Hölderlin o reconhecimento da ausência do divino na época atual. Hölderlin em uma poesia intitulada *Pão e Vinho* diz:

Meu amigo! Vimos tarde demais. Os deuses bem que estão vivos,
Mas sobre a nossa cabeça, áa em cima, nutro mundo,
Agem aí sem cessar e pouco parece importar-se
Se nós vivemos, tanto nos(?) poupam os celestes.
É que nem sempre um vaso fraco os consegue conter,
Só às vezes suporta o Homem a abundância divina.
Sonhar com eles em seguida é vida. Mas a errância
Ajuda, como o sono, e forte tornaram a penúria e a noite,
Até que herois tenham crescido em berço de bronze,
Corações, como autora, semelhantes em força aos celestes.
Trovejando, então, chegarão. Entretanto parece-me às vezes
Melhor dormir que está assim sem companheiros,
Esperar assim, e fazer algo e dizer.
Não sei e para que servem os poetas em tempo de indigência?
Mas eles são, dizes tu, como os santos sacerdotes do deus do vinho,
Que se deslocam de terra em terra em noite sagrada. (HEIDEGGER, 2004, p.140).

A poesia de Hölderlin ocupa um lugar fundamental no pensamento de Heidegger. Hölderlin, ao anunciar esse não mais dos deuses que se foram e o ainda não daqueles que estão por vir, revela a própria ausência do sagrado do mundo e ao mesmo tempo acena para o advento de sua manifestação. O sagrado para Heidegger permanece velado em seu vigor inesgotável. A poesia é o modo pelo qual se capta os traços dos deuses que ainda estão por vir. Os deuses são aqueles que resguardam as

manifestações do sagrado que ainda permanece oculto e que o poeta e o pensador percebem privilegiadamente.

2. Deus, ou os deuses e o sagrado

Segundo Heidegger o deus, ou os deuses que ainda estão por vir, nada tem de semelhante com o Deus da metafísica tradicional. Conforme se vê à tradição metafísica identifica Deus (um ente) com o ser. O ser, segundo Heidegger é mais originário que o sagrado e os deuses porque é a condição de possibilidade de ambos. Em uma das passagens mais conhecida da *Carta Sobre o Humanismo*, Heidegger nos diz; “Somente a partir da Verdade do Ser pode-se pensar a Essência do sagrado. Somente a partir da Essência do sagrado pode-se pensar a Essência da divindade. Somente na luz da Essência da divindade pode-se pensar e dizer o que a palavra “Deus” pretende significar”. (HEIDEGGER, 1979, p. 366).

Esta citação permite ver claramente em que medida a questão de Deus pode novamente se tornar um problema do pensamento depois da morte do Deus metafísica. Ao contrário do que muitos defendem, o pensamento de Heidegger não pode ser considerado sem Deus. Sua filosofia não pode ser considerada nem atéia e nem mesmo teísta, uma vez que a questão de Deus está subordinada à questão do ser e do sagrado e por isso não pode se identificada com nenhuma dessas duas posições. Sendo assim, pode-se dizer que o pensamento de Heidegger não pretende negar e nem muito menos afirmar a existência de Deus. Ao contrário, Heidegger pretende que o seu pensar esteja na condição de possibilidade de todo pensamento acerca de Deus, tanto de sua possível existência ou quanto de sua inexistência. Para Heidegger, “Se Deus vive ou permanece morto não se decide a partir da religiosidade do homem, nem muito menos mediante as aspirações teológicas da filosofia ou das ciências da natureza. Se Deus é Deus dá-se a partir da constelação do ser e no interior desta” (HEIDEGGER, 1990, p.31)

Embora a passagem acima aponte para a dificuldade de se conceituar de Deus e de se falar com clareza de uma possível dimensão religiosa nos escritos de Heidegger, posto que seu pensamento é considerado um pensamento sem Deus, ainda sim não se pode negar tal dimensão. O silêncio de Heidegger a respeito de Deus é a forma mais sublime de falar sobre o divino. Para Heidegger, só se pode falar de Deus e até mesmo da questão religiosa partindo primeiramente de uma reflexão sobre a questão do ser. O ser é essa condição de possibilidade do próprio Deus e até mesmo do próprio sagrado. A afirmação de Heidegger, em uma entrevista à revista *Der Spiegel*, “apenas um deus pode ainda salvar-nos”, (WOLFF, 1997, p. 33) permite afirmar

que a questão de Deus tornou-se uma questão relevante no pensamento tardio de Heidegger. Heidegger vai mesmo em busca desse deus, após analisar criticamente o Deus da tradição onto-teo-logia.

Pareceria que com a superação da metafísica o problema de Deus teria desaparecido. Mas não. Esse pensamento sem Deus abriu-se – esperançosamente – para o divino. Assinala Heidegger: “O pensamento sem Deus que abandona o Deus da filosofia, o Deus *causa sui*, talvez esteja mais perto do Deus divino.” Que significa isso? Afirmo, obviamente, o Deus da divindade. Além disso, entende que o pensamento sem Deus, isto é, o silêncio depois do abandono do Deus tradicional, aproxima-se do Deus divino. (JAMES, 1974, p.36).]

Essa passagem ajuda a compreender melhor porque para Heidegger o melhor modo de se falar do divino é por meio do silêncio. Silêncio que não pode ser compreendido como apenas ausência de sons e palavras. Silenciar é permanecer vigilante, a espera dos sinais de uma nova manifestação do divino. O silêncio é o único caminho pelo qual o homem pode escutar os acenos dos deuses que se foram e se colocar a espera do deus que ainda está vir. Esse deus que está por vir é a única esperança que ainda pode salvar o homem da indigência da noite do mundo no qual ele próprio está lançado.

Hölderlin é considerado por Heidegger aquele que melhor percebe a penúria de seu tempo ao expressar essa época de penúria, por meio da própria fuga dos deuses. Hölderlin é o poeta de nossa época, da época do máximo esquecimento do ser. Ao se ocupar com a mais inocente de todas as ocupações, a poesia³, experiência a própria ausência dos deuses que se foram. A época da ausência dos deuses é a época da total ausência de penúria, da total indigência do homem, na qual o homem nem sequer é capaz de perceber a falta de Deus como falta. O homem se apega somente ao ente e por isso permanece sem qualquer familiaridade com a verdade do ser. Em *Para que Poetas?* Heidegger nos diz que a época atual é indigente porque ela “já não se ressentir mais de sua indigência. Essa incapacidade, pela qual a indigência mesma da penúria cai no esquecimento, nos faz ver bem a indigência, em si mesma, desse tempo” (HEIDEGGER, 2002, p.307-368).

Essa indigência é a “noite do mundo”, que originalmente é o esquecimento daquilo que é fundamental, a verdade do ser. O homem ao esquecer a verdade do ser, nem sequer compreende que está disperso e abandonado pelos deuses, quer dizer, entregue a errância e a miséria. Segundo Heidegger, o poeta é capaz de perceber essa ausência de Deus, por isso ele renuncia nomeá-lo por respeito aos deuses

3 Para Heidegger a Poesia é compreendida enquanto (*Dichtung*), a mais inocente de todas as ocupações, já que ela não está ligada a esfera da utilidade. No entanto, poesia não significa a mera produção de poema. Ele diferencia Poesia escrita com “P” maiúsculo, de poesia escrita com “p” minúsculo. A poesia escrita com “p” minúsculo significa *poiesis*, isto é, produção, ato de fazer e produzir poemas.

que se foram. O poeta renuncia nomear Deus, ele apenas aguarda por uma nova manifestação do Sagrado.

Na conferência intitulada *A coisa (Das Ding)*, Heidegger, ao interrogar sobre o ser da coisa, chega a considerações explícitas sobre o sagrado. Quando o filósofo pergunta sobre que é uma coisa, ele não quer saber o que é a coisa nela mesma, mas sobre aquilo que possibilita a coisa ser coisa, ou seja, a coisidade (*Dingheit*) da coisa. A coisa é o lugar no qual o sagrado se reúne. Embora Heidegger alerte que com a dominação da técnica na época moderna “Todo distanciamento no tempo e todo afastamento no espaço estão encolhendo”, suprimindo assim a distância do homem relação às coisas, percebe-se, por meio dessa afirmação, que o homem ainda permanece longe das coisas, pois o desenvolvimento da técnica não possibilita que o homem permaneça próximo o suficiente junto às coisas para interrogá-la em sua coisidade. A anulação das distâncias trouxe consigo a anulação do que é próximo, da proximidade junto às coisas. Mas o que Heidegger compreende por proximidade?

Para Heidegger proximidade não significa ausência de distância. Só há proximidade onde há distância. Essa tensão entre proximidade e distância é que permite falar da tensão e reciprocidade que há entre homem e ser, ou seja, da comum-pertença entre homem e ser. O que torna possível, segundo Heidegger, essa comum-pertença é a própria *Ereignis*, esse acontecimento de apropriação e expropriação na qual o homem é lançado nas proximidades do ser.

Conclusão.

O poeta e o pensador habitam nas proximidades do ser. Ambos encontram-se no entre, que separa e ao mesmo tempo reúne deuses e mortais, céus e terra. Esse quatro elementos pertencem um ao outro numa unidade originária. A terra não é sem céu, e nem os homens podem *ser* sem os divinos. Em suma, pode-se falar que há uma autêntica co-respondência entre eles. Essa correspondência é que permite falar também da comum pertença entre homem e ser. Para Heidegger, a poesia de Hölderlin acena para o começo de outro início do pensar, no qual o pensamento será reenviado ao seu lugar mais originário, “aí onde de certa maneira sempre esteve e onde apesar disso nunca se edificou” (HEIDEGGER, 2005, p. 456). A poesia de Hölderlin é o dizer que remete aos acenos do ser. Ela diz o não dito do próprio ser. Assim sendo, ela tornou-se uma importante referência para o pensamento de Heidegger na sua indagação acerca da verdade do ser, pois justamente onde a linguagem não consegue mais chegar, a linguagem poética consegue ir adiante abrindo caminho para que a verdade do ser se desvele. Essa verdade nos possibilita experimentar o próprio sagrado numa época na qual ele permanece oculto.

Referências

- HEIDEGGER, M. *A questão da Técnica*. In: Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, M. *A palavra de Nietzsche Deus morreu*. In: *Caminhos de Floresta*.
- HEIDEGGER, M. *Approche de Hölderlin*. Paris. Gallimard. 1996
- HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1976 (*Os Pensadores*).
- HEIDEGGER, M. *Ensaios e conferências*. 2ªed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- HEIDEGGER, M. *La Svolta*. Genova. II Melangolo. 1990.
- HEIDEGGER, M. *Meditação*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, Vozes. 2010
- HEIDEGGER, M. *Que é a metafísica?* In: Conferência e Escritos Filosóficos. Paulo: Nova Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores.
- HEIDEGGER, M. O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1979. (Coleção “Os Pensadores”).
- HEIDEGGER, M. O tempo da imagem no mundo. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. (trad.) Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes. Parte I. 14ª ed. 2005
- HEIDEGGER, M. *Serenidade*, 1ª edição. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995. (Introdução, Tradução e Notas: Emmanuel Carneiro Leão). 2. ed.
- JAMES, L. Perotti. *Heidegger on the Divine*. Ohio University Press, 1974.
- ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Editora Piaget. 1997
- WOLFF, G.AUGSTEIN, R. “Heidegger e a Política. O caso de 1933”. Entrevista de Heidegger à revista alemã Der Spiegel. In: Tempo Brasileiro. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro, n. 50 (jul.-set). 1997

Recepção e reconfiguração dos conceitos agostinianos de liberdade e nascimento na obra de Hannah Arendt

Antonio Augusto Nogueira Matias ¹

Resumo: Este artigo tem como proposta tratar da reconfiguração que Arendt faz sobre a obra de Santo Agostinho no que diz respeito aos conceitos de liberdade e nascimento. Hannah Arendt partirá desses conceitos para elaborar um novo princípio político, capaz de refletir sobre a política como ação por excelência do homem no mundo, e ao mesmo tempo, se contrapor ao regime totalitário de Hitler, que suprimiu a liberdade e o espaço público do diálogo. A teoria política Arendtiana supera, de certa forma, os modelos de interpretação política dos séculos XVII e XVIII, que ela considera insatisfatórios para compreender o novo cenário sócio-político surgido nos meados do século XX. Mesmo tendo o pensamento de Arendt como fonte de interpretação dos conceitos agostinianos, é de fundamental importância ressaltar que o foco de estudo desse texto é a concepção agostiniana de nascimento e de liberdade que possibilitou a Hannah Arendt realizar uma nova leitura política para o século XX.

Palavras Chaves: Natalidade, liberdade, política, totalitarismo

Introdução:

A filosofia de Agostinho (354-430) foi uma fonte inspiradora do pensamento de Hannah Arendt. Tal inspiração se faz notar desde a tese de Doutorado de Arendt “O Conceito de Amor em Santo Agostinho”, publicada em 1929, até seus escritos mais recentes como o livro “A vida do Espírito”, seu último trabalho, publicado em 1971. Correia observa que o livro “A Condição Humana” tem como um dos personagens principais Santo Agostinho (CORREIA, 2008, p.17). Na conclusão do livro “A Origem do Totalitarismo”, Arendt cita Agostinho: “*Inicium ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo” (ARENDR, 1989, p. 531). Segundo Arendt, esse começo tem o mesmo sentido de liberdade e é motivo de esperança após uma longa reflexão sobre o preconceito, o terror e a morte. As citações de Agostinho se multiplicam em outras obras

1 Doutorando em Teologia pela FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia), na área de Tendências Éticas Atuais. E-mail: augustomatoas@ig.com.br.

relevantes de Arendt sempre que ela trata de temas como a natalidade, a liberdade e a política.

O conceito de natalidade, utilizado por Arendt em diferentes textos, revela a recepção do conceito agostiniano de nascimento. Arendt retorna à Filosofia cristã de Santo Agostinho com o objetivo de repensar o contexto político no qual ela está inserida, marcado pelo totalitarismo² político liderado por Hitler na Alemanha, regime que cerceou a liberdade, impondo uma política de morte. Como observa Nádia Souki,

é a partir de um movimento que abafa a ação em sua origem e torna os homens supérfluos que é necessário repensar o político precisamente como um antídoto a uma dominação que, rompendo as referências tradicionais (esquerda-direita, capitalismo-socialismo) impõe um novo critério: a liberdade. A questão do totalitarismo é o pano de fundo do pensamento político de Hannah Arendt. De uma certa maneira, o totalitarismo marca tudo e da relevo ao político arendtiano. (SOUKI, 1998, p.66).

1- Conceito de Natalidade

Para compreender o conceito de natalidade construído por Arendt é preciso, antes de tudo, recorrer à distinção de Agostinho entre criação e o nascimento do homem.³ Interpretando a criação de Deus no livro do Gênesis, Agostinho conclui que criação é obra de Deus e o homem faz parte dessa obra, como explica o trecho abaixo:

Não é custoso compreender haver sido muito melhor o que se fez, quer dizer, multiplicar apenas a partir de um homem o gênero humano, que havê-lo iniciado por muitos. Ao criar os animais, solitário e solívragos uns em certo sentido, isto é amigos da solidão, como as águias, os milhanos, os leões, os lobos, etc., gregários outros, que preferem viver em clãs e em rebanhos, como as pombas, os estorninhos, os cervos, os gamos e assim por diante, não os fez propagar-se de um só de cada espécie, mas ordenou existissem muitos ao mesmo tempo. Quanto ao homem chamado, por criação, natural, a ocupar lugar entre os anjos e os irracionais, Deus criou apenas um. (AGOSTINHO, 2008, p. 88)

O nascimento é obra do homem. Com o nascimento deu-se a multiplicação dos homens. “Deus criou no tempo o primeiro homem temporal anterior a quem

2 Para Laure Adler, totalitarismo, por essência, difere da tirania e da ditadura. Rompe a tradição, a justiça, a moral, o senso comum (ADLER, 2007, p.355)

3 Segundo OLIVEIRA, essa questão da criação do primeiro homem e a criação da sua descendência era um problema para Agostinho. “Para nosso melhor esclarecimento da questão, é preciso distinguir entre a origem das almas de Adão e Eva e a origem da alma de seus descendentes. As de Adão e Eva foram, sem dúvidas, criadas diretamente por Deus, como as Sagradas Escrituras dizem expressamente (Gn, 2,7). Agostinho defende isso com rigor e repele qualquer outro modo de aparição da primeira alma.” (OLIVEIRA, 1985, p 289).

não existiu nenhum, e desse homem multiplicou o gênero humano⁴”. (AGOSTINHO: 2008:74). Por meio do nascimento surgem também duas cidades⁵:

“Quando ambas as cidades empreenderam seu curso evolutivo, por nascimento e mortes sucessivas, primeiro nasceu o cidadão deste mundo e depois o peregrino do século, pertencente à cidade de Deus.” (AGOSTINHO, 2008, p.174).

As duas cidades de que trata Agostinho são fundadas pelos homens a partir de dois amores. O amor próprio levado ao desprezo a Deus, a cidade terrena; o amor a Deus levado ao desprezo de si próprio, a cidade celestial. A primeira cidade criada foi a Cidade dos homens. Ela surge do rompimento do homem com Deus. Só depois é criada a Cidade de Deus, como resposta à cidade terrena, formada pelos homens que amam a Deus. As duas cidades, construções especificamente humanas, são construídas num processo evolutivo de nascimento e morte (AGOSTINHO, 2008, p.174).

Os primeiros homens, Caim e Abel, nascidos de Adão, representam as duas cidades. Eles, também, representam a pluralidade humana. Abel, pastor de ovelhas, é sinal da Cidade de Deus e Caim, agricultor, é sinal da cidade dos Homens. (Op. cit. p.174). Caim matou Abel por inveja porque Deus agradou-se mais das oferendas de Abel. É com o assassinato de Abel que se dá o afastamento do homem de Deus e o surgimento da Cidade dos homens. Só depois, com o nascimento de Set, terceiro filho de Adão que significa ressurreição, surge a cidade de Deus. Após a instituição dessas duas cidades, a cada descendência, narra o livro do Gênese, há uma adesão a uma das cidades.

Como Adão era o pai dessas duas classes de homens, a saber, daquele cuja série compõe a cidade terrena e a do outro, cuja descendência integra a Cidade celeste, ao morrer Abel e em sua morte encarecer grande mistério, ficaram constituídos dois pais de cada ramo. Caim e Set. Na descendência destes, que precisava ser mencionadas foram-se na linhagem humana descobrindo indícios mais evidentes de ambas as cidades (AGOSTINHO, 2008, p.198).

Arendt, tratando a respeito da diferença agostiniana entre criação e nascimento, fala da origem de dois mundos, o mundo criado por Deus e o mundo a ser construído pelo homem, como podemos constatar na citação que segue:

Chama-se “mundo”, com efeito, não apenas a esta criação de Deus, o céu e a terra (...) mas também todos os habitantes do mundo são chamados “mundo. O mundo, portanto são aqueles que amam o mundo (*dilectores mundi*). O conceito de mundo é duplo: por um lado, o mundo é criação de

4 Segundo Agostinho, “o gênero humano origina-se de um só homem, o primeiro que Deus criou, segundo o testemunho da Santa Escritura, que goza de maravilhosa autoridade.” (AGOSTINHO, 2008, p72)

5 “Consideremos que no primeiro homem, o primeiro criado, tiveram origem duas cidades, não à luz da evidência, é certo, mas, pelo menos, segundo presciência de Deus, duas sociedades e duas espécies de cidade (AGOSTINHO, 2008, p.74).

Deus – o céu e a terra – dada antecipadamente a toda a *dilectio mundi*, por outro lado, ele é o mundo humano a construir através do facto de o habitar e de o amar (diligere)” (ARENDR, 1997. p79)

O mundo criado por Deus é um mundo terminado e o homem é o ápice da criação e o mundo criado pelos homens é inacabado, um mundo que evolui e se renova constantemente a cada novo nascimento. Todo nascimento é um novo começo, como podemos perceber na afirmação de Arendt “O novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é de agir.” (ARENDR, 1991, p.17). Para Arendt, a capacidade de iniciar algo e de agir são expressões da liberdade e da política.

Da ideia de nascimento como início de algo novo, Arendt formulará o conceito de natalidade. No pensamento de Arendt, nascimento e natalidade são termos distintos.⁶ E muito nos ajuda a entender essa distinção, quando compreendemos a diferença que Arendt estabelece entre o mundo criado por Deus como sendo a terra - “earth” - e o mundo criado pelos homens como sendo mundo -“world” -. (ARENDR, 2005, p.157). Assim, o nascimento é um novo começo para o mundo natural - “earth” -, e a natalidade é o novo começo para o mundo político e social - “world”. Enquanto o nascimento é o fato de nascer que inaugura uma nova vida no mundo natural -“earth”- e é a possibilidade de criar algo novo, a natalidade é o início de algo novo no mundo político - “world” - através da ação do homem no espaço público.

O conceito de liberdade além de significar o novo começo, significa também a capacidade de ação. No Texto o “Que é liberdade?” (ARENDR, 2003), Arendt identifica liberdade e ação. Os homens e mulheres tornam-se livres ao exercitarem a ação e decidirem em conjunto seu futuro comum. “Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são a mesma coisa” (ARENDR, 2003, p.199). Já no livro “A condição humana” (ARENDR, 1991), Arendt afirma que a ação tem raiz no nascimento, identifica-a com a política e destaca a ação como condição humana por excelência da natalidade.⁷

6 Segundo Correia: “a natalidade não é idêntica ao nascimento, que consiste na condição inaugural fundamental da natalidade. Enquanto o nascimento é um acontecimento, um evento por meio do qual somos recebidos na terra em condições em geral adequadas ao nosso crescimento enquanto membros da espécie, a natalidade é uma possibilidade sempre presente de atualizarmos, por meio da ação, a singularidade da qual o nascimento de cada indivíduo é uma promessa; a possibilidade de assumirmos a responsabilidade por termos nascido e de nascermos, assim também, para o mundo; de que sejamos acolhidos no mundo por meio da revelação de quem somos mediante palavras e atos; de que nasçamos sempre de novo e nos afirmemos natais, não mortais; a possibilidade, enfim, de que nos tornemos mundanos, amantes do mundo.” (CORREIA, 2010, p.813)

7 Segundo Correia, para Hannah Arendt, “há um vínculo estreito entre natalidade, novidade, espontaneidade, ação e liberdade” (CORREIA, 2008, p.30).

O labor e o trabalho, bem como a ação têm também suas raízes na natalidade, na medida em que sua tarefa é produzir e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que vêm a este mundo na qualidade de estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta. Não obstante, das três atividades, a ação é a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade (...) Além disso, como a ação é a atividade política por excelência a natalidade, e não a mortalidade pode constituir a categoria central do pensamento político. (ARENDRT,1991,p.17)

Para Correia antes de afirmarmos que a ação é a atividade política, faz-se necessário explicar o que Arendt entende por ação. Segundo este autor, “a capacidade de iniciar algo novo que atesta que ser humano e ser livre são a mesma coisa, não comporta integralmente, entretanto, o significado político da ação” (CORREIA, 2008, p. 31). Ainda segundo Correia, para explicar a ação como política, Arendt recorre a dois significados da palavra ação.

“Hannah Arendt lembra que o grego – assim como o latim (agere/grere) – possui duas palavras completamente diferentes para a ação: *archein/prattein*. *Archein* significa começar, liderar e governar, enquanto que *prattein* significa atravessar, realizar e acabar. Desse modo, é como se a ação se dividisse em duas partes, ‘o começo, feito por uma só pessoa e a realização, a qual muitos se associam *conduzindo e acabando*, levando até o fim o empreendimento’. Aquele que inicia só é capaz de realizar o que propõe com o auxílio de seus pares. De modo análogo, a liberdade da vontade não se converte em liberdade política sem o agir em conjunto” (CORREIA, 2008, p.31).

Segundo Correia, para a ação ser política, não basta compreendê-la a partir dos dois significados da ação, é necessário também compreendê-la situada no espaço público⁸: “Em última instância, estes dois significados da palavra ação acabam por explicar que a problemática relação entre o caráter natural do nascimento e o caráter político da ação, não se efetiva sem a mediação da interação em um espaço público” (CORREIA, 2008, p.31).

Como podemos notar, a concepção agostiniana de nascimento é um dos pressupostos fundamentais para Arendt na elaboração dos conceitos de liberdade e de política. Pelo nascimento cada homem pode iniciar algo novo que tem o mesmo sentido de liberdade. E pela liberdade, o homem tem o poder de ação entre seus pares num espaço público. Essa ação no espaço público, por sua vez, tem o mesmo significado de política. Mas, o conceito de liberdade identificado por Arendt relacionado à natalidade não está explícito nos escritos de Agostinho. Trata-se de uma interpretação arendtiana da explicação agostiniana da criação do homem

8 Para Arendt, “O espaço público só se torna político quando os homens conseguem passar suas idéias às gerações futuras” (ARENDRT, 2005, p.123)

como podemos perceber claramente no trecho que segue:

Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascidos, os homens tornam-se iniciativas, são impelidos a agir (*initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*) (portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém, existia), diz Agostinho em sua filosofia política. Trata-se de um início que difere do início do mundo; não é o início de alguma coisa, mas de alguém que é, ele próprio iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio preceito de início; e isto, naturalmente é apenas outra maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes que o homem. (Arendt, 1991, p.190)

2- Duas concepções de liberdade no pensamento de Agostinho.

O conceito explícito de liberdade no pensamento de Agostinho⁹ está relacionado à noção de liberdade interior ou livre-arbítrio, tema tratado de forma pormenorizada no livros “O livre-arbítrio” (AGOSTINHO, 1985) e “A Graça (II)” (AGOSTINHO, 1999). Entretanto, Arendt encontrou em Agostinho um segundo conceito de liberdade que está relacionado ao nascimento e ao poder de iniciar algo novo.

Segundo Wagner, Arendt identificará no pensamento de Agostinho duas noções de liberdade, a idéia de liberdade interior¹⁰ – livre- arbítrio e liberdade como novo começo que ocorre com o nascimento¹¹ (WAGNER, 2006, p.79). Frente a essas duas concepções, Arendt fará opção pela segunda e encontrará nela um pressuposto importante da sua teoria política.

A crítica feita por Arendt à liberdade como livre-arbítrio se dá pelo fato da liberdade ficar restrita ao plano da vontade¹² humana e de certa forma ter

9 Apenas com a Filosofia Patrística, especificamente com Santo Agostinho, que pela primeira vez a liberdade será tratada como tema filosófico. Segundo Arendt, dos pré-socráticos até Plotino não há preocupação com a liberdade. A liberdade surge como problema com a experiência da conversão religiosa. (Arendt, 2003, p.191)

10 Segundo Wagner, Arendt não rejeita a ideia de liberdade interior quando tratada apenas no campo da religião cristã. Ela não nega as experiências cristãs que deram origem à ideia de liberdade interior; o que é relevante, para ela, nesse caso é que a noção de liberdade surgida das experiências religiosas acabou transferida para o âmbito da teoria política. A liberdade como fenômeno político, é oposta à ideia de liberdade interior, pois esta, na medida em que não se dá a conhecer no mundo das idéias é irrelevante do ponto de vista político. (Wagner, 2006, p.38).

11 Para Wagner: “Por uma feliz incoerência foi na própria obra de Agostinho que Arendt encontrou um segundo conceito de liberdade (...). Assim, nota Arendt, se não fosse a incoerência agostiniana não seria possível encontrar na tradição do pensamento quaisquer referências à liberdade relacionada à política. Em *De Civitate Dei* – o “único tratado político” de Agostinho -, a liberdade aparece pela primeira vez na história das ideias, “não como uma disposição interior, mas como um caráter da existência do mundo”

12 A vontade é um tema também tratado por Arendt. Ela desenvolverá toda uma reflexão sobre a vontade - liberdade interior- no livro “A Vida do Espírito” (ARENDR, 2009). Arendt considerará a vontade como uma faculdade do espírito (mente) ao lado do pensar e do julgar. (ARENDR, 2009)

influenciado na esfera política. No texto “O que é liberdade?”, Arendt levanta três implicações negativas da concepção de liberdade relacionada à vontade e à liberdade interior. Primeiro, a liberdade segundo a tradição antiga não surge da esfera do pensamento, mas da ação do homem, por isso foi uma distorção transpor a liberdade do seu campo original, o âmbito político, para um domínio interno, a vontade (ARENDR, 2003, p.191). Segundo, o problema da liberdade na filosofia de Agostinho, “foi precedido da tentativa consciente de divorciar da política a noção de liberdade, de chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre (ARENDR, 2003, p.193). Essa visão influenciou toda a idade moderna que separou liberdade de política (ARENDR, 2003, p.197). Por último a identificação de liberdade como soberania¹³. (ARENDR, 2003, p.212). Escreve Arendt:

Devido ao desvio filosófico da ação para a força de vontade, da liberdade como um estado de ser manifesto na ação para o *liberum arbitrium*, o ideal de liberdade deixou de ser virtuosismo, no sentido que mencionamos anteriormente, tornando-se a soberania, o ideal de um livre-arbítrio, independentemente dos outros e eventualmente prevalecendo sobre os outros (ARENDR, 2003, p.211).

A liberdade arendtiana se contrapõe à ideia de soberania, uma vez que esta tem um fim explícito em sua conceituação, qual seja, a decisão em última instância:¹⁴

Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta a vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a “vontade geral” de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar. (Op.cit. p.213).

Rejeitando a concepção de liberdade interior que teve ascendência nos escritores políticos do século XVII e XVIII (ARENDR, 2003, p.211), Arendt buscará na concepção de natalidade um ponto de partida para a liberdade e a política. Mas

13 O conceito de soberania pode ser definido, de modo breve e sintético enquanto poder de decidir em última instância. No Estado Absoluto, o rei era o soberano absoluto, detinha o poder de decisão, nada o limitava. Daí a famosa e conhecida frase de Luis XIV “Létat c’est moi”. Após a Revolução Francesa (1789) a SOBERANIA “real” é substituída pela soberania popular (“todo poder emana do povo e em seu nome será exercido”). Uma nova arquitetura política é erigida, o povo elege seus representantes, tanto para o Poder Executivo, como para o Poder legislativo, e eles é que serão os responsáveis pelo efetivo exercício do poder de decisão, em última instância a soberania trocou de mãos, do rei passou para o povo, todavia, efetivamente, continua a ser exercida por poucos. (BITTAR, 2004, p.283)

14 Para Arendt a “identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana – quando se percebe que os homens, façam o que fizerem, jamais serão soberanos -, ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é da soberania, de todos os demais. (ARENDR, 2003, p. 212)

há interpretações diferentes de seus comentadores a respeito do fundamento da teoria política arendtiana.

3- Relação entre Natalidade e Liberdade

Com relação à fundamentação da teoria política arendtiana, Wagner parece divergir da concepção de liberdade relacionada à natalidade como princípio, afirmando que a concepção arendtiana de política “encontra-se assentada na experiência greco-romana que encontrou lugar na Antiguidade” (WAGNER, 2006, p.33). Mas Wagner afirma que ao retornar à experiência grega, “Arendt não tem a intenção de trazer a *polis* para os dias de hoje, mas sim, a de resgatar a liberdade como a razão de ser da política (WAGNER, 2006, p.35).

Também Lafer relaciona o conceito arendtiano de liberdade à *polis* grega. Liberdade, para Hannah Arendt, é a liberdade antiga, relacionada com a *polis* grega. Significa liberdade para participar democraticamente, do espaço público da palavra e da ação. Liberdade, nesta acepção, e a política surgem do diálogo no plural, que aparece quando existe espaço público que permite a palavra viva e a ação vivida, numa unidade criativa e criadora (LAFER, 2003, p.31).

De fato, tanto a compreensão de Wagner quanto a afirmação de Lafer de que a política no pensamento arendtiano tem como fundamento a experiência greco-romana é uma questão a ser observada, pois sempre que Arendt trata da definição de política ela tem como referência a experiência grega.

A *polis* grega foi outrora precisamente a “forma de governo” que proporcionou aos homens um espaço para aparecimento onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade pudesse aparecer (...). Se entendermos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade ou *raison d’être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer. (Arendt, 2003, p.201)

Essa constante volta à experiência greco-romana rendeu à Arendt a crítica de que ela caminha na contramão dos acontecimentos. “Não estaria lutando contra os próprios fatos, tendo sido esse, inclusive, o motivo pelo qual o seu pensamento foi apontado por alguns como um exercício de nostalgia?” (WAGNER, 2006, p.33). Mas, para Arendt, porém, as palavras, tal como aprendeu com Heidegger, guardam os segredos do passado, de modo que

usar a palavra político no sentido da *polis* grega não é arbitrário nem artificial (...). De fato, é difícil e mesmo enganoso falar sobre política e seus princípios sem recorrer em alguma medida às experiências da antiguidade grega e romana (WAGNER, 2006, p.33).

As questões levantadas por Eugênia Sales Wagner e Celso Lafer contrastam com as afirmações de outros comentadores de Arendt. Para Vatter a “natalidade é a condição humana da liberdade” (VATTER, 2006, p.156) e o fundamento da política. Segundo o autor, “a natalidade é a categoria central do pensamento político de Arendt” (VATTER, 2006, p.156). Ele também afirma que o conceito de natalidade arendtiano tem sua gênese a partir da interpretação do totalitarismo e opõe-se à política de morte do regime totalitário:

Fazendo conjecturas sobre a Genesis do conceito de natalidade de Arendt está correto dizer que ela começou a fazer uso do conceito de natalidade somente depois de ter formulado as linhas fundamentais da sua interpretação sobre totalitarismo, isso, então, pode indicar que através do conceito de natalidade, Arendt não quis unicamente formular o contra-totalitarismo político, mas pode mostrar que há uma política de vida em oposição ao totalitarismo que é uma política de morte. (Op. Cit. pp.143-144)

Bignotto, ao tratar do tema da liberdade no pensamento de Arendt, que tem o mesmo significado de política, indica que em várias passagens da sua obra Arendt afirma que a liberdade está vinculada ao nascimento:

“Desde seus primeiros textos, passando pelos comentários sobre o fenômeno revolucionário até a sua última obra, A vida do Espírito, ela sempre insistiu sobre o fato de que a capacidade de começar é o dom mais extraordinário que recebemos e esse dom é, segundo ela, idêntico à liberdade: o milagre da liberdade reside no poder de começar, que por seu turno reside no fato de cada homem, tendo em vista que pelo nascimento vem a um mundo que já existia antes e vai continuar depois de sua morte, é ele mesmo um novo começo. (BIGNOTTO, 2003, p. 117).

Também Souki, ao tratar do tema liberdade, afirma que Arendt invoca

“a autoridade de Santo Agostinho para sustentar sua teoria, pois também em Agostinho, o homem é livre porque é começo. No nascimento de cada homem, esse começo é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova, que continuará a existir e depois da morte de cada indivíduo. Por que é começo o homem pode começar; ser homem e ser livre é a mesma coisa” (SOUKI, 1998, p.41)

Correia levanta uma outra questão a respeito da relação entre política e natalidade. Para ele, a natalidade é um fenômeno “pré-político por excelência” (CORREIA, 2008, p.31). Segundo Correia, a natalidade

anuncia a novidade que é a aparição de cada criança no mundo e indica que este recém-chegado porta em si a espontaneidade, mas não faz dele naturalmente um ser político. Desse modo, quando realça o significado da natalidade para a política, Arendt o faz sempre a considerando como mais remota pré-condição da política, que jamais deixa, entretanto, de ser um fenômeno pré-político. (CORREIA, 2008, p.31)

Para Correia, o nascimento ou natalidade, no pensamento de Arendt é pré-condição do agir. O que move a ação do homem é amor que homem sente pelo mundo - o “amor mundi”. O nascimento, afirma Correia, “instaura a possibilidade de agir, mas, apenas o amor ao mundo pode tornar a ação uma efetividade. A ação decorre do amor mundi ainda que sempre suponha a espontaneidade que a natalidade inaugura” (Op. cit. p 31).

A partir do que foi dito sobre a razão de ser do pensamento político de Arendt, podemos perceber que Arendt sofreu influencia tanto da experiência política greco-romana quanto do conceito de natalidade agostiniano na definição de liberdade e na elaboração da sua teoria política.¹⁵

4- A liberdade como novo começo - antídoto ao totalitarismo.

Para Arendt, o totalitarismo, tanto de direita, como no caso da Alemanha de Hitler, quanto de esquerda, como no caso de Stalin, são sinais de privação da liberdade individual e coletiva, como também da extinção do espaço público necessário para a discussão política. Segundo Lafer, para o fenômeno do totalitarismo “a tradição ocidental não tinha categorias nem respostas, pois o totalitarismo apareceu tanto como um desdobramento da utopia capitalista quanto da utopia socialista, conforme nos mostram as suas vertentes nazista e stalinista.” (LAFER, 2003, p.25). Souki, ao tratar do totalitarismo, refere-se a esse regime político como novidade. Para ela “o totalitarismo é um fenômeno sem precedentes, e nenhuma evolução histórica, perfeitamente articulada, pode dar conta plenamente de suas origens” (SOUKI, 1998, p.47). Os indivíduos, na “fábrica de morte dos campos de concentração” experimentam primeiro a “total eliminação da própria espontaneidade, isto é, da mais geral e elementar manifestação da liberdade humana” (ARENDR, 2003, p.133), para depois serem materialmente negados, tendo suas vidas tiradas.

“Do ponto de vista dos indivíduos, o regime totalitário desmantela não apenas os espaços públicos nos quais podem se manifestar politicamente, mas também os espaços próprios à vida privada.”
(BIGNOTTO, 2003, pp. 113-114)

Fazendo uma análise do totalitarismo, Arendt afirma ser uma criação política diferente do poder autoritário. Houve momentos na história em

15 Segundo Arendt, a liberdade enquanto conceito não foi alvo de discussão da Filosofia grega. A liberdade estava ligada ao agir do homem livre na polis. “A liberdade, portanto, a própria idéia central da política como a entendiam os gregos, era uma idéia que quase por definição, não poderia ter acesso ao quadro da Filosofia grega” (ARENDR, 2003.p.205). A liberdade, para a tradição grega era fruto da ação dos homens em grupo. Estes só eram livres no grupo, na ação, no diálogo, nas decisões que tomavam coletivamente. “Tanto na antiguidade grega quanto na romana, a liberdade era um conceito exclusivamente político” (Op.cit. p.205). Apenas com a Filosofia Patrística, especificamente com Santo Agostinho, que pela primeira vez a liberdade será tratada como tema filosófico. Segundo Arendt, dos pré-socráticos até Plotino não há preocupação com a liberdade. A liberdade surge como problema com a experiência da conversão religiosa. (ARENDR, 2003, p.191). A partir da experiência cristã, o conceito de liberdade deixou de ser considerado somente no âmbito da ação política e passou a ser referida à esfera restrita da intimidade: a “faculdade da vontade”.

que ocorreu abuso de poder e da autoridade, mas nada que se assemelhe ao totalitarismo:

A razão concreta é que não há hierarquia sem autoridade: e, a despeito dos muitos erros de interpretação cometidos em relação à “personalidade autoritária, o princípio da autoridade, é para todos os efeitos, diametralmente oposto ao princípio de domínio totalitário. O seu caráter primígeno já aparece na história romana: ali a autoridade, sob qualquer forma, visa restringir ou limitar a liberdade, mas nunca aboli-la. O domínio autoritário, porém visa à abolição da liberdade e até mesmo à eliminação de toda espontaneidade humana e não a simples restrição, por mais tirânica que seja, da liberdade. (ARENDR, 1989, p.455)

E para se contrapor ao totalitarismo é necessário um novo princípio político.

O anti-semitismo, o imperialismo, e o totalitarismo, assinalando uma progressiva acentuação da brutalidade, demonstraram que a dignidade humana carece de uma nova garantia em nossos tempos. Para Hannah Arendt, apenas com um novo princípio político podemos conceber a salvaguarda de uma tal dignidade. (CORREIA, 2007, p.28)

Segundo Vatter, Arendt identifica na natalidade, ou seja, na capacidade do homem começar algo novo - que ela, também, traduz como liberdade -, o princípio político capaz de opor-se ao totalitarismo. No artigo “Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt”, Vatter propõe que o discurso arendtiano sobre a natalidade deve ser visto como parte de um discurso de biopolítica. Segundo ele, “o pensamento político de Arendt é uma espécie de biopolítica que contrasta com o totalitarismo em seu próprio terreno, isto é, identificando os aspectos da vida que opõem resistência ao projeto de domínio absoluto sobre a vida.” (VATER, 2006). Enquanto o regime totalitário de tirania aniquila a liberdade e o espaço público, a política de vida, que surge a cada novo nascimento, revigora a capacidade da liberdade de iniciar algo novo. No último parágrafo do livro *Origens do Totalitarismo*, Arendt, motivada pela esperança, reafirma o novo começo que surge do nascimento:

Mas permanece também, é verdade, que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse novo começo é a promessa, a única “mensagem” que o fim pode produzir. O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset homo ceatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse Agostinho. Cada nascimento garante esse começo; ele é na verdade, cada um de nós. (ARENDR, 1989, p.531).

Conclusão:

Apesar da discussão inovadora de Hannah Arendt acerca da liberdade como ação e novo começo, é difícil desconsiderar a concepção cristã de liberdade como atributo do livre-arbítrio da vontade. Segundo Arendt, não há como conciliar essas duas concepções. Ao contrário, elas são excludentes. Paradoxalmente, Arendt

buscou em Santo Agostinho - que foi o primeiro filósofo a tratar da liberdade como vontade – o conceito de liberdade que tem o mesmo significado de ação e novo começo. Entretanto, para Arendt, a liberdade como ação não será efetivada se não houver espaço político para que ela se desenvolva. O totalitarismo do século XX negou o espaço político, por isso aqueles que estavam submetidos ao regime totalitário não puderam agir livremente. Nesse sentido, seguindo a lógica da teoria política arendtiana, não podemos dizer que os homens e mulheres submetidos ao poder de Hitler e de Stalin tinham algum tipo de liberdade. E não é possível, também, afirmar que o regime totalitário é político, uma vez que esse regime cerceia a ação política como forma fundamental de liberdade.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos, SJ, e A. Ambrósio de Pina, SJ (Coleção os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 2000.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: Contra os pagãos*. Parte I. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Editora Vozes: 2009.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: Contra os pagãos*. Parte II. Tradução de Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Editora Universitária. São Francisco. 2008. 2º volume. Coleção pensamento humano

AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO, Santo. *Contra os Acadêmicos*. Tradução de Augustinho Belomonte. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO, Santo. *A Graça (II)*. Tradução de Augustinho Belomonte. São Paulo: Paulus, 1999.

ADLER, Laure. *Nos Passos de Hannah Arendt*. Tradução de Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Tradução de Pedro Jorgenses Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Tradução de César Augusto de Almeida. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2009.

ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Tradução de José Volkman. São Paulo:

Perspectiva, 2006.

ARENDT, Hannah. *Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense (1991)

ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando DídimoVieira. Brasília: UNB; São Paulo: Ática, 1988.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do mal*. Tradução de Sônia Orieta Heinrich. São Paulo: Diagrama e texto, 1983

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de M. W. B. de Almeida. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

ARENDT, Hannah. *O conceito de Amor em Santo Agostinho*. Tradução de Alberto Pereira. Diniz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume –Dumará, 1994.

ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958. A

ARENDT, Hannah. *The Life of the mind*. Chicago: Harcourt Brace Janovich, Inc. 1978. Universitária, 1991.

ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005.

BIGNOTTO, Newton. Totalitarismo e Liberdade no Pensamento de Hannah Arendt, in *Hannah Arendt, Diálogos, reflexões memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

BITTAR, Eduardo C.B. *Curso de Filosofia do Direito*. São Paulo Atlas, 2003.

CORREIA, Adriano. *Transpondo Abismos - Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007

CORREIA, Adriano & NASCIMENTO, Mariângela. *Hannah Arendt: Entre o passado e o futuro*. Juiz de Fora:UFJF. 2008.

DAMACENA, Andréa e ARNAUD, Edy. (2001), “Violência no Brasil: Representação de um Mosaico”. *Cadernos CERIS*, 1, 1: 8-31.

EDUARDO, Jardim de Moraes / BIGNOTTO, Newton. *Hannah Arendt, Diálogos, reflexões memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt – Pensamento, Persuasão e Poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

HOBBS, T. “Le Citoyen os les fondements de La Politique”. Tradução Francesa de Samuel Sorbière. Paris, GF-Flammarion, 1982.

OLIVEIRA, Nair de Assis. Notas complementares. In: AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Trad. De Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

REALE, Giovanni/ ANTISERI, Dario. História da Filosofia: Filosofia pagã antiga. V.1 São Paulo: Paulus, 2003.

REALE, Giovanni/ ANTISERI, Dario. História da Filosofia: Patrística e Escolástica. V.2. São Paulo: Paulus, 2003.

REALE, Giovanni/ ANTISERI, Dario. História da Filosofia: de Espinoza a ant. V.IV São Paulo: Paulus, 2003.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: ética & política*. São Paulo: Ateliê, 2006.

VATTER, Miguel. *Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt*, in Revista de Ciência Política .Volume 26. Nº 22. ano 2006.

A Religião Filosófica de Friedrich Schleiermacher e seu desenvolvimento Teológico

Raphaelson Steven Zilse¹

Resumo: Este artigo tem o intento de compreender o desenvolvimento, em Friedrich Schleiermacher, não apenas de uma análise filosófica da religião, mas, a partir de um olhar que abrange sua primeira obra filosófica e a última teológica, uma religião filosoficamente desenvolvida. Para isto, a princípio, ocorrerá uma análise de seu exame filosófico da religião, cujo intento é compreender o que vem a ser a essência religiosa do ser humano, desenvolvido na obra, “Sobre a Religião”, com um foco maior, todavia, no segundo discurso, que expõe a metodologia utilizada e o conteúdo, propriamente dito, da essência religiosa, que é definida como intuição e sentimento do Universo. Como ponto intermediário, entre o estudo do “Sobre a Religião” e o desenvolvimento teológico posterior, haverá a análise donde Schleiermacher derivou as bases para sua estrutura epistemológica e ontológica a partir de dois pontos essenciais: o “chão transcendental”, que servirá como objeto da intuição (o que, posteriormente, Schleiermacher vai modificar) e agente causativo do sentimento, e o nível mais elevado de consciência humana, que será desenvolvido como o “sentimento de absoluta dependência”. Todavia, como dito acima, Schleiermacher não permanece na análise filosófica da religião, mas, levando as bases e as consequências desta análise para dentro do cristianismo, re-estrutura as doutrinas essenciais desta religião, na obra *Fé Cristã*, com explícita exposição de seu ponto de partida na Introdução desta obra como sendo a “consciência de dependência absoluta”, que, por ele, é definida como estar em um relacionamento com Deus, ou, conceitualmente, também conhecido como piedade.

Palavras-chave: Schleiermacher. Filosofia da Religião. Teologia. Epistemologia religiosa. Ontologia religiosa.

Introdução

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), teólogo, filósofo, filólogo e pastor, nasceu em Breslau, Prússia (hoje Wrocław, Polônia), numa época dominada pelo desenvolvimento moderno do conhecimento, a “Era da Razão”, segundo Kant, definida pela luta em prol da única verdadeira obrigação, o *sapere aude*, o ousar

¹ Especialista em Filosofia Contemporânea, Mestrando em Teologia pelas Faculdades EST (São Leopoldo, RS-BR), bolsista CNPq: raphaelson.zilse@gmail.com.

saber, segundo o mesmo pensador (KANT, 2014). Schleiermacher, vivendo sua vida acadêmica em meio às publicações iluminadas de Kant (Crítica da Razão Pura [1781], e as outras até 1804) e movimentos políticos revolucionários, sobretudo a Revolução Francesa, em 1789 (quando Schleiermacher tinha seus 21 anos de idade), foi indubitavelmente formado pela consciência crítica do conhecimento que influenciaria, em última análise, tanto seu fazer teológico quanto sua própria crítica à racionalização iluminista.

Estas bases modernas podem ser vistas em Schleiermacher, também em outros momentos como crítica, mas, positivamente, sobretudo, no desenvolvimento de sua estrutura epistêmico-ontológica, a Dialética, que servirá de molde (fundamento, estrutura e limites) para o desenvolvimento posterior tanto de sua Filosofia da Religião e sua Teoria Hermenêutica, quanto de sua Teologia e redefinição da Dogmática. Para ele, como desenvolvido em sua Dialética, conhecimento é a relação entre as funções orgânica (receptora da experiência e elaboradora da imagem, *Bild*) e formal (sintetizadora da experiência em conceito, *Begriff*) (BOWIE, in: SCHLEIERMACHER, 1998, p. xvi), tendo por centro da relação a intuição (*Anschauung*), fazendo com que “começar no meio [seja] inevitável” (BOWIE, in: SCHLEIERMACHER, 1998, p. xxvi). Todavia, a intuição também é influenciada pelo sentimento (*Gefühl*), como um estado do indivíduo, assim, “cada intuição de acordo com sua natureza, está conectado com um sentimento” (FRANK, 2005, p. 28). Destarte, é a partir da relação dessas duas funções na intuição que, influenciada pelo sentimento, gera aquilo que pode ser denominado como a autoconsciência imediata, a relação do sujeito enquanto ser e pensar (BOWIE, in: SCHLEIERMACHER, 1998, p. xxv).

Além da forte influência Iluminista, Schleiermacher foi influenciado e influenciou outro movimento contemporâneo, e, até certo ponto, contraposto ao Iluminismo e sua ênfase na racionalidade humana. Falar do movimento Romântico e de Schleiermacher seria redundante, pois todo o conteúdo e consequência desta nova perspectiva relacional Universo-ser humano são descritas com o enfoque religioso por Schleiermacher em sua obra “Sobre a Religião”, obra que havia sido elaborada como resposta a pedidos de seus companheiros romântistas fascinados pela interpretação da religião por ele. Não obstante, há alguns traços essenciais deste movimento que podem ser ressaltado e que, como será visto, também serão fundamentais para a definição do Infinito e de seu relacionamento com o finito como desenvolvida por Schleiermacher.

O primeiro, que pode ser tido como o ponto de partida fundamentalmente divergente do do Iluminismo, é a “*sede pelo infinito*”, como ressaltam Reale e Antiseri, onde “o infinito é o sentido e a raiz do finito” (REALE; DARIO, 2007, p. 12), e onde, por causa disto, como segundo ponto, é formada uma nova visão da vida oriunda da

interligação orgânica de natureza e ser humano (REALE; DARIO, 2007, p. 12). Estes dois pontos (sede pelo infinito e realidade interligada) remetem, então, à “pertença ao uno-todo”, que define o ápice da existência com o poder “*ser um com o todo... ser um com tudo o que vive!*” (HÖLDERLIN, apud: REALE; DARIO, 2007, p. 12). A partir destas bases, como “novidade” trazida pelo Romantismo, a religião é novamente remetida para o centro do existir, todavia, ela é reformulada como a “relação do homem com o infinito e com o eterno” (REALE; DARIO, 2007, p. 13), e é justamente este o ponto de partida e o desenvolvido por Schleiermacher em sua obra “Sobre a Religião”, e o que, como ele mesmo expõe, define sua vocação: “representar mais claramente aquilo que vive em todos os verdadeiros seres humanos, e trazer isso para casa, para suas consciências” (SCHLEIERMACHER, 1860, p. 125).

Todo contexto, como exposto, influencia a vida e o pensamento de um sujeito e, em contraposição, é influenciado por ele. Contudo, é especialmente no caso de teólogos que surge, a partir desta relação sujeito-contexto, uma situação que os põe em confronto com uma decisão fundamental: (conscientemente) dialogar ou não com o mundo e suas mudanças? Uma posição já havia sido tomada pela Ortodoxia de forma negativa, isto é, qualquer diálogo relevante com o mundo e o desenvolvimento de uma teologia a partir dos pressupostos desenvolvidos pela razão humana fora eliminado com o desenvolvimento da doutrina da inspiração verbal da Bíblia (HÄGGLUND, 2003, p. 265). Esta (im)posição dogmática sobrenaturalista, todavia, vinha sendo criticada pelo movimento pietista que, com sua forte ênfase da experiência e no Jesus, estudando histórico-gramaticalmente a Bíblia, buscava ver os traços humanos com os quais a encarnação do *Logos* de Deus fora interpretado e testemunhado. Neste contexto teológico, Schleiermacher, que estudou na universidade pietista de Halle, foi influenciado pela exegese histórica da Bíblia. Todavia, foi a sua experiência na criação e educação até o início dos estudos teológicos na comunidade dos Irmãos Morávios, mais do que qualquer outra coisa, que influenciara sua perspectiva fundamental acerca do relacionamento entre ser humano e Deus, educação desta escola que tinham por centro “a experiência [como] o fundamento de toda certeza, tanto no nível natural como no da revelação” (HÄGGLUND, 2003, 282). Segundo o próprio Schleiermacher, numa carta de 1802¹:

Foi aqui que aquela tendência mística se desenvolveu, a qual tem sido de tão grande importância para mim, e tem me suportado e me carregado através de todas as tempestades de ceticismo. Então, estava apenas germinando, agora obteve desenvolvimento completo, e eu posso dizer que, depois de tudo o que passei, eu me tornei novamente um Herrnhuter [Morávio], apenas de uma ordem superior. (SCHLEIERMACHER, 1860, p. 283-284)

2 ¹ É importante observar que esta carta fora escrita em 1802, apenas três anos após a publicação de sua obra *Sobre a Religião*, e, já aqui, ele reconhece o amadurecimento completo desta “tendência mística”.

1 Religião Filosófica

1.1 Sobre a Religião

Über die Religion: reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Sobre a Religião: discursos a seus cultos menosprezadores) é a primeira obra publicada de Schleiermacher, lançada em 1799. Schleiermacher pode ser tido como o pensador que inaugura a era moderna do fazer teológico, segundo seu mais sagaz intérprete e crítico teológico, Karl Barth (1982, p. 425), todavia, é essencialmente com sua obra “Sobre a Religião” que esta era é estabelecida e direcionada. Nela, sob pedidos de seus companheiro romântistas (como Schelling e os irmãos Schlegel), Schleiermacher busca (re)apresentar a religião, ou, melhor dizendo, a essência da religião, como sendo um aspecto fundante e determinante do ser humano, perspectiva que, numa era moderna, cuja interpretação da religião resumia-se em sobrenaturalismo, por um lado teológico anti-iluminista, e ética, por outro racionalista, buscava se posicionar como diálogo entre fé e razão. Não obstante, é contra estas perspectivas reducionistas e fracionárias, mas especialmente preconceituosas da religião na era moderna que Schleiermacher se posiciona ao definir a essência religiosa como sendo nem conhecimento e nem prática, mas experiência (SCHLEIERMACHER, 1958, p. 33).

De forma literária, especialmente na primeira edição, é impressionante o desenvolvimento por Schleiermacher de seus pensamentos, desenvolvimento *quasi* artístico, fazendo com que a obra não possa ser reduzida a uma exposição acadêmica de uma análise sistemática, mas, a partir do intento, que é ser um diálogo íntimo (utilizando da segunda pessoa do singular), e em paralelo com o espírito literário predominante da época romântica, busca ser não uma descrição, mas uma experiência. Acerca da obra, de forma objetiva, sua estrutura é subdividida em cinco discursos.

O primeiro discurso é uma apologia da religião, a “Defesa”, onde, após ressaltar a suposta “emancipação” iluminista do ser humano “adulto” de qualquer questão religiosa (“tendo feito um universo para si mesmo, você está acima da necessidade de pensar do Universo que o fez” [SCHLEIERMACHER, 1958, p. 2]), busca apresentar aquilo que o homem “culto” não consegue compreender, “as mais profundas profundezas de onde todo sentimento e concepção recebem sua forma” (SCHLEIERMACHER, 1958, p. 11), a província na mente pertencente à piedade (SCHLEIERMACHER, 1958, p. 21). No segundo, “Natureza da Religião”, que será o ponto essencial de análise a seguir, Schleiermacher parte da pergunta “o que é

religião?”, e, para respondê-la, ou melhor, para levar o leitor à reflexão acerca dela, ele urge que isto ocorra “sem se deixar ser corrompido por velhas memórias ou preso por preconceitos, você deve se esforçar para entender o objeto apresentado simplesmente por si mesmo” (SCHLEIERMACHER, 1958, p. 26), ou, como Tommy Akira Goto ressalta, usando a linguagem fenomenológica de Husserl, um “voltar às coisas mesmas” (GOTO, 2004, p. 74). No terceiro discurso, “Cultivo da Religião”, fala-se sobre a impossibilidade do ensino ou treinamento da essência da religião, simplesmente por esta não poder ser transmitida em conceitos, mas poder apenas ser *experianciada* num despertar pelo Universo (SCHLEIERMACHER, 1958, p. 123-4). O quarto, “Associação na Religião, ou Igreja e Sacerdócio”, trabalha as organizações religiosas, seu desenvolvimento estrutural e clerical, e, mesmo reconhecendo e concordando com a concepção crítica dos seus males, quer, não obstante, apesar da consciência subjetiva e individual, desenvolver uma perspectiva relacional da essência religiosa partindo do ser humano, pois, “se há religião, ela deve ser social, pois esta é a natureza do homem” (SCHLEIERMACHER, 1958, p. 148). Já no último, o quinto, “Religiões”, Schleiermacher faz o diálogo entre cristianismo e as diversas formas em que a essência religiosa pode se expressar, pois, a “multiplicidade do religioso é baseada na natureza da religião” (SCHLEIERMACHER, 1958, p. 212), e “esta multiplicidade é necessária para a completa manifestação da religião” (SCHLEIERMACHER, 1958, p. 213).

1.2 A Essência Religiosa do Ser Humano

Como pode ser visto, são múltiplos os pontos acerca da religião trabalhados por Schleiermacher nesta obra e, paralelamente, são múltiplos os enfoques que poderiam ser dados para a análise de seu desenvolvimento pleno acerca do fenômeno religioso. Todavia, pode-se compreender que, pela extensão, mas, essencialmente por ser onde ocorre a explanação do núcleo conceitual de sua estrutura, o segundo capítulo é um ponto de partida importante para a compreensão do pensamento schleiermacheriano. Este é o capítulo onde ocorre a exposição do que Schleiermacher quer expressar ao falar da natureza da religião, aquilo que, a seu ver, foi obscurecido tanto pela racionalização moderna da religião na teologia natural, quanto pelas formulações dogmáticas restritivas das tradições eclesásticas.

Para compreender o desenvolvimento teórico e o *telos* que Schleiermacher pretende chegar, necessita-se compreender o caminho percorrido, também apresentado neste segundo capítulo de sua obra. O movimento metodológico de Schleiermacher pode ser compreendido à luz de uma teoria mais recente, estruturada por Edmund Husserl como método fenomenológico, contudo, mais especificamente,

o movimento dentro dela que é denominado de “redução eidética”: a busca pela essência do fenômeno através de uma abertura ao “sentido mais originário, desincorporando de si mesmo toda disciplina ou teoria especulativa” (GOTO, 2004, p. 75). A princípio, isto é algo que já ocorre no primeiro capítulo, contudo de forma mais sutil, perceptível quando Schleiermacher argumenta que religião vai além daquilo que seus contemporâneos cultos estavam menosprezando, existindo, por detrás das formas contras as quais se posicionavam, uma essência. Todavia, este argumento é explicitamente desenvolvido no segundo capítulo ao apresentar que a única maneira para a apreensão da essência da religião é “não se deixar seduzir nem por antigas lembranças nem corromper-se por preconceitos” (SCHLEIERMACHER, 1958, p. 28), mas abrir-se ao sentido originário que é pré-conceitual, e, através da “arte analítica”, “poder apresentar uma realidade semelhante” ao essencial da religião (SCHLEIERMACHER, 1958, p. 32), o originário ponto de contato entre todas as religiões. Sendo este o caminho percorrido e desenvolvido por Schleiermacher rumo ao seu intento de compreensão da essência da religião, resta a pergunta de qual, afinal, é esta essência da religião cujo acesso seria possível ao ser humano?

Para Schleiermacher, mesmo após a desestruturação, num sentido eclesial, da religião, e após a de-roupagem das diversas formas simbólicas pelas quais ela pode ser expressa, a essência religiosa, por mais que se tente, não pode ser reduzida a um desenvolvimento conceitual da ideia de Deus, pois isto não se diferenciaria de todo pensamento metafísico especulativo desenvolvido. Mas, para Schleiermacher, a essência da religião que pode ser apreendida pelo ser humano é algo muito mais concreto, o mais empírico que a religião pode verdadeiramente ser para o ser humano: “a consciência imediata da Deidade como Ele é encontrado em nós mesmos e no mundo” como uma “intuição do Universo [...] a fórmula mais universal e elevada da religião” (SCHLEIERMACHER, 1958, p. 36). Como consequência, o objeto do estudo religioso já não é mais Deus em si mesmo, mas se torna a consciência humana que apreende o Universo, o Infinito, Deus como o Todo.

Não obstante esta subjetividade, é através da compreensão da intuição como momento de correlação entre o intuir e o intuído que a religião pode ser apreendida como contendo referência a uma realidade para além da consciência subjetiva, a algo para além de nós mesmos, o que, todavia, não necessariamente implica na possibilidade de conhecimento desta. E é seguindo esta sequência lógica que Schleiermacher vai dizer que sobre a religião: “sua essência não é pensamento nem ação, senão intuição e sentimento” (SCHLEIERMACHER, 1958, p. 33).

Apesar disto, como Robert M. Adams ressalta (2005, p. 36-37), é importante observar a mudança de ênfase terminológica de intuição (na primeira edição de 1799), para sentimento (a partir da segunda, em 1806, contudo, não rejeitando

ou excluindo por total o conceito de intuição). Com isto, a mudança essencial que ocorre é da posição do sujeito da experiência religiosa, isto é, de um olhar para fora pela intuição, àquilo que produz a intuição, para o olhar para dentro, ao sentimento que é despertado pelo subposto objeto da intuição na reflexão, mas que, assim, se torna sujeito ao causar a experiência religiosa no sujeito passivo. A essência da religião, desta forma, continua sendo uma consciência (um determinado nível dela) no ser humano, todavia, agora, esta consciência é fundamentalmente voltada ao ser humano, apesar de compreender que, em sua essência, ela é despertada por algo exterior a si mesma, o Universo, o Infinito, Deus.

2 Pressupostos Filosóficos

A despeito do formato literário dialogal e até poético da obra “Sobre a Religião”, esta releitura filosófica da religião, provida por Schleiermacher, tem por pressuposto questões filosóficas últimas, e não mera especulação desprovida de fundamentos. E não só, mas como seus pressupostos estão muito mais questões relacionadas ao desenvolvimento epistemológico na filosofia do que propriamente oriundas da reflexão teológica dogmática. Embora haja o diálogo com diversas linhas de pensamento e diversos autores, pode-se compreender que são três os principais pontos de partida com os quais Schleiermacher desenvolve seu alicerce ideológico: Immanuel Kant e sua estrutura epistemológica (muito mais do que sua própria análise da religião na perspectiva ética) e, de forma indireta, Gottfried W. Leibniz, por Schelling, e, através de seu professor Eberhard e da análise de citações por Friedrich H. Jacobi, Benedito de Espinoza². Certos aspectos deste último possuem, por causa de sua análise de segunda mão, o que poderia ser denominado de “interpretações não acuradas”, contudo, apesar disto, “elas apresentam penetração, cuidado e habilidade” na interpretação do núcleo do pensamento de Espinoza (BRANDT, 1941, p. 36). Mais importante, todavia, é perceber que as datas de composição dos dois ensaios sobre o sistema spinozista de pensamento são da década (1793 e 1796) da composição da obra “Sobre a Religião” (1799).

Nesses ensaios, Schleiermacher, para analisar Espinoza, compara seu sistema com os de Leibniz e Kant. Um primeiro ponto que deve ser ressaltado acerca da análise por Schleiermacher é sua admiração à crítica de Espinoza sobre o transcendentalismo do Deus teísta. Além disto, ao longo de sua análise, Schleiermacher reconhece o que poderia ser um paralelo de sentido entre o que Espinoza denomina de monismo, a substância infinita imanente e “causa eficiente de todas as coisas” (ESPINOSA,

3 ² Há distinções entre Leibniz e Espinoza, contudo, estes poderiam ser estabelecidos como apenas um ponto de fundamento, pois, segundo o próprio Schleiermacher, a filosofia de Leibniz era, em sua essência, a mesma da de Espinoza. Destarte, o foco neste artigo recairá sobre a recepção de Espinoza. (FRANK, 2005, p. 18)

apud: BARTUSCHAT, 2010, p. 52), e o que Kant denomina de *noumenon*, ou coisa-em-si-mesma, pois ambos referir-se-iam à realidade incondicional última. Contudo, para Schleiermacher, Kant ainda teria necessitado de um Deus transcendente “somente por causa de uma inconsistência remanescente de um velho dogmatismo.” (SCHLEIERMACHER, apud: BRANDT, 1941, p. 37)

Assim, desta análise crítica de Espinoza e comparação majoritariamente com Kant, Schleiermacher retém a concepção de um “chão” fundamento da realidade e imanente, mas que, levando para além de Espinosa, também é transcendente à realidade material. Neste sentido, Schleiermacher não pode ser denominado estritamente de panteísta, justamente pela falta da redução total da realidade última, do Todo, a uma substância imanente, como em Espinoza, mas contendo, apesar de tudo, uma realidade ainda transcendente. Schleiermacher, desta forma, a partir de sua teoria epistemico-ontológica e este “chão transcendental”, poderia ser denominado como sendo um realista transcendente³ (FRANK, 2005, p. 16). A ideia deste fundamento último da realidade é inserida e desenvolvida por Schleiermacher, para além do já expresso em sua obra “Sobre a Religião”, sobretudo, em sua teoria da Dialética, uma teoria que tem o intento de ser “uma ciência do conhecimento transcendendo a oposição entre conhecer e fazer”⁴ e que, no caso religioso, será a porta de entrada para a consciência receptiva ao Universo.

Como já expresso na introdução, é aqui que sua relação com Kant e com a modernidade é explicitada. Esta teoria é desenvolvida como relação entre as funções orgânica e formal. Enquanto que na orgânica ocorre a recepção dos dados externos à mente (remetendo ao aspecto realista de sua teoria epistemológica), o que faz com que também seja conhecida com o conceito de receptividade, na formal, os dados que são recebidos da receptividade são interpretados, sintetizados e organizados. Todavia, conhecimento não pode ser visto como um destes pontos isolados, mas é a relação que ocorre entre eles, relação da qual não se pode sair, e relação que dá, como única possibilidade, o início do conhecimento num ponto intermediário, ponto que Schleiermacher denominará de intuição (*Anschauung*).

Intuição (*Anschauung*) é a “relação do sujeito como ‘pensador’ e como ‘ser’” (ZILSE, 2013, p. 152), fazendo com que, como já expresso, a epistemologia schleiermacheriana seja também uma ontologia, e, assim, intuição é a consciência

4 ³ “Realista” por ter uma realidade exterior à mente que fornece o conteúdo para o conhecimento pela intuição e “transcendental” pela realidade última não se reduzir a esta realidade exterior.

5 ⁴ Importantíssima é a similaridade desta definição com a da essência da religião como também sendo nem conhecimento e nem ato, fazendo com que a Dialética possa ser definida como o método teórico da compreensão desta essência religiosa, perspectiva metodológica que corrobora com o próprio conteúdo da Dialética, que é a autoconsciência imediata, assim como seus pressupostos e suas consequências. Apesar disto, a relação entre a teoria Dialética e a análise da consciência religiosa é especialmente vista com o conceito desenvolvido por Schleiermacher como essência religiosa na obra “A Fé Cristã”: consciência de dependência absoluta.

imediate do ser de si e do mundo, uma autoconsciência. A autoconsciência imediata é onde Schleiermacher estabelece os três níveis de consciência do ser humano. Apesar do forte paralelo com Kant, é provável que seja Espinoza sua matriz para o desenvolvimento epistemológico, como ressalta Frank (2005, p. 17), e, mais especificamente, na sua própria tripartição da consciência. Esta teoria é apoiada quando se estuda a própria estrutura epistemológica spinozista que triparte o conhecimento entre: *imaginatio*, *ratio* e *scientia intuitiva*. Contudo, é justamente a partir deste último nível desenvolvido por Espinoza que há os paralelos essenciais com Schleiermacher e seu terceiro nível de autoconsciência como consciência de dependência absoluta. O desenvolvimento de Espinoza pode ser compreendido como ponto de partida para Schleiermacher quando se observa que, nesta tripartição da consciência, é a *scientia intuitiva* o ponto onde a mente humana “se conhece a si mesma de tal modo, a partir de Deus como a sua causa, que esse conhecer determine a sua vida no todo”. Apesar de não reter esta teoria por completo, o paralelo essencial é pela autoconsciência produzida no ser humano a partir de um todo como ponto de partida para a reflexão religiosa, isto é, para Schleiermacher, como será analisado a seguir, também é no terceiro nível, o da consciência de dependência absoluta, que o ser humano tem a experiência receptiva com o Universo. Esta epistemologia-ontologia da realidade religiosa do ser humano de Schleiermacher, contudo, não finda como uma análise filosófica, mas se torna base para a releitura do cristianismo trabalhada em sua teologia, sobretudo, todavia, em sua “Doutrina da Fé Cristã”.

3 Desenvolvimento Teológico

3.1 A Doutrina da Fé Cristã

A *magnum opus* de Schleiermacher é, sem dúvida, sua obra “*Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*” (A Fé Cristã de acordo com os princípios da Igreja Evangélica), publicada em dois volumes, entre 1821 e 1822, com uma segunda edição entre 1830-1831 após revisões feitas por ele. De acordo com o teólogo católico-romano Hans Küng, esta pode ser considerada a “**mais significativa Dogmática dos tempos modernos**” (KÜNG, 1994, p. 173). A principal relevância desta obra é que nela Schleiermacher desenvolve um sistema teológico cristão a partir de e para seu tempo, isto é, ele colocará em ação o princípio fundamental de sua obra “*Kurze Darstellung des theologischen Studiums*” (“Breve apresentação do estudo da teologia”, 1811), o da relação entre Ortodoxia e Heterodoxia no fazer teológico. Este princípio tem por pressuposto o anseio de sempre estar atualizando a fé cristã para o mundo em constante desenvolvimento, e, como ele mesmo diz,

dentro do “curso histórico do cristianismo em geral” a teologia deve estar consciente de sua posição e ser desenvolvida em “todo momento singular como tal dentro desta história” (SCHLEIERMACHER, 1966, p. 74). Assim, é com um intento de refazer a teologia dentro de seu tempo que Schleiermacher desenvolve o que pode ser considerado como o sistema teológico sintético da e orientador para a modernidade, fazendo com que, como Karl Barth disse, “ele não fundou uma escola, mas uma era” (BARTH, apud: KÜNG, 1994, p. 157).

A obra é dividida em duas partes e uma introdução. A Introdução, onde Schleiermacher diz “expor a concepção de Dogmática que subjaz no trabalho em si” (SCHLEIERMACHER, 1963, p. 1), é fundamental por ser onde ele explicitamente relaciona o desenvolvido em sua filosofia da religião (“Sobre a Religião” e “Dialética”) com o fazer teológico e sua própria subsequente interpretação da fé cristã. Além disto, é nesta seção que ele define os principais conceitos que servirão de base para o desenvolvimento teológico no corpo da obra. Alguns destes conceitos trabalhados são: a Igreja Cristã (§2), piedade (§3), consciência de dependência absoluta (§4-6) e, após definir a relação entre Cristianismo e as outras religiões, trabalha o que são doutrinas (§15) e proposições dogmáticas (§16ss), desenvolvimento fundamental para a compreensão da possibilidade e limitação da conceptualização teológica da consciência religiosa.

Após os prolegômenos, a primeira parte do corpo doutrinário, propriamente dito, é “o desenvolvimento daquela autoconsciência religiosa que está sempre tanto pressuposta por e contida em toda afeição cristã religiosa”, pois esta autoconsciência, a de dependência absoluta, “é o único caminho que, em geral, nosso próprio ser e o ser infinito de Deus podem ser um em autoconsciência” (SCHLEIERMACHER, 1963, p. 131). Portanto, a relação entre esta autoconsciência, Deus e o mundo forma o conteúdo central desta “Primeira parte do sistema de doutrinas”, como ele mesmo a intitula.

A segunda parte deste seu sistema trabalha o que Schleiermacher denomina de antítese, isto é, o pecado como consciência da deturpação da dependência absoluta (primeiro aspecto da antítese - §62-85), e Cristo como o redentor do ser humano (primeira seção do segundo aspecto da antítese): aquele que desperta e leva esta consciência de dependência absoluta e, conseqüentemente, a relação com Deus, ao nível mais elevado possível, ao estado de consciência da graça divina (§91). Após o desenvolvimento da relação entre o ser humano pecador e o Cristo redentor, Schleiermacher abordará questões eclesásticas (segunda seção do segundo aspecto da antítese). Interessantemente, como terceira seção do segundo aspecto da antítese e como última parte de sua obra doutrinária (§164ss), Schleiermacher trabalha aquilo que é comumente tido como o primeiro *loci* a ser desenvolvido teologicamente: a

Trindade. Assim, é a partir do desenvolvimento teológico antropológico, analisando a condição humana religiosa, e interpretando o testemunho acerca de Jesus como o evento Cristo a partir desta, que Schleiermacher desembocará na sua compreensão dos atributos divinos que estão em relação à redenção.

3.2 Religião Filosófica e Teologia

George Cross, em sua análise da obra “A Fé Cristã”, diz que ao longo de todo o desenvolvimento doutrinário “podemos perceber o trabalhar de sua profunda convicção de que credos e todas as doutrinas formais são apenas expressões aproximadas e temporárias da experiência religiosa e devem sempre estar subordinadas a ela” (CROSS, 1911, p. 57). Sem dúvida pode-se concordar com Schleiermacher de que o conteúdo propriamente dito de sua obra é o desenvolvimento teológico, as doutrinas, e não a Introdução como vinha sendo analisada por seus críticos. Não obstante este reconhecimento da importância e até predominância do corpo doutrinário como essência do sistema, Barth não está completamente equivocado ao dizer que é na Introdução (§1-31) que “[...] temos o verdadeiro *conteúdo* da dogmática em relação com o que tudo o que procede é apenas uma análise depois do fato [...]” (BARTH, 1982, p. 211). Esta percepção é compreensível quando se percebe que o pressuposto epistemológico e metodológico, que dá origem àquela “profunda convicção” como expressa por Cross, está contido na Introdução. Para Schleiermacher, como já definido na obra “Sobre a Religião”, a essência da religião não é nem ação nem conhecimento, mas sentimento. E isto é explicitamente posto como ponto de partida no §3 de sua sistemática, dizendo que piedade “considerada puramente em si mesma, não é nem um Conhecer nem um Fazer, mas uma modificação de Sentimento, ou de autoconsciência imediata” (SCHLEIERMACHER, 1963, p. 5). Este ponto de partida é ainda mais entrelaçado com o fazer teológico especificamente cristão quando, no §4, ele define piedade como “a autoconsciência de estar absolutamente dependente, ou, o que é a mesma coisa, de estar em relação com Deus” (SCHLEIERMACHER, 1963, p. 12).

Pode-se perceber, assim, a explicitação do ponto de partida teológico como sendo a definição e o desenvolvimento da religiosidade epistemológica e ontológica apresentada em sua análise filosófica da religião na obra “Sobre a Religião”. Contudo, além disto, está também o pressuposto do desenvolvido na posterior estruturação teórica da Dialética, onde ele explicita sua tripartição da consciência e onde expõe o terceiro nível como ponto de contato com o “chão transcendental”. Esta concepção de “chão transcendental”, como desenvolvida em sua Dialética, é explícita quando Schleiermacher define seu pressuposto doutrinário do conceito “Deus” ao dizer que

“o *Donde* de nossa existência receptiva e ativa, como implicada nesta autoconsciência [de dependência absoluta], é para ser designado pela palavra ‘Deus’, e isto é, para nós, o significado verdadeiramente original dessa palavra” (SCHLEIERMACHER, 1963, p. 16). Tendo este ponto de partida, e sem entrar em questões de concordância ou discordância, é compreensível a análise de Karl Barth ao dizer que “Monoteísmo cristão [...] é apresentado como sendo o resultado irresistível de um desenvolvimento natural consistente do espírito religioso, ou sentimento, que já foi provado estar presente e ser universal” (BARTH, 1982, p. 226).

Além deste desenvolvimento teológico partindo da autoconsciência imediata de dependência absoluta do chão transcendental, ou, noutras palavras, da piedade em Deus, outro ponto muito importante que é consequência de todo seu desenvolvimento filosófico dialético é a limitação e a validade da linguagem teológica. As consequências linguísticas deste pressuposto subjetivo e individual do ser são desenvolvidas em sua teoria da interpretação na “Hermenêutica Geral”, contudo, os mesmos pressupostos e as mesmas consequências que Schleiermacher desenvolve nesta sua Hermenêutica são também trazidos para dentro de seu fazer teológico e, conseqüentemente, de sua sistematização teológica. Para Schleiermacher, “proposições dogmáticas são doutrinas do tipo didático descritivo” (SCHLEIERMACHER, 1963, p. 78)⁵, assim, para compreender as proposições dogmáticas, devesse remeter ao conceito de doutrinas. No §15, Schleiermacher diz que “doutrinas cristãs são considerações das afeições cristãs religiosas postas em fala” (SCHLEIERMACHER, 1963, p. 76), fazendo com que, em continuação com sua posição religiosa pietista, a experiência predomine sobre a conceituação. Contudo, esta posição pietista é agora amparada por sua estrutura teórica dialética, e esta dependência do conceito pela experiência é tamanha ao ponto de dizer que “o valor das preposições dogmáticas consistem em sua referência às próprias emoções religiosas” (SCHLEIERMACHER, 1963, p. 83), enfatizando, assim, o aspecto secundário da linguagem doutrinária e, como “nenhum conhecimento em duas línguas pode ser tido como completamente o mesmo; nem mesmo... A=A” (BOWIE, in: SCHLEIERMACHER, 1998, p. xxi), relativo a determinados contextos e formas de interpretação. Esta definição de doutrina influencia consciente e inconscientemente o fazer dogmático, tanto que, para Schleiermacher, a Teologia Dogmática não tem a tarefa primordial de prescrever, mas sim de descrever, sistematizando “as doutrinas prevaletentes em uma Igreja Cristã em um determinado tempo” (SCHLEIERMACHER, 1963, p. 88). Portanto, também em sua teologia, isto é, em sua análise da religiosidade como expressa pela fé cristã, da mesma forma como desenvolvida em sua análise filosófica da religião, a

6 ⁵ Para Schleiermacher, como exposto no §15, a linguagem religiosa doutrinária (toda experiência religiosa que é posta em conceitos é doutrinária) pode ser desenvolvida em três tipos: poética, retórica e didático descritiva.

essência religiosa não é conceitos doutrinários, mas a experiência piedosa.

Conclusão

A partir desta análise pode-se compreender um pouco do desenvolvimento ideológico de Schleiermacher que vai desde sua experiência de vida em comunidades religiosas até o desenvolvimento reflexivo em sua filosofia e sua teologia. Desta forma, é perceptível a convergência de sua análise filosófica da religião à estruturação de uma perspectiva da religião cristã filosoficamente embasada, pré-estabelecendo, a partir destas bases, sua teologia como releitura moderna dos principais aspectos da religião cristã. Schleiermacher, destarte, foi um dos primeiros teólogos a reconhecer a dependência, implícita ou explicitamente, do fazer teológico nos desenvolvimentos filosóficos contemporâneos. Fazendo isto, Schleiermacher viu também a necessidade da atualização hermenêutica da fé cristã para a exposição desta a seus contemporâneos e modelo para futuros desenvolvimentos.

O caminho percorrido por Schleiermacher inicia no estabelecimento da essência da religião como intuição e sentimento do Universo, ao contrário de ação ou conhecimento, como definidos pela perspectiva ética liberal e metafísica ortodoxa. Esta essência é posteriormente desenvolvida na matriz epistemológica e ontológica da teoria Dialética, mais especificamente, culminando num terceiro nível de autoconsciência: a consciência de dependência absoluta em um chão transcendental unificante da realidade. Como apresentado na Introdução de sua sistematização teológica da fé cristã, estes são pressupostos para a releitura da fé cristã com uma redefinição de conceitos chaves no fazer teológico, como religião (consciência de dependência absoluta), doutrinas (conceituação reflexiva das emoções religiosas), Deus (o *Donde* de nossa consciência de dependência) e redenção (estado de consciência da graça divina despertada por Cristo).

Desta forma, a essência da religião como intuição e sentimento do Universo é a consciência de dependência absoluta pré-estabelecida na estrutura epistemológica e ontológica do ser humano, contudo, ela necessita ser conscientizada e elevada ao nível mais alto possível, a consciência da graça divina, que, entretanto, é despertada apenas por Cristo, o redentor, aquele que teve a consciência-de-Deus em sua plenitude, possibilitando, assim, com que Deus e nós, neste nível de autoconsciência, sejamos um. Portanto, como pode ser visto, é a partir de seus pressupostos filosóficos estabelecidos na análise do fenômeno religioso que Schleiermacher desenvolverá sua religião filosófica, conceituação válida, todavia, apenas quando é compreendida como releitura da fé cristã a partir de sua estrutura teológica filosoficamente embasada.

Referências

ADAMS, Robert M. Faith and Religious Knowledge. In: MARIÑA, Jacqueline (Org.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University, 2005, p. 35-50.

BARTH, Karl. *The Theology of Schleiermacher: Lectures at Göttingen, winter semester of 1923/24*. Translation BROMILEY, Geoffrey W. Michigan: Grand Rapids, 1982.

BARTUSCHAT, Wolfgang. *Espinosa: introdução*. 2. ed. Porto Alegre, RS: Artmed, 2010.

BRANDT, Richard B. *The Philosophy of Schleiermacher: The Development of his theory of scientific and religious knowledge*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1941.

CLEMENTS, W. Keith (Ed.) *Friedrich Schleiermacher: pioneer of modern theology*. Minneapolis: Fortress, 1991.

CROSS, George. *The Theology of Schleiermacher: a condensed presentation of his chief work, "The Christian Faith"*. Illinois: University of Chicago, 1911.

DREHER, Luís H. *O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

FRANK, Manfred. Metaphysical foundations: a look at Schleiermacher's *Dialectic*. In: MARIÑA, Jacqueline (Org.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University, 2005, p. 15-34.

GOTO, Tommy Akira. *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004.

HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. Tradução REHFELDT, Mário L; REHFELDT, Gládis K. 7. ed. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

KANT, Immanuel. *What is Enlightenment?* Translation SMITH, Mary C. Disponível em: <http://www.columbia.edu/acis/ets/CCREAD/etscc/kant.html>. Acesso em: 15 abr., 2014.

KÜNG, Hans. *Great Christian Thinkers*. Translation BOWDEN, John. New York: Continuum, 1994.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *A Brief Outline on the Study of Theology*. Translation TICE, Terrence N. Virginia: John Knox, 1966.

_____. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Editor and translation BOWIE,

Andrew. Cambridge: Cambridge University, 1998.

_____. *On Religion: speeches to its cultured despisers*. New York: Harper & Row, 1958.

_____. *The Christian Faith*. v. I. Translation MACKINTOSH, H. R.; STEWART, J. S. New York: Harper & Row, 1963.

_____. *The Christian Faith*. v. II. Translation MACKINTOSH, H. R.; STEWART, J. S. New York: Harper & Row, 1963

_____. *The Life of Schleiermacher as Unfolded in his Autobiography and Letter*. v.I. Translation ROAN, Frederica. London: Smith, Elder and CO, 1860.

ZILSE, Raphaelson S. Base Filosófica para uma Estrutura Dogmática? A relação entre Dialética, Hermenêutica e Dogmática em Schleiermacher. *Revista Teológica Vox Scripturae*, São Bento do Sul, vol. XXI, n. 2, p. 130-192, 2013.

Ética do silêncio: Uma perspectiva sagrada em wittgenstein

Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha^{1*}

Resumo: *Ludwig Wittgenstein revela um perfil ético que se diferencia das tradicionais correntes filosóficas. Isto ocorre porque o pensador não desenvolveu um conceito ou definição nos moldes tradicionais no que diz respeito à ética. Apesar deste aparente obstáculo, sabemos que o tema foi de grande relevância para o pensamento filosófico do autor. Assim sendo, Wittgenstein nos indica o caminho que deverá ser percorrido para a compreensão acerca da ética em seu pensamento. Ele compreenderá a ética através de uma perspectiva que poderíamos denominar sagrada e, para resolver as questões envolvidas, remete ao silêncio e à experiência beatífica da contemplação. Para abordarmos o tema trabalharemos com o Tractatus Logico-Philosophicus, Cadernos 1914-1916, Diários Secretos, e a Conferência sobre Ética.*

Palavras-chave: *Wittgenstein – ética – sagrada – linguagem – limites.*

Introdução

Este trabalho tem por objetivo apresentar a concepção de ética do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein. A ausência de um conceito sobre o tema da ética é reflexo do seu entendimento filosófico.

Wittgenstein direciona o seu leitor para a compreensão de que somente o silêncio pode expressar o ético. Sob esse prisma trabalharemos com a questão dos limites da linguagem, ou seja, o âmbito do dizível e daquilo que se mostra. Ressaltamos que em vistas de uma maior compreensão do objetivo que envolve o universo tractatiano, será necessária a explanação de conceitos que fazem parte da dimensão analítica. Perpassaremos por elementos que são próprios do âmbito da linguagem, mas este não será o nosso foco. Sendo assim, abordaremos questões que tangem as proposições, fatos, conteúdo descritivo, dentre outros. Entendemos que não há como desvencilhar os limites do místico dos limites da linguagem, isto é, ainda que sejam esferas distintas, o entendimento da filosofia tractatiana, em sua totalidade, surge a partir do fio condutor da crítica da linguagem. Acreditando nessa ideia e, assumindo-a como pertinente, nosso trabalho priorizará a problemática da esfera mística sem excluir a analítica. Tais informações, ainda que não sejam uma crítica detalhada, nos auxiliarão a compreensão do motivo pelo qual Wittgenstein

1 * Mestre em Filosofia pela FAJE. Professora da graduação e pós-graduação *latu-senso* na Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). E-mail: ac_archanjo@uol.com.br

considera a ética a partir de uma ótica sagrada.

Nosso objetivo é uma investigação acerca da ética silenciosa e de suas implicações.

1- Notas breves acerca da lógica da linguagem

Ludwig Wittgenstein é tradicionalmente considerado um filósofo analítico. Esta é uma concepção correta, haja vista que Wittgenstein compreende a linguagem enquanto uma espécie de eixo norteador entre as esferas do dizível e do indizível. Sendo assim, faz-se necessário destacar a importância da esfera indizível, em outras palavras, da esfera mística para uma assimilação mais fidedigna possível da complexidade filosófica de Wittgenstein.

A linguagem para Wittgenstein é um instrumento capaz de expressar aquilo que está no mundo, a saber, aquilo que pode ser colocado em proposições.

O ponto essencial da filosofia analítica é compreender como a proposição apresenta um significado. Para Wittgenstein, a proposição é uma imagem do mundo, uma figuração. Baseado no pensamento do filósofo, Spica nos diz que: *A proposição tem uma configuração igual a dos fatos do mundo, mas ela não é um fato do mundo, ao contrário é um fato linguístico que representa o fato do mundo. Ela possui uma forma representacional* (SPICA, 2011, p.25).

Wittgenstein compreende que a proposição somente pode expressar um significado quando está relacionado com um conteúdo descritivo. Segundo Margutti, *o conteúdo descritivo nada mais é que a enumeração de uma série de fatos* (MARGUTTI, 1998, p.238). Desta forma, o pensamento ou a proposição dotada de sentido figura o fato mundano através da forma lógica comum a ambos.

Há duas esferas que são essenciais no pensamento do nosso filósofo. A esfera do dizível, ou seja, a que se remete aos fatos do mundo e a esfera do místico. Os elementos da esfera mística não são fatuais, logo não estão no mundo. Em outras palavras, são transcendentais. Esta característica denota a ausência de conteúdo descritivo e, por conseguinte, a impossibilidade de ser expressa através de proposições. Sendo assim, a linguagem é incapaz de expressar “*dizivelmente*” o místico, porque o místico se mostra.

Mas, o que vem a ser o místico? Pierre Hadot nos auxilia em tal compreensão a partir das seguintes palavras:

Él entiende por místico el sentimiento que nos sobrecoge cuando chocamos con los límites de nuestro lenguaje y de nuestro mundo y presentimos que hay, como dice con una voluntaria imprecisión, un “inexpresable”. Por eso no pienso que todo el dominio del uso “indicativo” del lenguaje sea místico, como parece dar a entender Russell. Yo creo que Wittgenstein considera

que lo “místico” comienza en el momento en que el uso indicativo del lenguaje provoca en nosotros un sentimiento de limitación o de totalidad, cosa que viene a ser lo mismo: “Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico”. (HADOT, 2007, p.52).

Para a perspectiva de Wittgenstein a esfera mística possui como um de seus pilares a ética. Além da ética também a crença religiosa, a estética e, de forma peculiar, a lógica. Ao nos remetermos ao místico, estaremos nos referindo especificamente às perspectivas da ética, da estética e da crença religiosa. Quanto à lógica, embora também seja constituída por um aspecto transcendental possui diferenciações conceituais que não nos cabe discutir no decorrer do presente artigo.

Evidente que o complexo entendimento de Wittgenstein acerca da linguagem não se encerra de forma tão simples. No entanto, cremos que estas informações embora ainda escassas, sejam capazes de nos auxiliar na compreensão do nosso tema.

2- A perspectiva ética de Wittgenstein

O notório interesse de Wittgenstein relacionado ao místico é refletido nas palavras de Cyril Barret: *O interesse de Wittgenstein por valores, sejam éticos, religiosos ou estéticos, não foram acessórios do seu pensamento e sim pontos centrais* (BARRET, 1994, p.13).

O filósofo contemporâneo compreende a ética de uma maneira peculiar e bem distante do esquadro tradicional. O perfil ético revelado por ele é diferenciado das tradicionais correntes filosóficas. A concepção acerca do valor já é uma proposta diferenciada, haja vista, que para Wittgenstein, o valor é de aspecto transcendental. Eis a proposição tractatiana 6.41:

O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo tudo é como é e acontece como acontece: nele não há valor — e se houvesse, o valor não teria valor.

Se houver um valor que tenha valor, então deve permanecer fora de todos os acontecimentos e do ser-peculiar, pois todos os acontecimentos e o ser-peculiar são acidentais.

O que o faz não-acidental não pode estar *no* mundo pois, no caso contrário, isto seria de novo acidental.

Deve estar fora do mundo. (WITTGENSTEIN, 2008, p.275)

O valor não está no mundo, pois se assim fosse, seria mais um fato.

Desta forma, o ponto mais significativo da abordagem ética de Wittgenstein é que o filósofo não concebe a ética como uma ciência normativa. Isto ocorre, porque, para o autor, a ciência somente pode relacionar-se àquilo que é de ordem natural, a saber, do que está no mundo. Assim, a proposição tractatiana 4.11 nos indica que a

totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência da natureza (ou a totalidade das ciências naturais) (WITTGENSTEIN, 2008, p. 177). Destarte, tudo que pode ser dito são proposições da ciência natural, haja vista que tais proposições possuem conteúdos descritivos.

Já no contexto da *Conferência sobre ética*, o filósofo deixa claro que as palavras só podem ter sentido quando se remetem ao âmbito do natural, assim como na ciência². Para a perspectiva de Wittgenstein, a linguagem cumpre sua função quando expressa proposições da ciência natural. Este não é o caso da ética.

Contudo, em seus escritos dos *Cadernos 1914-1916*, no dia 25 de maio de 1915, Wittgenstein nos dá um indício para compreender que a ciência e, por conseguinte, as proposições naturais não são suficientes para satisfazer todas as nossas inquietações. Vejamos o fragmento: “*O impulso para o místico provem da insatisfação dos nossos desejos mediante a ciência*” (WITTGENSTEIN, 1998, p.77).

O místico é para Wittgenstein uma esfera sólida e distinta dos fatos. Destarte, a forma e os instrumentos utilizados para expressar as questões naturais não podem ser os mesmos da esfera absoluta.

Tanto no *Tractatus Logico-Philosophicus* quanto na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein está preocupado com uma linguagem científica. Este é um tipo de linguagem onde são necessários elementos factuais para a verificabilidade de uma proposição. Segundo Spica:

Wittgenstein não está preocupado em justificar a linguagem cotidiana, em mostrar como ela deve ser usada. Ele não está dizendo que não podemos *falar* expressões absolutas, o que ele quer dizer é que não podemos *dizer* expressões absolutas, porque isso é tornar fato o que está para além dos fatos. É reduzir o absoluto a contingente e isso é um sério problema (SPICA, 2011, p. 92).

É nesse contexto que a diferença entre dizer e falar se faz necessária. Esta distinção não está expressa nos escritos tractatianos e nem na *Conferência sobre Ética*. Vejamos a definição de Dall’Agnol a respeito do “dizer” e do “falar”:

Como já salientei, dizer significa figurar proposicionalmente um estado de coisas. Falar, ao contrário, é expressar algo sem pretensões veritativas. Quando proferimos absurdos, tautologias, estamos falando, mas nada dizemos (DALL’AGNOL, 2005, p.139).

Esta distinção é elucidativa e com ela compreendemos a intenção do filósofo quando nos diz que no aspecto do dizer, *a proposição é verdadeira, quando existe o que ela representa* (WITTGENSTEIN, 1998, p.43), a saber, quando ela pode ser comparada à realidade e assim provar sua veracidade através da relação com os fatos. Já o aspecto

2 Cf. Wittgenstein, L. *Conferência sobre Ética*. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.p. 219.

do falar, não há uma necessidade de comprovação científica.

Essa distinção entre os termos, embora não tenha sido elaborada pelo filósofo, nos permite pensar que é de extremo valor para a compreensão de sua abordagem ética, haja vista que em um momento anterior à redação do *Tractatus*, nos escritos dos *Cadernos 1914-1916*, o filósofo em um pensamento indagador, observa que:

Mas não poderia haver algo que não se possa expressar mediante uma proposição (e que não é nenhum objeto)?
Tal nem sequer se deixaria expressar por meio da linguagem; e também não podemos indagar a seu respeito.
Como se houvesse algo exterior aos fatos? O que é que as nossas proposições não conseguiriam expressar? Mas eis que temos, por exemplo, as coisas, e não sentimos qualquer necessidade de as expressar em proposições (WITTGENSTEIN, 1998, p.77-78).

Nessa declaração, Wittgenstein nos demonstra alguns pontos relevantes do seu entendimento filosófico. O primeiro deles é que há algo que não se deixa expressar por meio de proposições. O segundo ponto é que o inexprimível está para além dos fatos. O terceiro é que há elementos que existem e simplesmente não sentimos necessidade de expressar. A conclusão destes três elementos é o vislumbre da esfera mística.

Wittgenstein revela um perfil ético que se diferencia das tradicionais correntes filosóficas. Para ele, a ética possui natureza transcendental e está ligada ao absoluto. Isto implica que a ética pertence ao âmbito do místico. O âmbito do místico refere-se àquilo que há de mais importante: o inefável que se mostra, por conseguinte, é indizível. O mundo, para Wittgenstein, nada tem de especial. É simplesmente um lugar onde os fatos se relacionam.

Nessa linha de análise, Wittgenstein entende que a ética é indizível, revelando-se problemática a sua relação com os fatos. Assim sendo, está ligada à contemplação silenciosa e, neste sentido, à experiência beatífica da contemplação.

Sob essa ótica, o filósofo compreenderá a ética através de uma perspectiva que poderíamos denominar *sagrada*.

3- A sacralidade da ética

Eis então a questão norteadora do nosso artigo: *Por que a ética é considerada sagrada dentro da perspectiva filosófica de Ludwig Wittgenstein?*

No dia 24 de julho de 1916, nas anotações dos *Cadernos 1914-1916*, temos um direcionamento fundamental: *A ética não trata do mundo. A ética deve ser uma condição do mundo* (WITTGENSTEIN, 1998, p.114).

Condição do mundo esta expressão é de relevância ímpar para indicar a direção

que a ética vai assumindo no pensamento do filósofo. Ser condição significa ser o antecedente para dar os subsídios necessários tendo como objetivo a manutenção de algo.

No caso da ética ser entendida por Wittgenstein como a condição do mundo, significa que é ela que oferece os subsídios necessários para o mundo. Estes subsídios não são da ordem dos fatos, mas dos valores que se estabelecem entre as relações humanas. Portanto, a ética é mais do que uma opção é uma necessidade para o mundo.

Se a função da ética é dar a condição para o mundo, então se torna menos obscura a sua transcendentalidade. Aquilo que dá a condição não pode ser parte do condicionado, precisa ser distinto dele. Sob esse aspecto e num sentido lógico, o condicionador representa uma maior relevância do que o condicionado, assim como a esfera da ética. Por esse motivo, a esfera do absoluto é a esfera de carácter essencial e determinante, logo a mais importante.

A esfera mística é a esfera de Deus. Qual é a percepção de Deus para o filósofo? Sabemos que assim como todo o seu pensamento, ousar falar sobre a percepção de Deus, exigiria a redação de um novo artigo, ainda assim, cremos que não chegaríamos a uma justa inferência. No entanto, para auxiliar nossa proposta, vejamos a observação de Reguera:

Un concepto lógico de Dios como el que hemos descrito, cuyo objeto es una instancia última responsable de cualquier armonía preestablecida en la posibilidad combinatoria del mundo, que puede describirse como la legaliformidad universal o el modo como se comporta todo en sí mismos. (REGUERA,1994, p.198)

Deus e ética estão situados no mesmo “espaço” - o transcendental pensado por Wittgenstein. Se pudermos arriscar dizer, a ética é uma espécie de manifestação divina. Nesta relação percebemos o carácter sagrado da proposta ética de Wittgenstein.

Ressaltamos que a ética sagrada de Wittgenstein não é uma ética nos moldes inspirados por uma religiosidade cristã. O sagrado para o filósofo relaciona-se aos limites da linguagem. Decorre daí o seguinte questionamento: “Como expressar a ética?” Afinal, a manifestação de Deus, não pode ser uma “voz de Deus”. Se assim fosse, precisaria ser expressa por palavras e isto não pode ocorrer de forma alguma, haja vista que para isso, teria de se tornar um fato. Em outras palavras perder o aspecto transcendental.

A esta indagação, respondemos com outra pergunta: Qual é o conteúdo

descritivo da ética? E a resposta wittgensteiniana é simples: não há conteúdo descritivo para a ética, afinal ela é transcendental. Disto decorre a impossibilidade de proposições éticas.

Tratando-se do conteúdo descritivo e mais especificamente no contexto da *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein declara que para haver uma proposição que seja considerada ética ou religiosa, ainda que equivocadamente, só poderia ocorrer mediante o uso de símiles. Estes são um artifício, um instrumento de apoio. A descrição da experiência envolvida deve continuar sendo possível mesmo sem a comparação por semelhança, uma vez que tal experiência constitui um fato independente. Todavia,

[...] se posso descrever um fato mediante um símile, devo também ser capaz de abandoná-lo e descrever os fatos sem sua ajuda. Em nosso caso, logo que tentamos deixar de lado o símile e enunciar diretamente os fatos que estão atrás dele, deparamo-nos com a ausência de tais fatos. Assim, aquilo que, num primeiro momento, pareceu ser um símile, manifesta-se agora como um mero sem sentido. (WITTGENSTEIN, 2005, p222).

Observemos então a expressão já citada: “Voz de Deus”. Qual é o fato que há por trás dessa expressão? Qual o conteúdo descritivo? Podemos obter um conteúdo descritivo do termo “voz” que é um fato. Mas qual é o conteúdo descritivo de Deus? Simplesmente não há. Essa perspectiva acompanha Wittgenstein em 06/05/1931: “É bom porque Deus assim o ordenou”. *É a expressão correta para a ausência de fundamento* (WITTGENSTEIN, 2010, p.65). Talvez o que o filósofo esteja querendo dizer é que algo não pode ser fundamentado em algo que não tenha conteúdo descritivo e portanto, seja transcendental. A saber, o termo Deus e termo bom são indizíveis. Neste fragmento Wittgenstein reuniu Deus, a ética e o aspecto transcendental de ambos.

As expressões supracitadas pretendem unificar duas esferas distintas: dizível e a mística. Deus é transcendental, assim não há possibilidade de dizermos esta expressão de aspecto ético-religioso. Para Wittgenstein, o problema surge quando nos remetemos aos símiles para designar o que é da ordem do absoluto. No caso das expressões éticas e religiosas, o abandono do símile não deixa nada fático no lugar, revelando que a proposição que usa tal símile é contrassenso: [...] *um característico mau uso de nossa linguagem subjaz a todas as expressões éticas e religiosas. Todas elas parecem, prima facie, ser somente símiles* (WITTGENSTEIN, 2005, p.221).

Para ficar mais claro, vejamos a seguinte proposição: Meu amigo João é considerado um sujeito bom. Se com esta proposição eu quiser me referir à capacidade que João tem para cumprir com seus deveres e responsabilidades do seu dia-a-dia, então não tenho maiores problemas com o termo bom. Sob este prisma, o termo “bom” não está sendo utilizado com uma conotação ética, mas em um elencar

de termos factuais. Isto ocorre quando a linguagem cumpre exatamente o objetivo para a qual foi destinada: dizer sobre aquilo que está no mundo, ou seja, os fatos.

Nos termos de Wittgenstein estaríamos utilizando o sentido trivial da palavra, a qual Wittgenstein expõe na *Conferência sobre Ética*:

Por exemplo, se digo que esta é uma *boa* poltrona, isto significa que esta poltrona serve para um propósito predeterminado e a palavra *bom* aqui tem somente significado, na medida em que tal propósito tenha sido previamente fixado. De fato, a palavra *bom* no sentido relativo significa simplesmente que satisfaz certo padrão predeterminado. Assim, quando afirmamos que este homem é um bom pianista, queremos dizer que pode tocar peças de certo grau de dificuldade com certo grau de habilidade. Igualmente, se afirmo que para mim é *importante* não me resfriar quero dizer que apanhar um resfriado produz em minha vida certos transtornos descritíveis e se digo que esta é a estrada *correta* significa que é a estrada correta em relação a uma meta. (WITTGENSTEIN, 2005, p.217).

No entanto, se a proposição: “João é um homem absolutamente bom” - tentar expressar a bondade de João de forma absoluta, isto suscitará um problema. No caso, o termo “bom” está dando indício de que pretende qualificar o sujeito bom de maneira absoluta, pretendendo alcançar a esfera dos valores éticos. Para Wittgenstein, os valores éticos, assim como a própria ética, são de ordem do absoluto e devem estar fora do mundo (WITTGENSTEIN, 2008, p.275). No mundo, nada há que possa ser considerado em uma perspectiva absoluta. Afinal, a esfera do mundo é contingente.

O problema gerado é a linguagem enquanto instrumento incapaz para expressar o que é da ordem do absoluto. Qual é o conteúdo descritivo para a expressão “absolutamente bom”? Um elencar de fatos não seria suficiente para exprimir o que estou tentando dizer. Se utilizarmos todas as palavras existentes não será suficiente para alcançarmos aquilo que gostaríamos de expressar. No máximo poderíamos nos aproximar de uma ideia do que seja o bom em absoluto, mas em hipótese alguma conseguiríamos “traduzir” fielmente o que é o “absolutamente bom”.

Percebemos que há algo indizível, este é o ético. Para Spica:

Nada no mundo é similar ao bom absoluto, ao sentido da vida e ao poder de Deus, por exemplo. O ‘bom’ no uso trivial se refere a algo pré-estabelecido, uma convenção; enquanto o ‘bom’ no sentido absoluto é algo que não se refere a nada do que se poderia pensar ou relacionar. (SPICA, 2011, p.91)

Sob estas diretivas, uma proposição ética seria sem sentido. O sentido de uma proposição está relacionado ao seu conteúdo descritivo. Se não há o respectivo conteúdo, então não há decerto sentido. Nesse contexto, as proposições equivocadamente chamadas de éticas são um contrassenso, haja vista que a pretensão seria de estabelecer uma conexão entre duas esferas distintas: a do mundo e a do absoluto. Esta relação é inexecutável.

Neste ponto devemos retornar à pergunta colocada anteriormente em

relação à expressão da ética, acrescentando a impossibilidade de dizê-la.

A partir da perspectiva de Wittgenstein a única possibilidade de expressar o indizível é através do silêncio beatificador. O silêncio de quem tenta dizer o indizível, mas não consegue por não se tratar de um fato. O silêncio surge como prêmio consolador para aquele que passou por uma experiência mística, percebeu a sua grandeza, o absoluto mostrou-se e após inúmeras tentativas de expressar o místico por meio de proposições, percebeu a incoerência que arriscou cometer. Esta é a ética do silêncio, a saída tractatiana.

Conforme já mencionado, há uma diferenciação entre o dizer e o falar. O falar já pode ser considerado um possível ponto intermediário entre o silêncio beatificador e o indizível. Nesse aspecto, Janik e Toulmin nos dizem que: *A poesia é a esfera em que se expressa o sentido da vida, uma esfera em que, portanto não pode ser descrita em termos fatuais* (JANIK e TOULMIN, 1991, p.225).

É válido observarmos que o ético, ou seja, o sentido sagrado da vida se mostra a partir de uma experiência mística. Percebemos os valores éticos quando somos agraciados por uma experiência mística. Sobre a experiência mística, Margutti aponta o seguinte:

Quando a experiência mística está envolvida, a tentativa fracassada de dizer aquilo que se mostra, mas não pode ser dito produz, por um lado, a clarificação lógica a respeito dos limites da linguagem e, por outro, a contemplação silenciosamente beatífica do sentido da vida. Embora possam ser articuladas de maneira eficaz para atingir os objetivos da contemplação silenciosa, a lógica e a ética se revelam independentes. (MARGUTTI, 1998, p.16).

Nesse sentido, a experiência mística mostra a complexidade do mundo e a totalidade da vida, a saber, o sentido da vida é mostrado através dessa experiência. E será unicamente a experiência mística que proporcionará a passagem da angústia profunda da realidade empírica para o êxtase transcendental. Essa é a única maneira pela qual o indivíduo poderá alcançar a felicidade.

A experiência mística possui inegável grandeza. Quando, todavia, tomado de admiração e surpresa, o indivíduo tenta expressar essa experiência em palavras, ele fracassa redondamente.

Isso é assim porque a linguagem só é capaz de descrever fatos e a tentativa de descrever linguisticamente a experiência mística a transformaria em um fato, coisa que ela não é. Por esse motivo, aquele que passa pela experiência tem de limitar-se a vivenciá-la em silêncio.

Wittgenstein talvez esteja tentando nos mostrar é que a ação moral, embora compreenda um aspecto social, é fundamentada a partir da contemplação do místico. E não a partir das comumente denominadas leis morais. Sobre isto, Wittgenstein nos

diz que: *Uma lei moral natural não me interessa; ou não mais do que qualquer outra lei natural e não mais do que aquela a partir da qual uma pessoa transgride a lei moral. Se a lei moral é natural então tendo a proteger o transgressor.* (WITTGENSTEIN, 2010, p.61). Compreendemos que o filósofo mais uma vez, em 1931, não percebe a ética como um fato, mas permanece com a ideia de que a ética é transcendental, mantendo assim seu aspecto sagrado.

Ser agraciado por tal descoberta é uma experiência mística. O conselho wittgensteiniano para possivelmente o homem vivenciar uma experiência mística está associado ao momento em que este se encontra em situações que representem um alto grau de risco para a vida, em outras palavras, próximo da morte. No caso do nosso filósofo, foi o ingresso voluntário na 1ª Guerra Mundial que trouxe uma nova apreciação para a vida.

Considerações Finais

Talvez, o que Wittgenstein esteja querendo apresentar em seu pensamento filosófico é que as teorias éticas são improváveis e inverificáveis cientificamente. Isto ocorre porque as ações humanas não podem ser uniformes e nem transformadas em meros fatos ordinários: *Se a lei moral é natural, então tendo a proteger o transgressor.* (WITTGENSTEIN, 2010, p.65). A afirmação do filósofo se refere a importância dos valores morais não estarem situados no mundo, pois se assim fosse nada teria de especial e poderia facilmente ser superado.

Para Janik e Toulmin: *Em ética as pessoas estão tentando eternamente descobrir um modo de dizer algo que, na natureza das coisas não é e jamais pode ser expresso* (JANIK e TOULMIN, 1991, p.225).

A ética, para Wittgenstein, não pertence ao âmbito do discurso racional. Arregui declara que *a vida ética, a vida feliz se constitui como uma ação moral sem fundamentos racionais* (ARREGUI, 1984, p.92). A ação moral é de natureza individual, haja vista, a necessidade que o indivíduo tem em passar por uma experiência mística para perceber o sentido da vida. A descoberta desse sentido é um caminho que deve ser trilhado solitariamente. Para Dall'Agnol: *a ética é assunto individual. (...) O que é mais originário em ética é a ação, que sempre é singular. Há uma primazia do sujeito individual sobre o social em questões éticas* (DALL'AGNOL, 2005, p.162). Essa consideração não quer dizer que o âmbito social da ética seja desvalorizado em decorrência do individual e nem que seja uma contradição em relação ao aspecto da natureza ética. O que deve ficar claro é que a respectiva experiência envolve unicamente o indivíduo, possível praticante de uma ação ética.

A ética é indizível, conforme já demonstramos no decorrer do nosso texto.

De acordo com este entendimento, podemos registrar que a experiência ética é da ordem do mostrar. A ética não se deixa exprimir por estar situada no limite do mundo. Assim concluímos com a 7ª proposição tractatiana *Sobre o que não se pode falar, deve-se calar* (WITTGENSTEIN, 2008, p.281). Assim, a possível saída para pensar uma ética de aspectos considerados sagrados a partir do pensamento de Wittgenstein só pode ser o silêncio beatificador.

Referência

BARRETT, Cyril. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza, 1994.

DALLAGNOL, D. *Ética e Linguagem*. 3ª ed. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

HADOT, P. *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Trad. Manuel Arranz. Espanha: Pre Textos. 2007.

JANIK, A. TOULMIN, S. *A viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

MARGUTTI PINTO, P. R. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998.

MARGUTTI PINTO, P. R. *O sujeito transcendental*. In: Moreno, Arley (org). Wittgenstein. Ética - Estética - Epistemologia. Campinas: Unicamp/CLE, 2006.

REGUERA, Isidoro. *El feliz absurdo de la ética (El Wittgenstein místico)*. Madrid: Tecnos, 1994.

SPICA, Marciano Adilio. *A religião para além do silêncio: reflexões a partir dos escritos de Wittgenstein sobre religião*. Curitiba: CRV, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Portugal: Edições 70, 1998.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conferência sobre Ética*. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: *Ética e Linguagem*. 3ª ed. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 215-224.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Movimentos de pensamento: diários de 1930-32/1936-37*.

Trad. Edgar da Rocha Marques. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008.

É a fé em Deus um tipo de racionalidade?

Julian Batista Guimarães^{1}*

Resumo: O objetivo da presente comunicação é apresentar o problema da relação entre fé e razão a partir da questão principal que a investigação filosófica sobre o tema levanta: a fé em Deus pode ser justificada racionalmente ou ela não passa de uma escolha pessoal, subjetiva, mero sentimento? É o problema de saber se o que realiza plenamente o ser humano (o crente, pelo menos) é ou não uma questão que possa ser discutida racionalmente, i.e., se se pode considerar a fé como um tipo de racionalidade, que tem seus próprios conceitos ou se a fé é irracional e incompatível com a razão. Assim, trabalho apresenta três momentos: 1) mostrar a relevância da reflexão sobre o tema no contexto da sociedade atual; 2) analisar as estruturas básicas da razão e da fé a partir de uma abordagem fenomenológica; 3) apresentar a possibilidade de justificação racional da fé, no âmbito de uma racionalidade hermenêutica, e de sua validação numa civilização da razão. Para isso nos serviremos basicamente das reflexões de João A. Mac Dowell (FAJE) e de Jean Ladrière sobre o tema, mostrando sua proposta de apresentar uma compreensão da fé em Deus que satisfaça os critérios da racionalidade e que supere as unilateralidades do racionalismo e do fideísmo.

Palavras-chave: Fé. Razão. Racionalidade hermenêutica.

Introdução

Pretende-se apresentar nessa comunicação algumas das reflexões presentes na abordagem filosófica à questão de Deus proposta pelo professor João Mac Dowell que procura justificar a possibilidade de se conceber racionalmente a fé e a atitude religiosas. O caminho da Filosofia da Religião escolhido por ele parte da experiência religiosa do ser humano, i.e., do fenômeno religioso como uma dimensão histórica específica da existência humana procurando explicar o que é Religião a partir da reflexão sobre a pluralidade das manifestações religiosas. Essa abordagem pressupõe a fé como algo já dado na experiência religiosa do ser humano e reflete filosoficamente sobre ela para perguntar se é possível afirmar uma racionalidade de seu ato.

Nesse sentido, esse caminho diferencia-se da abordagem metafísica da Teologia Filosófica que, partindo da pergunta geral pelo sentido da realidade e da existência humana, pretende chegar à afirmação de Deus como realidade última de explicação do sentido². Mas antes de tratar da questão central achamos conveniente

1 * Mestrando do PPG/Filosofia da FAJE/MG. E-mail: julianbg_sj@yahoo.com.br

2 Sobre a distinção entre Filosofia da Religião em sentido estrito e Teologia Filosófica, ver MAC DOWELL, João A. *Filosofia da Religião: sua centralidade e atualidade no pensamento filosófico*. In: Interações – Cultura e Comunidade, v. 6, n.10 (2011).

perguntar pelo sentido ou importância de tal reflexão, ou seja, mostrar sua pertinência em nossa sociedade atual.

1. Importância da investigação filosófica sobre o problema de Deus

Podemos ressaltar o sentido dessa reflexão filosófica chamando atenção para dois aspectos principais: o da *atualidade* do problema de Deus no campo da cultura contemporânea em geral e no âmbito da reflexão filosófica; e o da *centralidade* histórica e teórica que problema de Deus assume na história e no pensamento humano.

1.1. A questão da atualidade do problema de Deus se desdobra na pergunta pelo interesse com que os homens de nossa sociedade contemporânea tratam da questão. Será que a questão religiosa sobre a existência de Deus ainda tem importância para as pessoas de nosso tempo ou ela é tratada com indiferença como se fosse uma questão superada, como algo que pertence apenas a um passado marcado pelas “sombras do medievo”, ou como se fosse mero resquício do tempo pueril de uma humanidade que hoje se encontra em sua maioria da razão? E há lugar para essa discussão hoje no meio filosófico?

Mac Dowell argumenta que a atualidade da questão de Deus se evidencia a partir do contraste entre os fatores que levaram ao declínio ou desinteresse pela religião e os fatores que possibilitaram o seu ressurgimento. Esse conflito emerge no seio do fenômeno que chamamos de secularização e ele nos mostra que a questão de Deus hoje não é uma questão tranquila ou facilmente resolvível nem recebe uma resposta única. E aí é que entra a importância do debate e da investigação filosófica a seu respeito.

Com efeito, o processo de secularização de nossa sociedade ocidental, intensificado a partir da modernidade, constitui-se em numa luta de independência das diversas realidades sociais (econômica, política, cultural) em relação à visão religiosa de mundo e na tentativa de por um fim à justificação das realidades de nossa vida concreta a partir de um fundamento transcendente oferecido basicamente pela religião, caracterizando o que autores, como Charles Taylor³, chamam de “crise da cristandade”. O exemplo maior desse movimento antirreligioso pode ser encontrado na confiança absoluta na razão e no progresso tecnocientífico e econômico possibilitado pelo avanço da ciência moderna, confiança que se traduziu na esperança de que o homem seria capaz de resolver os próprios problemas e na difusão da mentalidade de que Deus poderia tornar-se desnecessário à vida humana.

Por outro lado, embora os traços da secularização continuem com sua força

3 TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Trad. Nélio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

característica, há uma convergência entre estudiosos do fenômeno religioso sobre a afirmação de um renascimento da religiosidade que vem acontecendo desde o final do século XX e que mostra que a questão de Deus voltou a ocupar um lugar central na sociedade contemporânea em todo o mundo. De acordo com Mac Dowell, podemos identificar como as principais causas desse ressurgimento religioso a decepção com as promessas do progresso científico e técnico, a relativização das verdades racionais (ou a consciência cada vez maior dos limites da razão e da ciência) e a insatisfação com a falta de sentido da vida moderna. Contudo, esse ressurgimento da religiosidade hoje tende a assumir formas novas e diversas, entre elas os ecletismos e os fundamentalismos religiosos que põem com força a exigência da reflexão filosófica sobre esse fenômeno da cultura. Nas palavras de Mac Dowell (2014, p. 6),

A situação religiosa atual manifesta, ao que tudo indica, não tanto um declínio da religiosidade, como a crise das formas tradicionais de religião, próprias das instituições religiosas do Ocidente (Igrejas), que não conseguem situar-se adequadamente ante o individualismo e o subjetivismo pós-modernos. De fato, o que se observa é o surgimento anárquico de expressões religiosas, que se apresentam, aliás, sob duas formas distintas, os fundamentalismos, voltados para o passado, e as propostas inovadoras, que apontam para o futuro. *Este fenômeno suscita a questão da autenticidade e valor humano de tal religiosidade, que não pode ser respondida senão por uma investigação filosófica sobre o divino*⁴.

Também no âmbito da Filosofia, após a crescente crítica de filósofos modernos à religião, (que vem desde o antropocentrismo cartesiano, passa pela crítica do Iluminismo à religião, pelo cientificismo positivista e ateu do século XIX e à crítica da religião empreendida por Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud) a questão de Deus voltou a suscitar grande interesse a partir do final do século XX fazendo-se presente no debate filosófico atual entre pensadores crentes e não crentes (como exemplo desse interesse atual podemos citar os debates que vem ocorridos entre Carlo Maria Martini e Umberto Eco; entre Joseph Ratzinger e Jürgen Habermas; entre Luc Ferry e Marcel Gauchet; etc)⁵. Cremos que essas breves indicações mostram-nos que a questão do problema de Deus é uma questão atual tanto no campo da *cultura contemporânea em geral* quanto no campo da *filosofia* atual.

1.2. No que diz respeito à *centralidade* da questão de Deus, Mac Dowell o aborda sob o aspecto histórico e sob o aspecto teórico.

Nosso autor vê a centralidade histórica do problema de Deus na medida e que este atravessa a história da humanidade e a história da filosofia, tanto como o

⁴ Citação do Capítulo I: *O problema de Deus*, da apostila do curso *O problema filosófico de Deus*, do PPG/mestrado da FAJE do professor João A. Mac Dowell. Este material não está publicado.

⁵ Para não me estender na enumeração de exemplos, limito-me a indicar o artigo de MAC DOWELL, João A. *Filosofia da Religião: sua centralidade e atualidade no pensamento filosófico*. In: Interações – Cultura e Comunidade, v. 6, n.10 (2011), p. 17-49, no qual o autor apresenta um panorama mais completo da problemática de Deus na filosofia contemporânea.

eixo organizador da sociedade e de compreensão da realidade como motivo de fundo presente na reflexão filosófica desde os seus primórdios.

É sabido que a relação do homem com o sagrado ou com a realidade divina, i.e., a religião, constitui-se como a relação central e organizadora do universo simbólico de todas as culturas tradicionais desempenhando um papel fundamental na organização social dessas culturas e na fundamentação de seus valores, normas e instituições. “A civilização moderna ocidental, afirma Mac Dowell, é uma exceção na história da humanidade, i.e., a única civilização, até hoje, na qual o divino não constitui o eixo de compreensão da realidade e não impregna todas as formas da vida pessoal e social” (MAC DOWELL, 2014, p. 9)⁶.

Na história da filosofia o problema de Deus revela-se uma questão central no fato de que a Filosofia nunca deixou de ocupar-se com as questões relativas ao divino. De fato, na Filosofia Antiga a tematização da realidade divina se faz presente tanto na busca do princípio (arché) da natureza pelos pré-socráticos, como na busca do princípio supremo em Platão e Aristóteles e na filosofia helenística, na qual se destacam os epicuristas, os estoicos e os neoplatônicos. A filosofia patrística e medieval é profundamente marcada pelo pensamento teocêntrico, fruto da influência da fé cristã sobre o pensamento filosófico. Nesse sentido, no constante debate entre fé e razão desse período, o que ocorre é não tanto a discussão sobre a existência de Deus, mas a interpretação de toda a realidade a partir de sua relação com Deus.

A filosofia moderna, mesmo procurando distanciar-se do modelo teocêntrico medieval, assume a centralidade do problema filosófico de Deus na medida em que os autores mais influentes do período, de maneira ou de outra, constroem seus sistemas filosóficos sobre a afirmação ou a negação de Deus. Também para a maioria dos filósofos contemporâneos o problema de Deus mostra-se como uma preocupação central, embora a discussão a respeito esteja mais preocupada com o modo de se abordar a questão do que propriamente com a afirmação ou a negação de Deus⁷.

Segundo Mac Dowell, o problema de Deus deve ser entendido também como *teoricamente* central, na medida em que a questão de Deus se identifica com a questão fundamental da filosofia que é “a pergunta de todo ser humano sobre a pergunta que ele mesmo é” (MAC DOWELL, 2014, p.14).

De fato, o interrogar-se do ser humano sobre si mesmo é o interrogar-se sobre o sentido e o fundamento último da realidade e de sua própria existência. A questão

6 Cf. Apostila do curso supracitada.

7 Ver PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. *Bertrand Russell e o debate atual sobre fé e razão*. In: Síntese, Belo Horizonte, v. 40, n. 128, 2013. Nesse artigo o autor apresenta as linhas fundamentais do debate atual sobre a relação entre razão e fé a partir, sobretudo, de filósofos que se situam na perspectiva da Filosofia Analítica da Religião. Nesse sentido, o artigo revela o teor e ilustra bem os rumos da discussão filosófica atual sobre o problema de Deus. Sobre a discussão contemporânea da Filosofia da Religião, MAC DOWELL, João A. *Filosofia da Religião: sua centralidade e atualidade no pensamento filosófico*. In: Interações – Cultura e Comunidade, v. 6, n.10 (2011).

do sentido de sua existência é decisiva para o ser humano porque no fundo dela depende sua orientação e atitude perante a vida.

Nela está em jogo o seu destino. Com efeito, ou a afirmação de Deus constitui realmente o sentido da existência humana ou ela é essencialmente alienante e destruidora de nossa dignidade e valor. Portanto, em função da existência ou não de Deus, a realidade no seu todo muda de significado e, por conseguinte, também a atitude do ser humano diante da vida deve ser diferente. Daí a importância tanto teórica como existencial da questão (MAC DOWELL, 2014, p. 16)⁸.

Assim, se aceitarmos que a experiência da vida humana só se torna propriamente humana quando pensada a partir de seu porquê radical, i.e., quando o ser humano assume sua condição de ter que dar uma resposta, ao menos existencial, à questão do sentido, não podemos negar que ela conduz à questão de Deus, mesmo que seja para negá-lo enquanto fonte de sentido. Pois é a partir da resposta pessoal que cada um dá a essa questão, mesmo que seja implícita ou inconscientemente, é que se constrói a própria vida.

2. A Fé e a Racionalidade

2.1. A fé em Deus como “fé radical”

Jean Ladrière (2008, p. 81) reconhece que a fé, mesmo para o não crente, constitui um fato cultural importante na sociedade em que vivemos. Diz ele que “a fé, pelo menos para o crente, é a questão decisiva da existência, pois é nela e por ela que a existência recebe seu sentido mais englobante e mais profundo”. A fé contém, para quem crê, verdadeiras respostas às grandes situações existenciais, por isso Ladrière a caracteriza como uma “forma de vida”, ao lado da razão. Assim, para ele, o problema das relações entre essas duas formas de vida se coloca de duas maneiras diferentes (LADRIÈRE, 2008, p. 81-82).

A primeira interpreta a fé e a razão como exteriores uma à outra, ou seja, como dimensões totalmente independentes. A razão é vista como autônoma, não precisa de outros elementos de interpretação exteriores a si mesma e é, portanto, alheia à fé. A fé, por outro lado, é vista como uma dimensão irracional da existência, que escapa ao domínio da razão numa atitude antirracionalista.

A segunda forma, mais radical do que a primeira, de se interpretar a relação entre razão e fé é a da contradição. É a ideia de que fé e razão são incompatíveis, contraditórias entre si. Esse tipo de posição, segundo o autor, se encontra tanto nos meios em que predomina um racionalismo científico que pretende ter tornado caducas e ultrapassadas as ideais religiosas em virtude dos progressos da ciência,

⁸ Citação do Capítulo I: *O problema de Deus*, da apostila do curso *O problema filosófico de Deus*, do PPG/mestrado da FAJE do professor João A. Mac Dowell. Este material não está publicado.

como também onde há formas extremas de fideísmo que tratam a razão como se fosse uma ameaça ou um perigo a ser evitado. Ademais, o autor faz ver que em ambos os casos em que se manifestam formas de racionalismo e de fideísmo, há uma compreensão no mínimo estreita do que sejam a fé e a racionalidade.

Mac Dowell também reconhece um confronto atual existente entre posições racionalistas, por um lado, e posições ou atitudes fideístas, por outro, e pretende contribuir com esse debate oferecendo uma concepção de fé em Deus como um tipo específico de racionalidade capaz de superar os estreitamentos e os excessos tanto do racionalismo quanto do fideísmo. Para tanto, ele propõe-se primeiramente uma reflexão filosófica acerca da natureza da fé e da racionalidade.

Como ponto de partida da reflexão, ele distingue dois aspectos da fé: a fé enquanto ato de crer e a fé enquanto conteúdo em que se crê⁹. A questão de saber se a fé pode ter ou não uma racionalidade diz respeito ao ato e não ao conteúdo da fé, portanto, não se trata num primeiro momento, de determinar a verdade de conteúdos religiosos, mas de saber se a fé enquanto atitude pode ser justificada racionalmente ou se é um sentimento subjetivo e arbitrário, fora do âmbito da razão. Portanto, é preciso determinar antes como deve ser entendida a fé autêntica enquanto ato.

Mac Dowell compreende a fé enquanto ato de crer como um “conhecimento experiencial que corresponde a uma compreensão intuitiva pessoal daquilo em que se crê” (MAC DOWELL, 2013, p. 455). Nesse sentido, a fé não deve ser entendida como fruto de um raciocínio ou de uma argumentação, mas sim como fruto de uma experiência pessoal que leva o sujeito a uma adesão profunda àquilo que a experiência lhe revela. Dentro desse tipo de conhecimento experiencial, o autor identifica um tipo de atitude ou capacidade própria de todo ser humano, que é a “compreensão intuitiva e pessoal de determinado bem como valor supremo de sua vida” (MAC DOWELL, 2013, p. 455). A esse tipo de conhecimento ele chama de “fé radical”. Fé radical designa, então, a adesão pessoal a um valor que serve como critério último, que orienta as escolhas da pessoa e confere sentido à sua existência. Esse valor orientador não aparece apenas como valor transcendente ou religioso, pois é possível que o ser humano eleja como seu valor supremo a ciência, a política ou a busca de riquezas ou de poder. A fé em Deus aparece aqui, portanto, como uma modalidade da fé radical, mas não como a única possível.

A fé em Deus se entende, portanto, à luz da caracterização da fé radical, como “o reconhecimento [de Deus como] aquilo que dá sentido à existência de cada um. i.e., como o valor que fundamenta e norteia, em última análise, suas aspirações e projetos, suas atitudes e decisões” (MAC DOWELL, 2013, p. 433)¹⁰. E, embora os

9 Assim também Jean Ladrière (2008, p. 102).

10 É importante notar que Mac Dowell entende como autêntica a fé em Deus como *fé radical*, i.e., como dis-

bens assumidos por cada um como o valor supremo da vida possam ser diferentes (como de fato o são), a fé radical possui como fundamento uma evidência racional graças à qual aquele que crê empenha com convicção sua vida em função do valor em que crê. Essa evidência racional é o que faz com que a fé radical não seja um mero sentimento subjetivo nem uma decisão arbitrária da vontade. Em que consiste então essa evidência racional?

A evidência da fé radical é uma evidência de caráter pessoal que se liga à dimensão intuitiva presente no conhecimento pessoal ou existencial da realidade. Esse tipo de conhecimento supõe uma sintonia entre o que conhece e o que é conhecido, ou seja, depende de uma predisposição ou abertura do conhecente em relação à realidade no sentido de um deixar que a realidade se mostre como ela é. Esse tipo de conhecimento intuitivo e pessoal, embora envolva a pessoa toda, não deixa de ser um ato do intelecto capaz de fornecer ao conhecente uma evidência que não é meramente subjetiva, mas racional, como veremos mais adiante, no tópico sobre a racionalidade.

Jean Ladrière, ao perguntar pela racionalidade das motivações da fé chega a uma conclusão semelhante à mencionada acima seguindo um caminho diferente. Segundo ele, em toda afirmação, por simples que seja, há o aspecto pragmático da linguagem, de modo que para se assumir na existência aquilo que está implicado na afirmação não basta o ato de compreensão, mas é preciso também a aquiescência da vontade. Argumenta ele:

Mas evidentemente o ato de aquiescência que intervém assim no reconhecimento de um fato, por mais simples que seja, não é de modo algum arbitrário: está fundado sobre motivações. Toda tomada de posição séria em relação a um fato supõe razões suficientes (LADRIÈRE, 2008, p. 107).

Esse engajamento da vontade, além do ato intelectual da compreensão, que é exigido pela adesão ao que é afirmado está fundado sobre motivações que se apoiam em critérios.

Ladrière identifica as motivações racionais da fé a dois níveis possíveis de inteligibilidade e, portanto, de racionalidade da fé. O primeiro nível de racionalidade da fé corresponde a uma *estrutura de receptividade* da fé no interior da existência humana. Para ele, esse lugar de acolhida da fé é a dimensão ética da existência, pois é nela que o ser humano se vê diante da tarefa de sua própria realização. O segundo nível de inteligibilidade corresponde a uma *espera* inscrita no homem, espera por tinta da fé como adesão cega ou recebida acriticamente. Para ele a fé autêntica não é nem um raciocínio teórico nem se confunde com a fé obtida pela mediação de testemunhas, como ocorre na adesão a uma religião específica. Trata-se estritamente, da experiência pessoal de Deus como sentido da realidade, embora aqueles elementos externos (a reflexão, o testemunho religioso ou a tradição) possam ser ocasião do *despertar* dessa experiência pessoal.

sua realização. Vejamos a conclusão do próprio autor:

Se há na existência uma espera do que a fé lhe traz, então é possível compreender a fé como resposta a essa espera. E uma tal compreensão dá razões de acolher a fé. Lidamos aqui, portanto, com motivações que tem um caráter de racionalidade, no sentido de que fazem aparecer a fé não como puramente exterior à realidade humana, mas como uma realidade que vem se inscrever no núcleo mesmo da realidade humana, tal como ela é e tal como pode se reconhecer (LADRIÈRE, 2008, p. 123).

De acordo com as ideias acima apresentadas, podemos dizer que a fé em Deus como fé radical apresenta, pois, três características principais: a primeira é que ela é uma adesão livre a Deus como o bem ou valor que confere sentido à sua existência e essa adesão se dá não como uma escolha entre isso e aquilo, mas a partir de uma sintonia entre as disposições concretas da pessoa e o bem visado por ela. A segunda é que a certeza da fé que a pessoa tem em Deus é proporcional àquela evidência pessoal que a pessoa possui da manifestação de Deus como sentido da existência. Mas, como a evidência depende da sintonia ou abertura da pessoa para com a realidade que lhe dá sentido, e como essa sintonia pode aumentar ou diminuir, também a evidência está sujeita a variações que introduzem um elemento de obscuridade na fé, tornando-a mais ou menos intensa segundo o grau da evidência. A terceira característica da fé em Deus como fé radical é a confiança que pode brotar como consequência da fé radical. Com efeito, se a fé radical é o conhecimento pessoal de algo como o valor que preenche as aspirações de felicidade de alguém, a confiança é o efeito desse reconhecimento i.e., o que confere à pessoa uma “segurança” à sua resolução de viver de acordo com esse valor.

2.2. A estrutura da racionalidade

Uma vez estabelecidas as características principais do ato de fé, passamos à reflexão sobre a racionalidade para podermos verificar em seguida se a fé, enquanto uma atitude cognitiva existencial, possui uma racionalidade própria ou se ela é externa e incompatível com a razão.

Tanto Mac Dowell quanto Ladrière entendem que o uso atual dos termos “razão” e “racionalidade” está ligado a uma compreensão reducionista da razão humana porque ordinariamente estes termos designam o conhecimento de tipo científico, objetivamente comprovado por experimentação e argumentação. Por isso ambos propõem uma distinção entre os diversos significados ou formas que a racionalidade pode assumir.

O primeiro, a partir de uma análise hermenêutica, distingue duas dimensões fundamentais da razão, uma dimensão intuitiva e uma dimensão discursiva,

distintas, mas interligadas entre si (MAC DOWELL, 2013, p.439). A intuição intelectual, na perspectiva hermenêutica, corresponde ao compreender, ou seja, a qualquer compreensão imediata do sentido da realidade, seja no seu conjunto seja em aspectos específicos, como em princípios. Podemos dizer, é a compreensão implícita presente em toda experiência humana do mundo.

“O discurso (discorrer, percorrer um caminho), ao contrário da intuição, corresponde ao movimento progressivo da razão em vista da compreensão” (MAC DOWELL, 2013, p. 441). Nesse sentido, é a dimensão da razão que procura compreender tanto o que ainda não foi conhecido como explicitar, expor ou justificar aquilo que já é compreendido implicitamente.

Desse modo, intuição e discurso são intimamente ligadas enquanto funções da razão. Se, por um lado, a intuição precede o discurso como seu fundamento, ela implica o discurso como seu complemento, pois o conteúdo compreendido pela intuição só pode ser explicitado discursivamente. Assim também o discurso implica a intuição como seu conteúdo, como aquilo em relação ao qual o discurso tem sentido, caso contrário tornar-se-ia mero palavreado.

Essa distinção nos leva a compreender duas coisas: primeiro, que há uma tendência de grande parte do pensamento moderno em ignorar a importância da função intuitiva da razão à medida que privilegia a linguagem e o discurso. Segundo, que a fé em Deus é um tipo de conhecimento que corresponde a uma intuição intelectual, pois tem o caráter de uma experiência do sentido da realidade no seu todo.

Outra importante distinção na análise da razão introduzida por Mac Dowell é a distinção entre intuição pessoal e impessoal. A intuição impessoal corresponde ao ideal de conhecimento da ciência porquanto pretende uma neutralidade, i.e., não envolver as disposições pessoais singulares do conhecente nem afetá-lo existencialmente. O conhecimento ou intuição pessoal, ao contrário, envolve a singularidade do conhecente, pois é um tipo de conhecimento que exige uma predisposição pessoal, uma abertura à realidade a ser conhecida. É um tipo de conhecimento existencial como o que se faz presente nas relações humanas, mas nem por isso pode ser considerado como meramente subjetivo, já que não se trata de uma mera projeção do sujeito sobre a realidade deformando-a, mas de uma acolhida da realidade tal como ela se manifesta e, para tal, as predisposições do conhecente são necessárias.

Desse modo, os dois modos de compreensão da realidade, pessoal e impessoal, não são excludentes, mas complementares à medida que chegam à realidade sob aspectos diferentes. Mas, novamente, encontramos na história do pensamento moderno certo desprezo pelo conhecimento pessoal e a primazia do conhecimento

lógico-demonstrativo por influência da ciência moderna que tendeu a considerar o conhecimento pessoal como meramente subjetivo.

Com essas distinções pretende-se mostrar que a razão não se reduz à sua dimensão discursiva nem apenas ao tipo de conhecimento impessoal, neutro ou objetivo, em contraste com a tendência atual de compreender a racionalidade¹¹. Assim, após mostrarmos a possibilidade de uma compreensão mais abrangente da razão humana, podemos compreender quais seriam os critérios básicos da racionalidade numa perspectiva hermenêutica.

De acordo com a distinção entre racionalidade intuitiva e discursiva apresentada acima, os critérios da racionalidade são apresentados sob dois aspectos que correspondem a cada uma daquelas dimensões, a saber, os critérios da racionalidade intrínseca¹² e da racionalidade extrínseca. O primeiro diz respeito ao fundamento que alguém tem para fazer uma afirmação, i.e., a evidência de sua convicção que se funda, portanto, na experiência que a pessoa faz da realidade. O segundo é a possibilidade de a pessoa justificar o que afirma por meio de razões, i.e., discursivamente.

O primeiro critério da racionalidade intrínseca é a *evidência*. A maior ou menor racionalidade de uma afirmação se mede pelo grau da correspondência entre a afirmação e a evidência que o sujeito possui. Assim, podemos dizer que se a evidência é forte, se todas as razões a corroboram, a afirmação racional terá o grau da certeza. Se a evidência é fraca, se poucas razões a sustentam ou se elas não são conhecidas, a afirmação, para ser racional, deve ser assumida como apenas possível.

O segundo critério da racionalidade intrínseca é a *abertura ao questionamento*, à contestação de outrem o que confere a esse critério a possibilidade de transição ao caráter intersubjetivo da racionalidade. Contudo, essa abertura ao exame das objeções não implica imediatamente o abandono da posição inicial, mas a possibilidade de ampliar a sua visão da realidade pela inclusão de novos elementos provenientes do diálogo, bem como a capacidade de correção dos erros que possam figurar na afirmação inicial. Nesse sentido, não é necessário que aquela afirmação fundada na

11 Mac Dowell propõe, a partir das distinções mencionadas, uma enumeração dos usos que o termo “racionalidade” pode adquirir. Essa enumeração (que vai de 1 a 9) mostra como a extensão dos significados de racionalidade, que começa com a atividade intelectual e volitiva do espírito humano, passa pela pelas funções intuitiva pessoal e impessoal, vai-se estreitando cada vez mais, até chegar às funções discursiva, demonstrativa, lógica e científica, cuja redução não significa, porém, necessariamente, um aumento de racionalidade. Jean Ladrière propõe uma classificação em cinco grupos de disciplinas a partir das quais explora a ideia de saber racional em geral. São elas: a) as ciências formais; b) ciências empírico-formais; c) disciplinas hermenêuticas; d) filosofias de tipo analítico; e) filosofias de tipo especulativo. Tal divisão também sugere uma variação da extensão do termo racionalidade cujo significado mais estreito identifica às ciências formais (matemáticas e lógica), não, porém, no sentido de serem “mais racionais” que as outras (Ver Ladrière, 2008, p. 86-96).

12 O significado da expressão “racionalidade intrínseca” aqui apresentada refere-se à racionalidade em geral e difere, portanto, daquilo que Ladrière chama de “racionalidade intrínseca da fé”, que se refere à racionalidade do próprio conteúdo da fé.

evidência seja, em princípio, demonstrada até que se levantem objeções contra ela. O que esse critério exige é a abertura, o exame das objeções postas.

O critério da racionalidade extrínseca é a exigência de se poder ir além da evidência pessoal de que o conhecente dispõe, ou seja, é a possibilidade da afirmação ser sustentada por razões acessíveis aos outros também. A racionalidade extrínseca depende da possibilidade de se discutir a sua verdade, não da verdade em si da proposição, mas de que ela tenha sentido e de que possa, em princípio, ser comprovada. Tal critério se cumpre se é possível chegar-se a conclusão sobre a verdade ou falsidade da proposição afirmada mediante argumentação. É preciso notar, porém, que a verificação não se realiza apenas pela observação empírica, mas que existem outros métodos racionais capazes de comprovar as proposições não empíricas, como é o caso das proposições filosóficas. Mac Dowell (2014, p. 22), em sua exposição sobre a racionalidade da fé, adota o método fenomenológico-hermenêutico e explica:

No caso [...] da fé em Deus julgamos que o método mais apto é a *mostração fenomenológico-hermenêutica*. Esta justificação é própria dos conhecimentos referentes aos primeiros princípios simples (noções) e complexos (proposições) da realidade e da razão, bem como ao sentido da realidade no seu todo, já que tais conhecimentos não podem ser inferidos nem indutiva nem dedutivamente de outros. Ela consiste na explicitação crítica, numa perspectiva hermenêutica determinada, daquilo que já é précompreendido espontaneamente no exercício da razão humana. O discurso da razão a respeito das questões fundamentais não é senão uma tentativa de explicitação de uma précompreensão intuitiva da realidade no seu todo e nas suas regiões¹³.

Feitas essas observações a respeito da racionalidade, vejamos agora como elas se aplicam à fé em Deus e como podem servir como justificação racional da fé.

3. A racionalidade da fé em Deus

O passo seguinte da proposta de Mac Dowell consiste na aplicação dos critérios da racionalidade à fé em Deus como fé radical com o intuito de mostrar que essa modalidade de fé pode ser justificada racionalmente, ou seja, que ela possui uma racionalidade. Como a fé foi definida como um conhecimento pessoal é preciso ver em que sentido esse tipo de conhecimento aplicado à fé pode ser considerado racional.

O conhecimento pessoal possui como características a *intuição intelectual* de caráter existencial que envolve o conhecente como um todo em seu ato, a *evidência* que resulta de sua relação com o conhecido e uma *disposição originária*

13 Citação extraída do texto *A fé em Deus enquanto forma específica de racionalidade*, de autoria do professor Mac Dowell utilizado em seu curso *A questão filosófica de Deus* e ainda não publicado.

que configura a pessoa e gera sua sintonia com determinados valores. Mac Dowell cita a amizade como um exemplo desse tipo de conhecimento pessoal para mostrar que ele satisfaz os critérios de racionalidade intrínseca (ou intuitiva) e extrínseca (discursiva). Quando temos um amigo bastante próximo, nossa confiança nele é baseada numa evidência pessoal que resulta dessa relação e que, embora não seja fundada numa análise objetiva de dados, é capaz de assegurar um grau elevado de certeza sobre a amizade que existe entre nós. Nesse sentido, é racional a princípio, confiar na amizade; desconfiar sem motivo é que seria irracional. Por outro lado, e aí entra o segundo critério da racionalidade intrínseca, que é o da abertura ao questionamento, se a amizade é contestada com fundamento, seria irracional não estar disposto a rever nossa crença se pudermos dispor de informações a respeito. Essa possibilidade de abertura à revisão e à eventual mudança de posição diante de evidência contrárias satisfaz, portanto, o segundo critério de racionalidade.

O critério de racionalidade extrínseca é a capacidade de justificar, de mostrar as razões de minha crença nessa amizade para outras pessoas que não participam dela. Embora eu não seja capaz de transmitir aos outros com profundidade e toda a riqueza existencial que sustenta a minha evidência pessoal dessa amizade que tenho com alguém, posso ser capaz de traduzi-la discursivamente, elevando aquela evidência pessoal ao nível intersubjetivo no qual ela poderá ser discutida por outros. E isso é suficiente para afirmar a racionalidade presente nesse conhecimento pessoal que tenho da amizade de alguém.

De modo análogo, Mac Dowell mostra que a fé em Deus, enquanto fé radical, não se trata de uma mera opção arbitrária e sem fundamento, mas implica uma evidência pessoal porque ninguém, que conscientemente vive em função de determinado objetivo, que espera dele sua realização, adere cegamente a esse valor que dá sentido a sua vida, mas, ao contrário, tem razões que sustentam esse engajamento. Sendo esta fé uma convicção da pessoa então ela estará disposta a justificá-la e a apresentar razões para defendê-la, caso contrário sua atitude será irracional. Como a evidência pessoal que sustenta a crença depende das disposições da pessoa, pode ser que ela se altere com questionamentos ou outras experiências que a contrariem. Contudo, o que confere a racionalidade à atitude, segundo o critério apresentado acima, é a abertura, a disposição a examinar as objeções e razões contrárias que se apresentarem. Assim, sobre a racionalidade intrínseca da fé em Deus, Mac Dowell (2014, p. 25) conclui:

A fé radical funda-se, portanto, em uma evidência intuitiva, que pode explicitar-se mais ou menos em razões discursivas. A atitude de quem crê neste ou naquele valor como sentido de sua existência será, portanto, racional se ele preencher também a segunda condição da racionalidade subjetiva, i.e., estiver disposto a examinar eventuais objeções, que podem

levá-lo a perceber a limitação de sua maneira de encarar a realidade e a mudar a sua própria atitude diante dela.¹⁴

Quanto ao critério da racionalidade extrínseca aplicado à fé em Deus temos o seguinte. O que se coloca em questão aqui por esse critério, diz respeito não mais a atitude da pessoa, mas à possibilidade de se discutir racionalmente aquilo que é afirmado por ela, entretanto, não ainda a verdade ou falsidade do que é afirmado.

No caso da fé em Deus, vimos que se trata de uma experiência pessoal de natureza tal que, embora não possa ser comunicada diretamente aos outros, pode ser traduzida discursivamente na tentativa de se justificá-la com razões que podem ser, em princípio, compreensíveis e discutíveis intersubjetivamente.

Em relação a esse ponto Mac Dowell (2014, p.27) explica que “a racionalidade extrínseca da fé radical depende da possibilidade de se discutir racionalmente se existe ou não tal fim ou valor supremo próprio do ser humano, enquanto tal, e qual seria ele”. Isso significa que para estabelecer a racionalidade da fé radical requer-se, por ora que essa discussão possa fazer-se racionalmente, não que se tenha de provar a existência ou não desse fim supremo. Assim, argumenta ele, o fato de não chegarmos a conclusões evidentes nem a um consenso a respeito do valor supremo não implica que não se possa *debatê-lo*. Ao contrário, essa discussão já acontece no meio filosófico, como indicado anteriormente. Com isso, conclui, “fica demonstrada a racionalidade extrínseca da fé, que consiste justamente em reconhecer que a afirmação religiosa de Deus pode ser submetida a um autêntico debate racional, com o fim de estabelecer sua verdade ou falsidade”¹⁵.

Conclusão

Com isso o autor defende que a fé não se opõe à razão, mas encontra-se no âmbito racional, desde que se compreenda a fé como um modo de compreensão intuitiva pessoal da realidade e desde que não se reduza a razão à razão discursiva, demonstrativa ou científica. A fé, desse modo, não se reduz a um mero sentimento, a uma pura emoção embora ela não exclua os elementos afetivos, por ser um modo de compreensão existencial. Enquanto possuidora de uma racionalidade específica, a fé em Deus pode ser compreendida como uma atitude própria do ser humano enquanto ser racional. Seria irracional, ao contrário, atacar preconceitualmente a atitude de fé em Deus sem dispor-se a discuti-la racionalmente, sem procurar entendê-la ou negar de antemão a realidade divina à qual ela se refere. Assim, conclui Mac Dowell

14 Citação extraída do texto *A fé em Deus enquanto forma específica de racionalidade*, de autoria do professor Mac Dowell utilizado em seu curso *A questão filosófica de Deus* e ainda não publicado.

15 *Ibid.*, p. 28.

(2014, p. 30),

a demonstração da racionalidade da fé, superando tanto o racionalismo quanto o fideísmo, garante à autêntica atitude religiosa um lugar de pleno direito no mundo cultural contemporâneo. Ela abre também o caminho para a discussão do problema fundamental da própria existência de Deus¹⁶.

Afirmamos, portanto, a importância da discussão filosófica sobre o problema de Deus na medida em que ela pode nos ajudar a esclarecer os limites do racionalismo e do fideísmo atuais presentes nos debates que envolvem a relação entre razão e fé. Cremos que a relevância do tema não importa somente para o crente, no sentido de auxiliar em sua defesa da fé, mas, sobretudo importa a todos aqueles que se dedicam a pensar honesta e racionalmente as questões que tocam o sentido e o valor profundo da existência humana.

Referências

LADRIÈRE, Jean. *Fé e Racionalidade*. In: LADRIÈRE, Jean. *A Fé cristã e o destino da razão*. São Leopoldo: UNISINOS, 2008. p. 79-132.

MAC DOWELL, João. A. *A fé como compreensão intuitiva pessoal do sentido da realidade*. Síntese, Belo Horizonte, v. 40, n.128, p. 427-456, 2013.

_____. *Filosofia da Religião: sua centralidade e atualidade no pensamento filosófico*. Interações – Cultura e Comunidade, Uberlândia, v. 6, n.10, p. 17-49, 2011.

_____. Apostila do curso de Filosofia da Religião, *A questão filosófica de Deus*, do PPG/mestrado da FAJE, realizado entre março e junho de 2014. (material não publicado).

_____. *A fé em Deus enquanto forma específica de racionalidade*. (Texto utilizado pelo professor no seu curso de Filosofia da Religião da FAJE (2014) e ainda não publicado).

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. *Bertrand Russell e o debate atual sobre fé e razão*. Síntese, Belo Horizonte, v. 40, n. 128, p. 407-426, 2013.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Trad. Nélio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

16 *Ibid.*, p. 30.

GT 5. Teologia no Espaço Público e no Mundo Contemporâneo

GT 5. Teologia no Espaço Público e no Mundo Contemporâneo

Coordenadores: Prof. Dr. Érico Hammes - PUC/RS, RS; Prof. Dr. Vitor Galdino Feller – FACASC, SC

Ementa: O GT aborda a Teologia enquanto Ciência da Fé que, ao refletir sobre os desafios da realidade, das relações sociais e internacionais, repensa os seus temas fundamentais e contribui para novas compreensões do papel da fé na sociedade atual. Como principais objetivos se propõe: 1) dialogar com os avanços científicos e tecnológicos; 2) propor uma compreensão transformadora da existência de fé no contexto político social do país; 3) trazer à consciência religiosa a necessidade de superação da violência em suas diferentes manifestações; 4) repercutir teologicamente os movimentos mundiais de correntes dos processos de globalização; 5) refletir a relação da religião e, portanto, da teologia, com a política.

Bem comum, conexão e comunhão: Movimentos sociais e espiritualidades do ciberespaço

Aline Amaro da Silva^{1*}

Resumo: *Conexão, bem comum, comunidade, comunhão, termos semelhantes, porém, distintos, que expressam o espírito de nossa cultura e sociedade em rede. Mais ainda, essas palavras abordam o modo como vivemos nossa espiritualidade e nosso agir político hoje. Superando as ideologias, crenças, etnias, culturas, barreiras geográficas, e até mesmo a preguiça, o medo e o conformismo, as pessoas em nível global se uniram para reivindicar por justiça, paz, segurança e dignidade. Começou na internet e depois tomou as ruas das principais cidades do mundo. Aconteceu o inesperado: ditaduras foram derrubadas, governos e políticos corruptos foram denunciados, a mídia tornou-se suspeita. Que elementos de espiritualidade estão presentes nesses movimentos? Que movimentos brotam da espiritualidade na rede? Neste estudo, buscar-se-á pensar a fé à luz das realidades sociopolíticas atuais e a realidade à luz da fé. Para isso, é preciso compreender o ciberespaço como espaço público de fé e de debate social. O objetivo do trabalho é refletir criticamente sobre a espiritualidade e as dinâmicas sociais na internet, através do método de pesquisa bibliográfica. A fim de se entender a sociedade em rede, utilizar-se-ão as obras de Manuel Castells. No campo teológico da ciberteologia, ainda em desenvolvimento, a pesquisa terá como base as concepções de Antonio Spadaro e as reflexões sobre ética e espiritualidade.*

Palavras-chave: *Ciberteologia. Redes Sociais. Movimentos Sociais. Espiritualidade.*

Introdução

A rede de relações on-line modificou todas as estruturas da sociedade, facilitou até mesmo a organização social pela digitalização de todos os sistemas públicos e privados. A internet é utilizada hoje em todas as áreas de conhecimento, tanto para pesquisar quanto para divulgar resultados de pesquisas. E mesmo informações pessoais são facilmente encontradas na “nuvem” como se observa nas redes sociais.

A internet pode ser considerada a versão 2.0 da ágora, a praça onde os cidadãos de Atenas se reuniam para discutir e decidir suas políticas públicas. Com essa comparação queremos dizer que o ciberespaço é um lugar sociopolítico que oportuniza um maior envolvimento do cidadão nas questões políticas. Por dar voz e vez a diferentes grupos sociais e indivíduos, a rede proporciona um empoderamento

1 * Bacharel em Comunicação Social – Jornalismo na FAMECOS/PUCRS. Mestranda em Teologia na FA-TEO/PUCRS. Bolsista CAPES. E-mail: aline.amaro@acad.pucrs.br

político principalmente àqueles que possuam maior capacidade e determinação de usufruí-la. O teólogo Ferdinand define ciberpoder como “[...] o meio pelo qual indivíduos ou grupos na sociedade usam a internet para alcançar seus objetivos” (FERDINAND, 2005, p. 33). Em 2005, ainda era prematura a ideia de usar o ciberpoder para o bem comum, mas hoje essa luta já se tornou realidade em níveis nacionais e internacionais através das redes sociais. No presente artigo trazemos os exemplos da *Wikileaks* e da *Avaaz* como grupos de perfis distintos, porém com grande capacidade de mobilização global.

Apesar de a internet ter sido criada originalmente para que ninguém fosse capaz de controlá-la, ela somente detém o poder que os seres humanos lhe concederem. A rede é uma *imago societati*, isto é, uma representação da sociedade, ou ainda, uma extensão desta que mimetiza seus comportamentos, tendências, linhas de pensamento e de ação. Isso não significa que não saia algo novo da rede; ao contrário, o que se percebe é que as comunicações e relações mediadas pela internet estão revolucionando as estruturas e o próprio comportamento da sociedade. Assim, rede e mundo se interferem e interpenetram, modificando-se mutuamente. Todos os grupos da sociedade global, especialmente os cristãos, têm o desafio de mobilizar cada vez mais as redes sociais para a construção do bem comum, vivenciando dessa maneira uma das dimensões do seu ser comunhão.

A tensão entre a existência física e a cibernética impulsiona a reflexão sobre uma ética digital. Passados mais de 20 anos do advento da internet, o mito de um mundo virtual separado do real já está sendo superado e a rede cada vez mais se torna parte da vida diária de um número crescente de pessoas. Da pluralidade de modelos de comunicação on-line ocasionam novas formas de comunidade, cujo pertencimento se dá através de interesses, causas, opiniões, ideologias, gostos culturais, estilos de vida, comportamentos em comum. Diante disso, surgem questionamentos: Como grupos tão heterogêneos podem unir-se em prol do bem comum? Como pessoas com visões de mundo até opostas podem conviver bem na mesma ambiência digital? Que tipo de espiritualidade emerge ou inspira essa vivência político-social da rede? Essas são indagações a serem refletidas nas páginas seguintes.

1 Movimentos sociais na internet

Os movimentos sociais se originam do confronto entre a injustiça existente nas sociedades e a sede do ser humano por justiça e igualdade. Geralmente surgem de um indivíduo ou um grupo descontente com a violação dos direitos e da dignidade da pessoa humana. A premissa básica para que um movimento social crie voz, força e

influência é a liberdade de expressão, a capacidade de se comunicar autonomamente com todas as esferas da sociedade, gerando assim reflexão e opinião pública sobre determinado tema (CASTELLS, 2013, p. 16). Aqui está o valor inestimável da internet para os movimentos sociais: um espaço em rede de comunicação autônoma e gratuita. O ciberespaço possibilita que pessoas “comuns” sem “poder” econômico, político ou midiático possam se expressar e sua mensagem ser recebida e compartilhada por dezenas, centenas ou até milhões de pessoas. Isso faz com que os detentores dos quatro poderes tornem-se vulneráveis aos indivíduos detentores do quinto poder, qualquer pessoa que possua um acesso à rede.

Mas o que é poder? Pelo uso indevido dos poderes, o senso comum entende poder como dominação, imposição de alguma autoridade que todos devem obedecer. Para Colin Hay, poder significa a capacidade dos atores sociais influenciarem o contexto que define a gama de possibilidades das outras pessoas, compondo-se de três dimensões. Primeira, o poder daqueles que tomam as decisões políticas, as autoridades constituídas. Segunda, o poder de agendamento das decisões. E por fim, o poder de alcançar a preferência por certas políticas (FERDINAND, 2005, p. 34). De acordo com Ferdinand, o ciberpoder tem maior potencial para formar preferências políticas e para a *agenda setting*, isto é, o agendamento de assuntos a serem debatidos pela opinião pública, obrigando certos temas a entrarem na pauta do governo. Isso se deve a capacidade da internet de proporcionar canais de comunicação horizontal mais diretos entre pessoas em tempo real, fazendo com que os grupos políticos consigam lançar desafios ao poder público de forma imediata. O ciberpoder resgata o significado original de poder como um direito de todos: *eu posso, tu podes, nós podemos*.

Quando se pondera uma ética para o ciberespaço deve se pensar numa ética global, valores e regras de conduta que sejam moralmente válidos a todos os povos. A grande diferença entre o sonho do *ethos* universal a ser imposto a todas as nações e a ética cibernética é que esta segue as características da cibercultura: *o Universal sem Totalidade* (LÉVY, 2000, p. 111-121). Isto é, respeita as diferenças de cada cultura formando uma unidade na diversidade.

A autonomia das redes digitais de comunicação constitui uma potencial ameaça aos poderes dominantes. Por este motivo diversos governos e instituições estão tentando “domar” o “livre arbítrio” cibernético. São inúmeras as ações de boicote à democracia digital, seja a censura a conteúdos “subversivos” em sites e ambientes digitais instigadores de diálogo e mobilização social, como ocorre na China, seja atividades ainda mais condenáveis como espionagem digital, invasão de sistemas de segurança e de privacidade de indivíduos, de entidades e de nações, como o caso recentemente divulgado de espionagem americana. Em

junho de 2013, Edward Snowden, ex-agente da CIA e ex-funcionário da Agência de Segurança Nacional norte-americana (NSA) revelou a existência de um Programa de Vigilância Global intitulado PRISM, desenvolvido pela NSA. Todas essas formas de ataque organizadas por indivíduos, grupos ou países através da rede mundial de computadores são denominadas *cyberwars* ou guerras cibernéticas (WIKIPÉDIA, 2014).

Na mesma medida em que os cidadãos normais foram “empoderados” de voz e influência sociopolítica em escala global através da internet, os governantes utilizam todos os seus recursos digitais para bloquear tal poder público. Mesmo que os “principados” e “potestades” deste mundo façam tentativas de inibir as iniciativas populares na rede, cada vez prolifera-se mais os movimentos e os grupos de ativistas sociais que dinamizam a manifestação de suas indignações e esperanças do ciberespaço às ruas. *Wikileaks* e *Avaaz* são dois exemplos de enfrentamento dos poderosos, da ousadia de fazer a diferença e da ingenuidade de acreditar que realmente “outro mundo é possível”.

1.1 Wikileaks: pioneirismo no jornalismo cidadão

Na opinião de Manuel Castells os movimentos sociais iniciam através da manifestação corajosa de um indivíduo ou grupo. É impossível falar em mobilização social na rede sem mencionar a *Wikileaks* e seu fundador, o jornalista e ciberativista australiano, Julian Assange. *Wikileaks* é uma entidade transnacional sem fins lucrativos com sede na Suécia que publica informações confidenciais de governos e instituições sobre assuntos de interesse público.

A *Wikileaks* surgiu como resposta à preocupação com toda a miséria e sofrimento humano causado pela corrupção de governos repressivos. Este grupo de ativistas percebeu como as tecnologias da informação facilitariam a propagação desta ideia em escala global. Fazendo paralelo com a visão cristã, os membros da *Wikileaks* poderiam ser chamados de “apóstolos da transparência institucional”. Embora não demonstrem adesão a qualquer crença, conforme a missão que procuram realizar e que acreditam que seja possível, a organização poderia adotar como lema: “[...] a verdade vos libertará” (Jo 8,32). Lançado em dezembro de 2006, em menos de um ano, o site já continha 1,2 milhões de documentos sigilosos (WIKILEAKS, 2014).

Administrada pela *The Sunshine Press*, a *Wikileaks* não tem nenhum vínculo com a *Wikipedia*, a não ser a semelhança do nome e a arquitetura da página. A organização assegura o anonimato das fontes, a não ser que os próprios desejem ser identificados. Essa história que parece mais ficção do que realidade virou tema de

vários livros e do filme “O Quinto Poder”.

O importante neste caso é que um site inicialmente simplório em sua estrutura, com poucos recursos financeiros e poucos voluntários foi capaz de estremecer a base diplomática e política das nações mais poderosas do mundo, divulgando desvios de conduta, corrupções, mentiras, omissões, crimes e injustiças de sistemas políticos que se sentiam impenetráveis e imperturbáveis. O sucesso está nos seus programas criptográficos de proteção ao denunciante que faz com que centenas de pessoas dos quatro cantos do planeta tenham coragem de abrir os pérfidos segredos dos regimes que as oprimem. Dessa forma, a *Wikileaks* fundou uma nova modalidade de jornalismo, o jornalismo cidadão, isto é, anunciar fatos ou conteúdos de interesse público que sejam princípios ativos de mudança social.

As denúncias de maior impacto mundial foram deflagradas contra os Estados Unidos. Durante o ano de 2010, foram publicados na íntegra cerca de 700 mil documentos secretos do governo americano que se dividiam em registros das guerras do Afeganistão e do Iraque e correspondências diplomáticas das embaixadas dos Estados Unidos em inúmeros países. Essa divulgação foi uma ação conjunta com três grandes jornais de credibilidade internacional: *The New York Times*, nos EUA, *The Guardian*, na Inglaterra, e *Der Spiegel*, na Alemanha. O autor do vazamento foi o jovem soldado americano Bradley Edward Manning, que acabou preso e processado pelos EUA. Dentre os milhares de materiais, suspeita-se que também estava o vídeo que ficou conhecido como “Assassinato Colateral”, que mostra soldados americanos de dentro de um helicóptero atirando e matando civis desarmados perto de Bagdá, incluindo dois repórteres da Agência *Reuters*.

1.2 Avaaz: movimento social globalizado

Diversos movimentos e comunidades de cunho social estão surgindo na rede. Com o objetivo de melhor exemplificar esse fenômeno, escolheu-se o site *Avaaz.org*. O termo *avaaz* significa “voz” ou “canção” em diversas línguas da Europa e da Ásia. Muito mais do que um sítio eletrônico, *Avaaz* é uma comunidade transnacional de mobilização on-line que deseja ser a voz da sociedade civil para a política global. Foi fundada em 2007, por iniciativa conjunta de duas comunidades digitais de ativistas, a *Res Publica*, a nível global, e a *Moveon.org*, que abrangia o território norte-americano. A lista de cofundadores ainda continha empreendedores sociais de destaque: Ricken Patel, presidente fundador e diretor executivo, Tom Periello, Tom Pravda, Eli Pariser, Andrea Woodhouse, Jeremy Heimans e David Madden. A *Avaaz* reúne digitalmente milhões de pessoas do mundo inteiro, de todos os credos e ideologias, a fim de que

se engajem em causas internacionais de grande urgência.

Atua principalmente através de petições, com repercussão muito mais eficaz do que o antigo método de abaixo-assinado impresso. As petições podem servir tanto para reivindicar leis de proteção a animais em extinção, defesa dos direitos da mulher, pacificação de zonas de conflito, como também para sugerir soluções a problemas climáticos. Ainda financia campanhas, dialoga com governos via e-mail ou telefone e organiza protestos nas ruas (AVAAZ, 2014). Por trás dessas ações está uma visão democrática e solidária da internet, utilizando-a na luta contra a corrupção, para salvar vidas e auxiliar países em crise.

Antes da era digital, os grupos sociais que operavam internacionalmente precisavam de uma força-tarefa para angariar apoiadores para cada causa, ano após ano, percorrendo país por país, formando escritórios nacionais, cada um com sua própria equipe, orçamento e estrutura para alcançar um número significativo que surtisse efeito na sociedade. Com a criação dos sistemas digitais e das redes sociais potencializou-se a construção de um espaço de discussão pública global. Isso permite a divulgação de campanhas com uma rapidez, flexibilidade e proporção inimagináveis há algumas décadas. A *Avaaz* atua com uma equipe central cujos integrantes estão situados em 18 cidades do mundo e utilizam ferramentas on-line para trabalhar em conjunto num “escritório virtual”. Além disso, são apoiados por uma rede internacional de milhares de voluntários. Os números demonstram a força deste movimento: são 36.704.291 membros presentes em 194 países que já realizaram 193.111.081 ações. A maior representatividade da *Avaaz* encontra-se no Brasil e na França.

A comunidade *Avaaz* tem por missão ser a voz do povo chamando a atenção para assuntos de interesse público e novas questões sociais, motivando o debate e a mudança social. Ela define suas prioridades consultando a opinião de todos os seus integrantes e depois efetua um plano de ação anual. O órgão administrativo da *Avaaz* busca exercer uma liderança servidora a seus membros, preparando materiais informativos breves sobre o tema e contexto da campanha a ser votada, deixando aos cidadãos a decisão de se envolverem ou não. O grupo forma parcerias com especialistas para desenvolverem estratégias de campanha mais eficazes e depois divulga os planos traçados via e-mail. Se os membros da *Avaaz* desejarem prosseguir com a ideia, ela garante a execução da campanha, entregando abaixo-assinados e mensagens a políticos e a departamentos governamentais, promovendo propagandas publicitárias, tomando todas as medidas necessárias em momentos históricos oportunos.

A *Avaaz* é financiada por doações particulares de seus integrantes realizadas via web. Durante toda a sua história, a comunidade já recebeu mais de 15 milhões

dólares em contribuições on-line. Por isso, a prestação de contas é uma prática essencial na construção da fidelidade à causa. A *Avaaz* rejeita todo tipo de auxílio oriundo do Estado ou de empresas privadas, portanto, as doações recebidas não podem ser abatidas do imposto de renda. Isso porque a *Avaaz* quer conservar sua liberdade e autonomia sem depender de qualquer governo.

O que garante a unidade dos membros da *Avaaz* são os valores e virtudes que estes vivem e compartilham. A liberdade é vivida tanto como valor quanto como virtude, pois a comunidade não busca o consenso de seus integrantes em todas as questões, cada pessoa é livre para decidir em quais deseja militar. Assim, os membros da *Avaaz* cultivam além da coragem de lutarem por aquilo que acreditam, as virtudes da fé, da esperança e da caridade. Fé porque aquilo que os une é a convicção de que todos os seres humanos são pessoas que possuem compromissos e responsabilidades umas para com as outras, com as futuras gerações e com todo o ecossistema terrestre. Não é explicitamente uma fé em Deus, mas é o primeiro e fundamental estágio da fé: a fé-confiança na vida (HURTADO, 2013, p. 91). Esperança porque sonham juntos em erguer a ponte entre o mundo em que se vive e o mundo em que todos desejam viver. Caridade porque, uns mais outros menos, fazem a experiência da autodoação, do compromisso com aqueles que sofrem sem esperar retribuições, da luta pelo bem comum.

A comunidade *Avaaz* já alcançou diversas vitórias nesse sentido: condenaram a caça inescrupulosa às baleias em risco de extinção na Islândia e aos elefantes na África; impediram a remoção forçada do povo Masai da terra de seus ancestrais pelo governo da Tanzânia; aprovaram lei na Europa que proíbe produção de pesticidas letais às abelhas até 2015; conquistaram auxílio aos estudantes sírios na Grã-Bretanha, isenção de taxas de matrícula em universidades e acesso a financiamento dos estudos; influenciaram no reconhecimento do Estado Palestino pela ONU; pressionaram a criação do programa de ajuda financeira educacional para 3 milhões de crianças no Paquistão através da campanha pela realização do sonho de Malala Yousafzai, de 15 anos, baleada pelo regime do Talibã; entre outras vitórias. No Brasil, ela foi responsável pelos maiores movimentos on-line da história do país na batalha por uma política sem corrupção. Para a aprovação da Lei Ficha Limpa foram enviadas ao Congresso mais de dois milhões de assinaturas com a contribuição da *Avaaz* e diversas manifestações nas ruas foram realizadas em julho de 2010 (AVAAZ, 2014).

Sendo assim, é possível considerar os trabalhos desenvolvidos pela *Wikileaks* e *Avaaz* como complementares. Enquanto um denuncia a sujeira institucional, o outro mobiliza e reivindica soluções aos problemas tornados públicos. Em ambos os casos, percebe-se que são grupos orientados por valores e virtudes de onde emerge uma espiritualidade própria dos tempos da rede que será abordada a seguir.

2 Bem comum, conexão e comunhão: uma espiritualidade comprometida com o mundo

As consequências da ousadia de enfrentar os poderosos deste mundo são trágicas e dolorosas. Presos, torturados, difamados, acusados de crimes que não cometeram, muitos são os mártires que dão a vida para que todos “tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10, 10). A verdadeira espiritualidade é fruto do amor-doação-sacrifício, a exemplo da *pathos* divina, da Paixão de Cristo (Rm 8, 35-39). A espiritualidade cristã deve ser fonte de vida e esperança, comprometida com o próximo e com a promoção do bem comum.

Bem comum se define como o conjunto de condições da vida social que permite e facilita a cada ser humano atingir de modo pleno a própria perfeição. Este princípio se origina da dignidade, unidade e igualdade de todas as pessoas humanas. Não consiste na mera soma dos bens individuais de uma sociedade, pois o bem comum é, ao mesmo tempo, de todos e de cada um, comum e indivisível, existe e se fortalece na medida em que os membros do corpo social mantiverem-se unidos. Enquanto o agir moral individual se concretiza ao fazer o bem, o agir social somente alcança sua plenitude gerando o bem comum (IGREJA CATÓLICA, 2004, n. 164-165).

Uma sociedade que tem como prioridade o bem comum é aquela que se coloca verdadeiramente a serviço da construção do ser humano integral. Este conceito funciona quando se pensa o ser humano como pessoa, pois a pessoa se realiza plenamente no seu ser *com* e *para* os outros. O bem comum corresponde às mais elevadas inclinações da pessoa humana, o que implica na busca incessante pelo bem e na responsabilidade comum a todos. Cada época possui necessidades específicas para garantir a dignidade da pessoa humana, tais como: a promoção da paz e concórdia entre os povos, a preservação do meio ambiente, o empenho pela justiça social, a eficácia da ordem jurídica e dos poderes públicos. Também faz parte da realização do bem assegurar os direitos fundamentais do ser humano: alimentação, moradia, trabalho, educação, acesso à cultura e à informação, saúde, transporte, liberdade de expressão e religiosa, igualdade de oportunidade.

O bem comum é a razão da existência de qualquer autoridade política. Por representar a sociedade, o Estado possui maior responsabilidade em sua procura. No entanto, o bem comum não é apenas um bem estar econômico, ele somente tem sentido quando vai além da história e remete ao bem comum universal transcendente da humanidade e de toda a criação, ao Sumo Bem. O evento Jesus Cristo é transhistórico, quer dizer, embora o Verbo ao fazer-se carne permaneça eterno, ele se transforma no ápice da história humana.

“Todo o homem deve ter a possibilidade de usufruir do bem-estar necessário

para o seu pleno desenvolvimento: o princípio do uso comum dos bens é o <<primeiro princípio de toda a ordem ético-social>> e princípio típico da doutrina social cristã” (IGREJA CATÓLICA, 2004, n. 170). Este princípio recorda que além dos bens naturais e materiais que os movimentos costumam reivindicar, o acesso à internet também é um bem. Portanto, é direito de todos. Assim, a inclusão digital é uma das exigências da era cibernética que deve ser meta do bem comum.

A destinação universal dos bens comporta um esforço comum a fim de obter a toda pessoa e a todos os povos as condições imprescindíveis ao desenvolvimento integral, de forma que todos possam colaborar com a promoção de um mundo mais humano e fraterno. Jesus testemunhou a relevância deste princípio para a fé e vida cristã ao pensar no povo que o seguia, ao dividir o pouco que alguns possuíam e livremente ofertaram, ao suprir a necessidade de alimento da multidão através da multiplicação dos pães e dos peixes. Aqui se demonstra a real espiritualidade evangélica e uma evangelização integral e encarnada. Enquanto Jesus pregava, ele também estava atento às necessidades corporais dos seus seguidores, por essa razão é que curava e fazia milagres.

Jesus Cristo é o Verbo Encarnado, não se pode viver uma espiritualidade autenticamente cristológica se não for encarnada na realidade humana, principalmente dos que sofrem de injustiça social. Quem tem fome não consegue rezar, estudar, desenvolver-se integralmente. Precisa-se lembrar de que a fé cristã ensina que o ser humano é um ser inteiro, corpo e alma formam uma só pessoa, as dimensões do ser humano (física, social, emocional, espiritual, racional) são inseparáveis. Assim como o corpo sente e até adoce quando nossas emoções estão abaladas (doenças psicossomáticas), é mais difícil à alma unir-se a Deus se o corpo estiver fragilizado. Portanto, a busca incansável do bem comum é parte constituinte de uma verdadeira espiritualidade evangélica.

“A miséria humana é o sinal manifesto da condição de fragilidade do homem e da sua necessidade de salvação” (IGREJA CATÓLICA, 2004, n. 183). As conclusões de Puebla recordaram a atitude sempre presente na Tradição cristã da qual Jesus foi o melhor exemplo de solicitude especial aos pobres. Não há real bem comum, muito menos comunhão do Espírito plena, enquanto não houver verdadeira caridade e partilha com os mais necessitados, enquanto houver omissão e indiferença. “Quando damos aos pobres as coisas indispensáveis, não praticamos com eles grande generosidade pessoal, mas lhes devolvemos o que é deles. Cumprimos um dever de justiça e não um ato de caridade” (IGREJA CATÓLICA, 2004, n. 184). Como Mt 25, 31-46 nos exorta, seremos julgados pelo cuidado que tivemos com aqueles que não teriam condições de retribuir nenhum favor, isto é, seremos julgados pelo amor. O amor é dar aos que necessitam, sem esperar nada em troca.

A caridade é o princípio e fim de todas as coisas, seja do bem comum, das relações e conexões na rede, da comunhão entre as pessoas e das pessoas com Deus. Pois Deus é amor e amor é comunhão, um eterno dar-se à pessoa amada. Quem ama não permite que o amado passe necessidade ou moléstia sem tentar ajudá-lo. As bem-aventuranças ensinam a Igreja e toda a sociedade ao amor pelos pobres. Tal atenção à pobreza se refere em primeiro lugar à pobreza material, mas também às diversas manifestações de pobreza cultural e espiritual. O próprio Cristo foi pobre, e no alto da cruz foi a imagem da pobreza e despojamento absoluto. Por isso, no rosto do pobre contemplamos o rosto do Filho Unigênito de Deus.

Conexão é uma palavra importante e frequentemente usada na sociedade em rede que significa interligação, relação de objetos tecnológicos ou de pessoas. Conectar é a ação de ligar uma parte à outra e por meio dessa união fazer a transferência de dados, energia, objetos. No caso da web, a conexão se estabelece por meio da relação entre pessoas que comunicam umas às outras informações, pensamentos, conhecimentos, interesses, ou seja, comunicam a si mesmas. Bento XVI entendeu bem a diferença entre conexão e comunhão. Na era digital a sociedade está completamente conectada por aparelhos e sistemas digitais, de uma maneira tecnológica e muitas vezes superficial as pessoas estão interligadas. Isso ainda não é comunhão, mas é possível, a partir da “sociedade em rede” (CASTELLS, 2005, p. 18), abriremos um processo evolutivo de maturidade humana e espiritual que nos leve a uma verdadeira comunhão.

A troca de informações pode transformar-se numa verdadeira comunicação, os contactos podem amadurecer em amizade, as conexões podem facilitar a comunhão. Se as redes sociais são chamadas a concretizar este grande potencial, as pessoas que nelas participam devem esforçar-se por serem autênticas, porque nestes espaços não se partilham apenas ideias e informações, mas em última instância a pessoa comunica-se a si mesma (BENTO XVI, 2013).

Comunhão é o processo que vai da pluralidade à unidade, se caracteriza por um acontecimento estritamente pessoal, íntimo, da mais plena relação de amor. Portanto, apenas se realiza entre pessoas. A comunhão tem como ápice e perfeição a Trindade. O amor-comunhão é a própria realidade e essência da vida divina. O Deus uno consiste na comunhão entre as três pessoas divinas, um intercâmbio de amor que se realiza como comunicação mútua de si mesmas (GRESHAKE, 2001, p. 222-223). O homem é relação misteriosa que só encontra clareza de si mesmo em Deus, principalmente na revelação, pois Cristo desvelou a plenitude do ser humano ao próprio ser humano. “A semelhança da *communio* humana a respeito da Trinitária [...] assinala o ser do homem como um mistério que necessita ser aclarado desde o

ser de Deus” (GRESHAKE, 2001, p. 224).

A comunhão humana se difere da *communio* divina, sob três aspectos: Primeiro, a existência autônoma individual, um ser humano pode existir mesmo se negar seu *ser-para-o-outro*, já a Trindade só é na relação entre as três pessoas divinas. Segundo, a substancialidade, a materialidade e a finitude humanas, bem como a capacidade e necessidade de transformar esses fatores em significados pessoais e espirituais. “Dessa maneira, da ingestão de alimentos pode surgir uma mesa comum, da sexualidade biológica um intenso encontro pessoal de amor, da necessidade da morte a entrega livre da vida” (Ibid, p. 226).

Ao trazer a *communio* para a realidade social, percebe-se como a essência trinitária, que o ser humano também é chamado a viver, nos ensina a superar a solidão, o fechamento, a indiferença, a exclusão e o egoísmo, os pecados mais em voga na era digital. Isso porque a comunhão transcende a simples diferença e une as pessoas em comunidade. Assim, unidade e diversidade são partes constituintes da comunhão. Em Deus não há uma essência que possa ser concebida independente da inter-relação entre as pessoas divinas, ou seja, não existe pessoa divina que possa ser independente da rede de relações que a une às demais (Ibid, p. 228-229).

O Pai realiza seu próprio ser enquanto se dá ao outro, ao Filho, possuindo assim sua divindade só <<como dada>>, mas recebendo também justamente desse modo da parte do Filho seu ser-pai; o Filho, enquanto recebe-se a si mesmo totalmente desde o Pai e lhe dá “glória”; o Espírito, enquanto se recebe a si mesmo como “o terceiro” a partir da relação entre o Pai e o Filho, glorificando a ambos. Dessa maneira, as três pessoas em Deus não tem a existência autônoma numa oposição de uma a outra, se não somente uma desde a outra, junto a outra e para a outra (Ibid, p. 231).

Sendo assim, como disse von Balthasar, as três pessoas divinas são o único e mesmo amor em três modos de ser – o amante, o amado e o laço de amor. Deus uno e trino é o amor mais elevado e desinteressado, o amor perfeito (Ibid, p. 233). Isso significa que no âmbito da criação, a forma de vida mais elevada é o amor. É na doação de si aos outros que a sociedade global pode alcançar o bem comum e isso só é possível no espírito de comunhão (Mt 5,46).

Conclusão

O Concílio Vaticano II nos alertou para a importância de estarmos atentos aos “sinais dos tempos” (*Gaudium et spes*, n.4). A internet é um sinal visível do desejo e chamado humano à comunhão, tanto à fraternidade entre os povos quanto a participação no amor vívido da Trindade. A Igreja é e sempre será ícone da Trindade.

Contudo, a sociedade em rede é uma metáfora da vida e dinâmica trinitária que deve ser refletida para melhor compreensão de nossa fé por parte da geração atual. Por isso Antonio Spadaro diz que a Igreja e a internet são duas realidades destinadas a se encontrarem (SPADARO, 2012, p. 24). A Igreja no mundo de hoje é uma Igreja em rede, ou melhor, uma comunidade de comunidades. A Igreja do Concílio é *Ecclesia de Trinitate* (FORTE, 2005, p. 24).

Teólogos como Johann B. Metz, Jürgen Moltmann e Leonardo Boff retiram do dogma trinitário contribuições diretas para a vida social e comunitária. Assim como a concepção do Deus Único foi usado como argumento para a legitimação do poder imperial ou régio absolutista, a fé trinitária reforça a compreensão de política pública para uma sociedade sem classes que vise o bem comum. A vida trinitária deve servir de inspiração ao universo político como força de abertura a teorias e práticas sociais mais justas, igualitárias e fraternas.

A vida cristã deve ser uma ampliação da vida trinitária, a Trindade precisa tornar-se o princípio pelo qual deve se guiar a vida social. Ela serve de inspiração para uma organização mais plena da sociedade, como unidade que reconhece as diferenças e se realiza na participação e mediação mútua. Além de considerar as diferenças e a alteridade como riquezas, a fé trinitária valoriza a relação e a comunidade, a igualdade e a participação, a conexão e a complementação recíprocas, a interdependência e a descentralização.

Este artigo buscou justamente por em prática o conceito de Ciberteologia, pensar a fé cristã nos tempos da rede (SPADARO, 2012, p. 40-41), em especial, refletiu-se a contribuição da fé trinitária para a sociedade em rede. Descobriu-se assim que a sociedade enredada caminha para a semelhança com a Trindade, mas para isso de fato acontecer, uma espiritualidade autenticamente trinitária precisa permear os membros dessa sociedade. Não no sentido que todos devem tornar-se cristãos, mas que todos vivam o amor em plenitude. “Nisto conhecemos o Amor: ele deu sua vida por nós. E nós também devemos dar nossa vida pelos irmãos” (I Jo 3, 16). O maior legado que a fé cristã proporcionou à humanidade é o espírito de fraternidade universal, a revelação de sermos filhos de Deus, portanto, irmãs e irmãos em Cristo.

Neste tempo em que as redes e demais instrumentos da comunicação humana alcançaram progressos inauditos, sentimos o desafio de descobrir e transmitir a «mística» de viver juntos, misturar-nos, encontrar-nos, dar o braço, apoiar-nos, participar nesta maré um pouco caótica que pode transformar-se numa verdadeira experiência de fraternidade, numa caravana solidária, numa peregrinação sagrada. Assim, as maiores possibilidades de comunicação traduzir-se-ão em novas oportunidades de encontro e solidariedade entre todos (FRANCISCO, 2013, n. 85).

A espiritualidade que emerge dos movimentos sociais da rede é a experiência de um Deus em Rede, de um Deus Conosco, um Deus Amigo, um Deus Amor-Comunhão. Assim, a ciberteologia, à luz da Trindade e da lógica da rede, não é uma teologia de cima para baixo ou de baixo para cima, mas agrega tudo em um só modelo, é “*peer-to-peer*”, quer dizer, de nó a nó, de lado a lado, de pessoa a pessoa. Ele está no meio de “nós”. Ele está dentro de “nós”.

Referências:

AVAAZ. *Quem somos*. Disponível em: <<<http://www.avaaz.org/po/about.php>>>. Acesso em: 22 de jun. de 2014.

_____. *Nossas Vitórias*. Disponível em: <<<http://www.avaaz.org/po/highlights.php>>>. Acesso em: 25 de jun. de 2014.

BENTO XVI. *Redes sociais: portais de verdade e de fé; novos espaços de evangelização*, 2013. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day_po.html> Acesso em: 24 de nov. de 2013.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

_____. CARDOSO, Gustavo (Orgs). *A Sociedade em Rede: do Conhecimento à Ação Política*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 4 e 5 de Março de 2005.

FERDINAND, Peter. *Ciberpoder*. Revista Concilium, nº 309. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005/1.

FORTE, Bruno. *A igreja: ícone da trindade*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. Roma, 2013. Disponível em: <<http://www.vatican.va/evangelii-gaudium/po/index.html>>. Acesso em: 04 de dez. de 2013.

GRESHAKE, Gisbert. *El Dios Uno y Trino: Una teologia de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.

HURTADO, Manuel. *Fé e Seguimento*. ITAICI: Revista de Espiritualidade Inaciana, n. 91. Itaiçi, SP: março de 2013.

IGREJA CATÓLICA. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. 2004. Disponível em: <<http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html>>. Acesso em: 10 de

jun. de 2014.

_____. *Gaudium et spes*: a Igreja no mundo atual. Roma, 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 30 de set. de 2013.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2000.

MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e reino de Deus*: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000.

SPADARO, Antonio. *Ciberteologia*: Pensar o Cristianismo nos tempos da rede. São Paulo: Paulinas, 2012.

WIKIPEDIA. *Ciberguerra*. Disponível em: <<<http://pt.wikipedia.org/wiki/Ciberguerra>>>. Acesso em: 14 de jun. de 2014.

WIKILEAKS. *About*. Disponível em: <<<https://www.wikileaks.org/wiki/WikiLeaks>About>>>. Acesso em: 28 de jun. de 2014.

Direitos humanos e laicidade: O caso conflituoso do PLC 122/2006 e teologia pública

Daniela Senger^{1*}

Resumo: *Esta proposta de comunicação enseja desenvolver o tema da religião na esfera pública a partir da discussão acerca do princípio da laicidade do Estado, tomando como caso de estudo o debate político-religioso promovido a partir das tramitações do Projeto de Lei da Câmara (PLC) 122/2006, o qual visava criminalizar a homofobia no Brasil. Primeiramente, buscar-se-á refletir sobre a relação entre as vozes religiosas (Bancada Evangélica) e os movimentos políticos e sociais no Brasil, concentrando a reflexão nos discursos de lutas e resistências à igualdade de gênero e a defesa dos direitos LGBT (especificamente o PLC 122) na Câmara e no Senado como questão emblemática ao tema da laicidade no Brasil. A seguir, considerar-se-á de que forma esse panorama traz à tona a noção de conflito de direitos humanos (CARBONARI, 2012; MUSSKOPF, 2013) nas relações (supraditas) entre religião e Estado laico no Brasil contemporâneo. A via de diálogo a partir da perspectiva da teologia pública coloca-se como alternativa na convivência cidadã destas vozes em conflito na esfera pública.*

Palavras-chave: *Laicidade. Direitos Humanos. Conflitos. Diálogo. Teologia Pública.*

Introdução

Este texto apresenta noções básicas sobre Laicidade do Estado, Direitos humanos e temas morais que perpassam a esfera pública e as comunidades de fé no Brasil. Esse entrelace de questões inadiáveis da vida humana é responsável por um intenso embate público em nossos dias, extremamente delicado e difícil de compreender e resolver. A discussão aqui proposta permeia o debate teológico público no Brasil.

1 Direitos humanos e laicidade: o caso conflituoso do PLC 122/2006

O programa “Brasil sem Homofobia”, lançado em 2004, nasceu em busca de promoção de direitos humanos e cidadania de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT) a partir da equiparação de direitos e do combate à violência e à discriminação homofóbicas. Nessa época, o Projeto de Lei da Câmara 122/2006 já tramitava há três anos na intenção de criminalizar o preconceito e a discriminação em razão de sexo, gênero, orientação sexual, identidade de gênero, idade e deficiências humanas. Ao lado do também extinto Kit anti-homofobia do MEC, o PLC 122 foi,

1 ^{*} Mestre em Teologia pela Faculdades EST. dany Wenger@yahoo.com.br. Artigo apresenta resultados da dissertação de mestrado em Teologia: “Conflito de Direitos: o Discurso Religioso e o Projeto de Lei da Câmara 122/2006- Perspectivas Teológicas para o Diálogo e Ação Pública na Luta pela Criminalização da Homofobia. Orientador: Prof. Dr. Rudolf von Sinner.

sem sombra de dúvidas, a ação política de um “Brasil sem Homofobia” que mais sofreu críticas e rechaços, tendo sido alvo de análises e embates no âmbito político e religioso até o último minuto.

Ao longo de 12 anos (2001-2013), vozes contrárias e favoráveis aos direitos LGBT se empenharam na defesa dos seus pontos de vista. Enquanto isso, o PLC 122/2006 ficou muitos meses engavetado, suspenso e inacabado em razão das inúmeras interrogações e conflitos discursivos entre os detentores do poder legislativo e da própria sociedade e entidades sociais e religiosas. Os argumentos levantados pelos evangélicos e católicos envolvidos no debate contra a criminalização da homofobia no Brasil *cristão* [sic] variam entre a acusação de ser inconstitucional e o temor de que as entidades religiosas sejam enquadradas como criminosas ante a sua desaprovação da homossexualidade.

Contudo, é a pesada carga da moral sexual conservadora que sobrepõe e suporta todos esses argumentos. Resumidamente, percebemos que os seguintes pontos são emblemáticos nessa discussão de alicerce moral-religioso: o casamento entre pessoas do mesmo sexo contrariando a família normativa e heterossexual capaz de se reproduzir; a leitura e interpretação pública de textos bíblicos que versam sobre a homossexualidade humana (“*querem criminalizar a Bíblia*”) e a liberdade de expressão e religiosa das instituições e indivíduos contrários à orientação homossexual devido às suas convicções morais e religiosas (além de argumentos médicos (homossexualidade como patologia) e argumentos incabíveis que alegam que o PLC permitiria caracterizar a pedofilia como sendo opção [sic] sexual). Ao final de 2013, o PLC 122 foi incorporado à revisão e projeto de reforma do Código Penal (Projeto de Lei do Senado 236/2012), sob o perigo de lá enfraquecer e até desaparecer, como pontuaram os senadores Eduardo Suplicy (PT-SP) e Paulo Paim (PT-RS) na ocasião da apensação.

Frente a este panorama, a esfera pública foi palco de inúmeros questionamentos e afirmações acerca da laicidade do Estado à brasileira: *O Estado é laico! Estado laico é Estado antirreligioso?* Segundo a constituição, o ser humano é livre para expressar seus pensamentos e viver sua fé em todos os âmbitos da sociedade, tendo assegurada a liberdade para organizar e guiar sua vida a partir de suas convicções religiosas, filosóficas e políticas, se estas forem genuínas. Toda pessoa é amparada pela lei no caso de violação desse direito humano. Por conseguinte, entende-se que a Constituição de 1988 regulariza que o Estado brasileiro é laico, ou seja, não estabelece e não pode vir a estabelecer uma religião oficial, tampouco realizar cultos, manter igrejas ou relações de dependência ou opressão sobre

instituições religiosas.

Destarte, infere-se que o Estado brasileiro defende o pluralismo religioso em seu território nacional. O Estado laico defende o direito de todas as religiões viverem sua fé e conviverem de forma harmônica e pública, assim como defende o direito de toda pessoa a não ter religião alguma. O Estado laico assegura que nenhuma religião estabeleça relação hierárquica com o Estado, seja ela majoritária ou não, ao passo que defende o direito de que toda religião exista e de que toda pessoa tenha a liberdade de confessar a sua fé. Nesse tocante, Jürgen Habermas reflete que a neutralidade do Estado não significa negação da linguagem religiosa no espaço público.

A neutralidade do poder estatal, no que tange às cosmovisões, neutralidade que garante iguais liberdades éticas a todos os cidadãos, não é compatível com a generalização política de uma visão de mundo secularista. Em princípio, os cidadãos secularizados, na medida em que atuam em seu papel de cidadãos de um Estado, não devem negar às imagens religiosas do mundo um potencial de verdade, nem devem questionar o direito dos concidadãos crentes de participar, com a linguagem religiosa, nas discussões públicas. Uma cultura política liberal pode, inclusive, esperar dos cidadãos secularizados que participem nos esforços de traduzir as contribuições relevantes da linguagem religiosa a uma linguagem publicamente acessível (HABERMAS, 2006, p. 108).

Cara a esta reflexão é a complexa e conflituosa relação entre Estado laico e Direitos Humanos. Sobre isso bem reflete o filósofo Paulo César Carbonari, em seu artigo titulado “Estado Laico e direitos humanos: questões conflituosas e uma agenda necessária”, e o teólogo luterano André Musskopf, no estudo “A relação entre diversidade religiosa e diversidade sexual: um desafio para os direitos humanos e o Estado laico”. Ambos reconhecem a complexidade dos direitos humanos, pois são perpassados por abordagens de diversas áreas do conhecimento, englobam sentidos distintos por conta da condição histórica e amplas concepções da dignidade humana. Relatam que a controvérsia está, novamente, nas possibilidades e “direito” de voz no debate sobre os sentidos e as atuações dos direitos humanos, perpassada pela diversidade sexual e pluralidade religiosa. Um debate que permite posicionamento, ao passo que é imprescindível uma abertura à diversidade e pluralidade inerente à vida humana.

A ala religiosa (especialmente a Bancada Evangélica do Congresso brasileiro) protagoniza uma defesa incansável e incessante pela defesa da vida e da *família brasileira*, argumento mais comum em discursos contrários ao aborto e ao PLC 122/2006. Entretanto, Gomes pontua que as justificativas que contrariam a

legalização do aborto, assim como outras intervenções de parlamentares-religiosos na tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos

[...] extrapolam o fundamento religioso modelado pela crença na origem divina da 'vida'. *Cada vez mais os argumentos se pautam pela mediação do religioso com a linguagem médica e jurídica.* Os próprios parlamentares-religiosos que se vinculam ao debate são ou tornam-se especialistas no tema e nos procedimentos legislativos que possibilitam ou impedem a aprovação de projetos no parlamento. Nos dois lados da interlocução são determinados atores que assumem e levam adiante o debate sobre criminalização e descriminalização. O ponto que os une é o compromisso, mesmo que oposto, de discutir publicamente a questão, enquanto grande parte dos parlamentares não se filia a nenhuma corrente, aguardando os acontecimentos (GOMES, 2009, p. 65).

Musskopf também reconhece o conflito ao falar da intolerância à diversidade que fere os direitos humanos da população LGBT:

A intolerância em relação à diversidade por partes de determinados grupos religiosos manifesta-se, então, no mesmo âmbito dos direitos humanos ameaçando o retorno de discursos medicalizantes no campo da sexualidade e identidade de gênero. O que se percebe é que a reivindicação do direito à liberdade de culto não se converte, necessariamente, em defesa em vários outros temas e questões, como é o caso da discussão sobre homossexualidade, orientação sexual e identidade de gênero, mas também sobre a pluralidade religiosa. Seja no campo do direito, das políticas públicas, seja no âmbito das religiões e da reflexão teológica, há uma realidade de disputa, em que, não raro, a laicidade do Estado e os direitos humanos são colocados em segundo plano violando os direitos fundamentais de indivíduos e grupos (MUSSKOPF, 2013, p. 173).

Isso corrobora a concepção crítica de Arendt que nega uma fundamentação dos direitos humanos como direito *natural* e dado a toda pessoa ao nascer, visto que o debate entre as partes protagonistas do conflito apresentado por esse estudo claramente concebem e buscam (re)construir os direitos humanos por meio de compreensões, métodos e ações amiúde divergentes. Segundo Arendt, os seres humanos não são nascidos iguais em uma ordem natural. Em sua visão filosófica-política, os direitos humanos emergem como verdade *construída* na arena política ao passo que o *direito a ter direito* é construído e reconstruído pela própria humanidade em diferentes épocas, contextos e tempos (ARENDR, 2006, p. 332-335).

Carbonari fala em uma “compreensão histórico-crítica dos direitos humanos”. Ou seja, compreende o processo conflituoso que perfaz o estabelecimento e reconhecimento dos direitos humanos; reconhece que a dignidade humana é

indispensável, porém não imutável; parte da verdade de que os direitos humanos se revelam historicamente na luta dos povos por resgate dos seus direitos violados, sendo eles próprios os protagonistas dessa labuta por humanização dos sujeitos, um processo criativo que ocorre em consonância com os outros. “[...] Os direitos humanos nascem na e da relação de alteridade, das e nas relações e interações ‘alternativas’” (CARBONARI, 2012, p. 220).

Nesse tocante, faz-se mister salientar que na ética cristã a pergunta sobre o meu próximo é central. Entretanto, “quem é o meu próximo” não é a questão, mas “de quem eu sou o próximo”? (Lucas 10). É indispensável à ética cristã o conhecimento sobre a *alteridade* (LEVINAS, 1997), que vem a ser a noção que pergunta, olha e enxerga o “outro” e a “outra”. A partir de uma visão cristã com bases éticas, a alteridade também é a chave para uma mudança de eixo na comunidade moral que exclui e discrimina, assegura o teólogo Roy May (MAY, 2008). O filósofo francês Emmanuel Levinas fala do conceito de “cara a cara”, refletido por Enrique Dussel, quem afirma que é no estar frente a frente com o rosto de outra pessoa de forma real e carnal que nos tornamos pessoas: nesse encontro, “ela é alguém para mim e eu sou alguém para ela. O estar *cara a cara*, entre duas pessoas ou mais, é o *ser pessoa*” (DUSSEL, 1986, p. 17), onde emerge a ética da alteridade.

Colocar-se cara-a-cara e ser o próximo de alguém, reconhecendo que nem toda moralidade “aprendida” é promotora de vida ou consonante com as bases cristãs, é uma noção que se alastra para os direitos humanos. Pode-se comparar ao que Carbonari também chama de “humanização” em termos de emancipação. O autor esclarece que os direitos humanos têm como objetivo e sentido último a dignidade humana de forma abrangente a partir de um processo histórico, temporal e de conteúdo (CARBONARI, 2012, p. 220).

As concepções legais acerca da laicidade do Estado são suficientemente claras. Da mesma forma, é lúcido o direito à democracia e ocupação do espaço público pelas vozes religiosas. Todavia, em termos práticos, vale questionar a aplicação das características descritas acima. Ou seja, em termos democráticos e laicos, como garantir a democracia (direito constitucional de voz e opinião de toda e qualquer pessoa, incluindo a liberdade de expressão e liberdade religiosa e de culto) em um (oficialmente) Estado laico, mas confuso quanto aos limites entre direito de voz (também um direito humano) e direitos humanos? O PLC 122/2006 ilustra a teoria como um caso em que as vozes religiosas da Bancada Evangélica, bem como seus apoiadores, lutaram de forma nada tácita, com bases em suas convicções morais-

religiosas, a fim de cercear os direitos da população LGBT, que também lutava pelo PLC e pelo direito de ser sujeito de direito. Aqui jaz um conflito.

2 A via do diálogo na perspectiva da Teologia Pública

É possível afirmar que também a teologia (cristã) é portadora do direito (e dever) de “ocupar” esse debate por mudanças práticas na política e na sociedade como um todo. Afinal, a liberdade religiosa também é positiva (um direito humano de confessar uma fé de forma pública), não apenas negativa (de não poder ser forçada a ter uma religião imposta). E a teologia é portadora desse direito de voz, sendo chamada a contribuir para com o debate público acerca dos temas que perfazem este estudo.

Iniciamos com uma breve conceituação basilar a partir do contexto onde o termo surgiu. O termo “teologia pública” nasce em cenário estadunidense, emergindo pelas mãos e mente do historiador da religião Martin Marty, nos anos 70. Aprende-se que o conceito de *teologia pública* que surge nesse âmbito e época perpassa inúmeros campos da vida comum, adentrando áreas como a filosofia, direito, direitos humanos, economia, sociologia, ecologia, etc., e também veiculada naturalmente na esfera política e na mídia, estando intimamente ligada à ética. A partir de sua abrangência, o termo tem gerado discussões e confusões quanto ao escopo que entrega, devido às inúmeras abordagens e literaturas que lhe deram origem e também devido a uma gama de conceitos e termos considerados semelhantes, cujos cunhos centrais são concomitantes (SINNER, 2011; BREITENBERG, 2003; STACKHOUSE, 2004).

A teologia pública estadunidense e a(s) teologia(s) política(s) europeia(s)² surgidas em épocas e contextos distintos, visando endereçar interesses de sociedades dissemelhantes, são comumente entrelaçadas por autores que com elas se ocupam por andarem em caminhos que confluem. A essência dessas teologias, também caso

2 O precursor foi Carl Schmitt (1922). A teologia política de Schmitt é, na verdade, uma teologia política jurídica, ao afirmar que conceitos jurídicos são conceitos teológicos: “todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 2006). Erik Peterson rebateu veemente a reedição da teologia política de Schmitt (1934) ao dizer que a teologia cristã não conseguiria ser ou se tornar política por conta do monoteísmo, segundo Peterson, esse seria um problema político (PETERSON, 1983). Johann Baptist Metz fala que é necessário despir-se do antigo sentido do que era o termo “político” antes do iluminismo. Fala de uma “nova” teologia política. Agora, o “político” da teologia política refaz-se em termos libertadores e críticos, centrados na vida humana, sem o seu ethos ideológico (METZ, 1976). Para Jürgen Moltmann, “as raízes da ‘teologia política’ mergulham na ‘teologia da esperança’”. É a partir dessa esperança que a realidade se configura em realidade criativa, desde já frutífera. O futuro já é agora, e por meio da esperança contida nesse futuro o presente é transformado, guiado pela fé em Deus, cuja onipotência é incontestável (MOLTMANN, 1984, p. 306). Ainda a partir de Moltmann, com base na obra “Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia”, ficamos a par de sua crítica com relação ao monoteísmo político e religioso, comparado a um “monarquismo”, que no sentido histórico sempre serviu como via para legitimar dominação. Segundo o autor, tal monoteísmo precisa ser subvertido pela doutrina trinitária, e esta se portará em consonância com uma doutrina da liberdade teológica, livre de toda e qualquer dominação hierárquica (MOLTMANN, 2000, p. 32).

da teologia da libertação latino-americana, não está em simplesmente transpor *sentimentos* com relação às questões públicas e do povo, mas antes erguer a *voz* e a *atitude* quanto àquilo que creem ser a “fonte reveladora” que as guia de forma normativa. Desta forma, atuam impactando as diretrizes e vida da sociedade por meio das posições dos próprios indivíduos que as formam a partir de uma posição central (STACKHOUSE, 2004, p. 291). As teologias contextuais

[...] mostram-se, eventualmente, na formação de ordens políticas constitucionais que servem às pessoas, protegem os direitos humanos e permitem que as diversas instituições e esferas de uma sociedade pluralística floresçam na glória de Deus (STACKHOUSE, 2004, p. 291).

A partir de noções introdutórias sobre a teologia pública (no singular) nascida nos Estados Unidos, concluímos que elementos dessa teologia são relevantes em nosso tempo e contexto: por exemplo, a abrangência de áreas do conhecimento com quem dialoga; o trânsito na academia, nas comunidades de fé e na esfera política e pública, o reconhecimento de que a religião é parceira na construção das teorias sociais e das próprias sociedades; o dever de ser atuante e ocupante do espaço público a fim de endereçar questões que preocupam a sociedade; agir em prol dos direitos humanos do povo Deus, auscultando suas preocupações últimas, para usar um termo caro a Paul Tillich, para então pensar, falar e agir em favor de transformações sociais e políticas (noção inerente à Teologia da Libertação). Contudo, deve-se atentar para o fato de que a noção de teologia pública está em processo de assimilação e outras abordagens e experiências se fazem necessárias para um entendimento da teologia pública em nosso próprio contexto.

No Brasil, a teologia pública é relativamente nova, limites terminológicos e originais em torno do termo “pública” são também levantados por muitos teólogos e teólogas brasileiras. A teóloga luterana Kathlen Luana de Oliveira chama atenção para a necessidade de se pensar em teologia(s) pública(s) autônoma(s) em nosso contexto, evitando a “compra” de uma teologia pública universal, como também reflete Sinner;³ visto que “a experiência e as vivências do público, da religião no

3 “Já aponte para algumas direções nas quais anda a teologia pública no Brasil. Ainda assim, tanto aqui quanto alhures, é persistente a pergunta, em tom ao mesmo tempo de interesse e de ceticismo: “O que é isso?” Parece uma coisa complicada para se entender. Ou, alternativamente, parece dizer apenas o óbvio. A resposta mais direta e honesta seria: “Não sabemos.” Evidentemente, não é que não se sabe nada. Mas não se parte, propositalmente, de um conceito unívoco. Não há uma “teologia pública uniforme e monolítica”, “um significado único e autoritativo de teologia pública nem uma forma normativa única de fazer teologia pública”, “uma ‘teologia pública’ universal, mas somente teologias que procuram abordar o âmbito político dentro de localidades particulares”, ainda que se postule uma “teologia pública ecumênica” emergente, a ser testada em contextos específicos” (SINNER, 2012, p. 21).

espaço público, da teologia fomentam discussões embasadas em acontecimentos que acarretam percepções distintas” (OLIVEIRA, 2012, p. 125). Entretanto, e concordamos com esta visão, Oliveira e Sinner concordam que as potencialidades da teologia pública existem, sobretudo em torno da teologia pública sul-africana, com o que também anui a teóloga luterana Eneida Jacobsen. Tal conclusão se torna cara a este estudo, visto que, segundo Oliveira, Sinner e Jacobsen, as experiências de *apartheid*,⁴ escravagismo, violência, violência e injustiças de gênero, desigualdade social e econômica, opressão e colonização, marcados por resistência e resiliência, surgem como possibilidades de intercâmbio e aprendizagem mútua entre o contexto sul-africano e o brasileiro.⁵ E, como corrobora Jacobsen, ao citar vozes sul-africanas como De Gruchy e Smit

[...] nós precisamos reconhecer que não há uma ‘teologia pública’ universal, mas apenas teologias que procuram engajar-se na esfera política dentro de uma localidade particular’ (DE GRUCHY, 2004, p. 45). E, de acordo com Smit, não há significado único, tampouco um modo único de fazer teologia pública (SMIT, 2007d, p. 443; JACOBSEN, 2013, p. 36).

Assim, parece justo também falar de *teologias públicas*. Não universalizar e singularizar o termo *teologia pública* permite que as teologias públicas em seus contextos sejam fontes de mútuo aprendizado entre os povos, incluindo, outrossim, as teologias contextuais que emergem nestes mesmo contextos em épocas e situações distintas (Teologia da Libertação, Negra, Feminista, etc.). Segundo vários teólogos e teólogas aqui arrolados/as, as teologias contextuais são, além de contextuais e específicas, teologias públicas.

Pensando na reflexão que perpassa este ensaio, é interessante atentar para a contribuição de Koopman quanto à tarefa da teologia pública a partir de uma perspectiva sul-africana, da qual a teologia pública em contexto brasileiro muito bem pode servir-se em aprendizado:

Teologia pública e política: Na esfera política, a teologia pública deveria envolver-se no processo de formação, avaliação e implementação da lei. [...] A cooperação deveria ser igualmente estabelecida com o governo em todos os níveis (i. é, local, estadual e nacional) em relação a questões como

4 Sistema político de segregação racial instaurado na África do Sul entre 1948 e 1994.

5 O teólogo sul-africano Nico Koopman afirma que “esta descrição de Stackhouse também é verdadeira para a situação sul-africana onde, sem a utilização explícita do conceito, a teologia pública foi praticada de várias formas – em publicações, seminários, conferências, declarações públicas, mesmo em uma confissão oficial (*The Confession of Belhar*, 1986), em atividade de oposição contra o *apartheid* e outros males sociais, por exemplo, programas de bem-estar, educação, apelo por justiça econômica e por regeneração moral e formulação de políticas públicas” (KOOPMAN, 2010, p. 38).

o estabelecimento de uma cultura de direitos humanos, o movimento de regeneração moral, o combate ao crime, o tratamento da pandemia da HIV/AIDS e a prestação de serviços essenciais, por exemplo, bem-estar, saúde, educação e habitação. Ao realizar essa tarefa, é igualmente importante que as igrejas evitem, por um lado, o perigo do sectarismo sociológico, i. é, um afastamento das responsabilidades sociais devido a razões teológicas e pragmáticas. Por outro lado, as igrejas também deveriam evitar o constantianismo, i. é, cooptação pela agenda do Estado. *Teologia pública e economia*: Durante os anos de luta contra o *apartheid*, o discurso público focou-se principalmente na esfera política. Uma maior consciência deveria, no entanto, desenvolver que o poder reside nas instituições econômicas nos níveis global e local, isto é, o trabalho e negócio organizados. [...] Na esfera econômica, a cooperação deveria ser buscada com o Estado e com agentes econômicos nos níveis local e global para lidar com a pobreza e para promover maior justiça econômica. A ênfase não deveria estar apenas em serviços de bem-estar e projetos de desenvolvimento. Estruturas econômicas devem ser avaliadas criticamente, especificamente no sentido de sua contribuição rumo a uma sociedade justa. Um *ethos* de sacrifício, sem o qual problemas econômicos não podem ser solucionados, deveria ser estabelecido (KOOPMAN, 2010, p. 47-48).

Koopman defende que a teologia pública nasce e existe como práxis e ação política, social, civil, acadêmica e econômica, extrapola o debate, a teoria e o academicismo e angaria parcerias ao longo da labuta (igrejas, ONGs, sociedade civil, academia, teologias contextuais, etc.) por transformações e ações no cerne dos problemas enfrentados pela sociedade em que está inserida e para a qual serve. Faz-se mister salientar que a teologia pública também pode estar especificamente alinhada a determinadas comunidades de fé (Koopman deixa claro que *as igrejas* também fazem teologia pública).

Em sua análise dissertativa a partir de autores e estudiosos sul-africanos (Villa-Vicencio, De Gruchy), Jacobsen complementa e conclui que

procurando o bem comum da sociedade, as teologias públicas na África do Sul empenham-se em participar da reconstrução do país, na luta contra a herança do *apartheid*, na busca por justiça plena, paz e participação democrática. “Teologia pública” assume, portanto, uma dimensão praxiológica que não ignora a importância do discurso e pensamento acadêmico, mas supõe que o debate não é o único modo de se fazer teologia pública: “a teologia pública como testemunho cristão, portanto, implica engajamento público; que pode tomar ao menos duas formas, aquela de ação e aquela de debate” (DE GRUCHY, 2007, p. 40). Como testemunho cristão, a teologia pública I) privilegia os marginalizados da sociedade como aconteceu na luta contra o *apartheid* e, II) por ser testemunho contextual, deve enfrentar os desafios correntes de uma jovem democracia (JACOBSEN, 2011, p. 33).

Em termos de debate, a presença religiosa em espaço público é um dos temas mais disseminados na atualidade. Essa presença é severamente questionada pela ala dos não religiosos e altamente defendida via constitucionalidade, sobretudo pela ala evangélica (Bancada Evangélica), entre outras. A teologia pública pode incitar reflexões e ações (“dialogação”) que visem uma convivência fraternal e dialogal entre sociedade civil, academia e comunidades religiosas em prol de vida, cidadania e dignidade humana, sem defender ou atacar uma ou outra parte (SINNER, 2011, p. 11-15). É nesse sentido que Sinner propõe, em sua obra “Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas,” uma teologia pública como teologia da cidadania,⁶ em que coloca a Trindade de Deus “como um vigoroso subsídio teológico para que as igrejas contribuam significativamente, como parte da sociedade civil, para a construção de uma sociedade respeitadora, participativa, confiante e coerente” (SINNER, 2007, p. 40), reconhecendo as bases da teologia da libertação na América Latina.

Sinner (2011) assevera que a teologia pública cristã também visa dar orientação às igrejas (em sua reconhecida diversidade) quanto à sua atuação pública para além de sua membresia, em diálogo constante com a sociedade civil e a universidade, a economia, a mídia e outros públicos. Segundo o teólogo, no Brasil, a teologia pública visa contribuir com a luta por cidadania para todas as pessoas. Sendo os *públicos* da teologia pública tão amplos (a sociedade, a academia e as comunidades religiosas), no diálogo, ocorre uma troca recíproca e rica em diversidade. A teologia adentra áreas afins e essas áreas adentram a teologia em um diálogo mútuo em vista da cidadania, da democracia e dos direitos humanos, na luta por superação das desigualdades que ferem a vida humana.

Para Sinner, uma teologia pública cristã, ao “ocupar” voz e espaço no diálogo, pode acentuar e contribuir para o debate saudável de preocupações vitais na sociedade atual, visto que o cerne e natureza da teologia pública é abordar, discutir e atuar de forma genuína em questões viscerais na sociedade atual, permeando e envolvendo a comunidade científica, religiosa, política, civil e econômica.

É uma teologia que parte de um contexto específico e interage com ele, embora não esteja restrita a ele – ela se vincula com a teologia cristã feita em nível mundial, interage com organizações cristãs mundiais, confessionais ou ecumênicas e com a academia e a sociedade civil em nível nacional e mundial (SINNER, 2007, p. 44).

6 Citando Assmann (1994), quem, em seu tempo, falou de uma teologia da cidadania e solidariedade, como continuação da teologia da libertação (ASSMANN, 1994). E o teólogo metodista Clovis Pinto de Castro que fala sobre uma pastoral da cidadania na igreja (CASTRO, 2000).

Assuntos como os revelados por este estudo estão entre os interesses centrais da teologia pública, que se preocupa com o que é *humano* e parte da vida social, política, acadêmica e cotidiana dos cidadãos e cidadãs de sua época. Ademais, o assunto entrelaça a religião e a política, dois âmbitos indispensáveis à teologia pública. Sendo assim, debates e construções críticas que visem promover conhecimento amplo e gerar reflexões sadias e respeitadas são altamente necessários e bem-vindos. A teologia pública pode ser um palco para o encontro das diferentes vozes (igrejas, políticos, bancada evangélica, movimentos sociais) que protagonizam esse labor democrático no Brasil de hoje, enfatizando o direito que todas as pessoas e instâncias têm em se pronunciar com vistas à construção da democracia, pautados no mútuo reconhecimento da pluralidade da vida humana, em respeito e tolerância, vivendo em alteridade.

O pluralismo, o respeito por outras opiniões e a negociação são elementos essenciais para uma sociedade democrática e seu discurso público (SINNER, 2011, p. 12). São estas as contribuições empíricas que a teologia pública cristã pode fazer e trazer para a sociedade brasileira em seu momento de “ocupação”, quando, seja pela internet ou na rua, os/as cidadãos/ãs passam a falar e questionar a exploração, a violência, a corrupção e a falta de investimentos em setores cruciais etc.

Todos esses elementos basilares e contextuais da(s) teologia(s) pública(s) engendram incentivo e possibilidade de que teólogos e teólogas, líderes religiosos/as e também fiéis contribuam para o debate público e assertivo de temas viscerais em sua época e contexto, como é o caso do tema deste labor científico, o PLC 122/2006. Pode-se dizer que esta pesquisa, assim como outras pesquisas acadêmicas que prestam serviço de esclarecimento e tem relevância social para a sociedade e comunidades eclesiais, configura um ato de teologia pública que se desenvolve na academia (teológica) e busca contribuir para o debate de um tema que é urgente e relevante para comunidades de fé e sociedade civil.

Urge um ambiente passível de aprendizagem positiva e diálogo mútuo no âmbito acadêmico teológico, no palco público e político e, igualmente, na arena eclesial. No campo acadêmico, cabe acentuar que inúmeras instituições teológicas brasileiras abrem um espaço de pesquisa que prima pela harmonia dos saberes e interdisciplinaridade com vistas à promoção de pesquisas acadêmicas que prestem serviço de informação e transformação social alicerçadas na teologia e na sua correlação com as questões existenciais que acompanham o ser humano através dos tempos. Aqui está Tillich para autenticar:

A teologia, como função da igreja cristã, deve servir às necessidades da igreja. Um sistema teológico deve satisfazer duas necessidades básicas: a afirmação da verdade da mensagem cristã e a interpretação desta verdade para cada nova geração (TILLICH, 1987, p.13).

Conclusão

O Estado tem a obrigação de proteger a liberdade e os direitos das pessoas LGBT (por meio de políticas públicas, mormente), com bases em dados de fato alarmantes e assustadores sobre violência homofóbica no Brasil. O PLC 122 em sua essência foi extinto, mas a homofobia continua urgente e grave, causando dor, sofrimento e morte de pessoas LGBT. Essa é uma questão visceral para a teologia pública, igrejas e entidades ecumênicas.

A palavra é poder. Usar do discurso é ter poder e por meio disso se estabelecem às relações sociais. Como declara Michel Foucault, “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, é o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 1999. p. 10). Assim, reconhece-se que apoderar-se do discurso e do direito de voz é um ato político capaz de angariar transformação social (“dialogação”).

Frente ao cenário de discurso agitado e confuso que revela um conflito de direitos entre a causa LGBT e as comunidades de fé contrárias à vivência da homossexualidade, acreditamos que nenhuma instituição cristã precisa imediatamente emitir conclusões biológicas, científicas ou bíblicas sobre a homossexualidade, tampouco precisa encontrar unanimidade quanto ao tema e natureza da homossexualidade, mas ocupar o debate e denunciar injustiças (inclusive cometidas por outras igrejas) que perpassam a construção e luta por direitos de todas as pessoas é uma atitude cristã, uma exigência, aliás. Além de um direito.

Acredita-se que a(s) teologia(s) pública(s), vistas como vias para a promoção de discernimento, interpretação, diálogo, educação e ações (“dialogação”) transformadoras e *concretas* na esfera pública e eclesial colocam-se como espaços de discussão e debate. Assim, é preciso buscar “discernimento”, “ouvir” e “ocupar” o diálogo em busca de transformAÇÃO. Falar e agir (“dialogação”) são constituintes da existência humana na esfera pública. Arendt bem pontua que “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento (ARENDDT, 1981, p. 189). [...] A ação requer, para sua plena manifestação

[...] o que só é possível na esfera pública” (ARENDDT, 1981, p. 193). Em Arendt, agir

[...] no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, -começar-, -ser o primeiro- e, em alguns casos, -governar-), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir (ARENDDT, 1981, p. 198).

Buscar transformação é sempre um ato público. Assim como Arendt assevera, agir é um “ato ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir” (ARENDDT, 1981, p. 201). A perspectiva está na continuidade dos esforços, nos diálogos, na defesa (ou construção) dos direitos humanos e cidadania de quem não goza do direito a ter direito. Utopia ou não, sentir, falar e escutar são ações humanas imprescindíveis nessa luta por mudanças históricas e contextuais dessa realidade conflituosa.

Referências

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 1981.

_____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BREITENBERG, Harold. To tell the truth: will the real public theology please stand up? *Journal of the Society of Christian Ethics*, ano 23, n. 2, p. 55-96, 2003.

CARBONARI, Paulo César. Estado laico e direitos humanos: questões conflituosas de uma agenda necessária. In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.) *Religião e Sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. p. 217-228.

CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*. Teologia pública vol. 1. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p. 11-36.

DUSSEL, Enrique. *Ética comunitaria*. Florida, Argentina: Ediciones Paulinas, 1986.

GOMES, Edlaine de Campos. A religião em discurso a retórica parlamentar sobre o aborto. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine de Campos; MENEZES, Rachel Aisengart; NATIVIDADE, Marcelo. (Orgs.) *Valores religiosos e legislação no Brasil: A tramitação de projetos de sobre temas morais controversos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p. 45-70.

HABERMAS, Jürgen. Fundamentos prepolíticos del estado democrático de derecho?. In: HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006. p. 107-119.

JACOBSEN, Eneida. *A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública*. São Leopoldo: EST/PPG, 2011. 150 f. Dissertação (Mestrado). Disponível em: <http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=300>. Acesso em: 4 dez. 2013.

KOOPMAN, Nico. Apontamentos sobre a teologia pública hoje. *Protestantismo em Revista*. São Leopoldo, RS, v. 22, mai./ago. 2010.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a Alteridade*. Petropolis: Vozes, 1997.

METZ, Johann Baptist. *Teologia Política*. Trad. Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1976.

MOLTMANN, Jürgen. *On human dignity: political theology and ethics*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

_____. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000.

MUSSKOPF, André S. A relação entre diversidade religiosa e diversidade sexual: um desafio para os direitos humanos e o Estado laico. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, SP, vol. 27, n. 1, p. 157-176, 2013.

OLIVEIRA, Kathlen Luana de. Direitos humanos, religião e teologia: desafios e convergências. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia Pública: Desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. v. 2.

PETERSON, Erik. *Il monoteísmo como problema político*. Brescia: Queriniana, 1983.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: DelRey, 2006.

SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____. Teologia Pública no Brasil: um primeiro balanço. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano 44, nº. 122, p. 11-28, jan./abr, 2012.

STACKHOUSE, MAX L. Civil Religion, Political Theology and Public Theology. In: *Political Theology*, 5.3, 2004, 275-293.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

O mito bíblico da criação e a teoria da complexidade Uma aproximação

José Romaldo Klering^{1*}

Resumo: *A presente proposta de Comunicação tem como objetivo apresentar aproximações entre o Mito Bíblico da Criação e elementos da Teoria da Complexidade, valendo-se, para isso, de pesquisa bibliográfica em vista da elaboração de estudo analítico-sintético-comparativo. As religiões abraâmicas intuem, na diversidade da Criação, a presença de uma tensão fundamental para a unidade. A pluralidade da realidade humana e os múltiplos elementos da natureza são obra do Criador e no fim dos tempos se dará a grande síntese, no encontro definitivo com Deus. Os avanços científicos e o descortinar do universo que a cosmologia moderna é capaz de realizar, confirmam com dados cada vez mais abrangentes e detalhados que o macro e o microcosmo, com seus espaços, ambientes e habitantes formam um todo, numa complexa tessitura, em que tudo e todos são interdependentes e co-responsáveis. Uma hermenêutica que se apoie nos conhecimentos fornecidos por diferentes áreas científicas e no paradigma da complexidade poderá contribuir, significativamente, para a re-significação do papel da fé na sociedade contemporânea.*

Palavras-Chave: *Criação. Complexidade. Pluralidade. Ciência. Hermenêutica.*

Introdução

Neste estudo serão considerados os primeiros quatro capítulos do livro do Gênesis. Sem ignorar as diferenças nos dois relatos da criação, Gn 1,1-2,4^a e Gn 2,4b-3,24, aqui serão considerados como conjunto da criação, segundo a Bíblia.

A narrativa bíblica da criação, como um dos muitos mitos sobre as origens do mundo e do homem, traz influências de tradições próximas aos israelitas no decorrer da sua trajetória, particularmente a egípcia, a babilônica e a mesopotâmica, com acento maior de uma ou de outra, motivado por disputas, convivência, submissão, identificação no enfrentamento de desafios comuns:

De acordo com um das definições geralmente aceitas, *mitos* são simplesmente a tentativa de uma sociedade de apresentar dramaticamente em narrativas sua autocompreensão e os motivos que justifiquem suas instituições: suas relações com os deuses, o

1 ^{*}Doutor. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. E-mail: jose.klering@pucrs.br

comportamento da mulher e do homem, a origem da morte e todos os enigmáticos acontecimentos no mundo, como o nascimento do ser humano e dos animais, ou o crescimento das plantas. Às vezes, mitos transformam-se em *etiologias* (do grego *aitia*, 'causa'; e *logos*, 'conhecimento'), um gênero narrativo nas literaturas antigas tais como mitos, sagas e fábulas, que pretendem explicar a origem e o começo das coisas: fenômenos naturais estranhos, instituições culturais (o sábado), antropônimos (Eva), topônimos (Babel), bem como as coisas enigmáticas como a morte e a falibilidade humana ou a desordem em que o mundo se encontra (KRAUSS; KÜCHLER, 2007, p. 14).

1 O relato bíblico da Criação

Partindo das narrativas correntes nas tradições do antigo Oriente Próximo, os textos dos autores do Gênesis apresentam os seus relatos, com novidades e releituras também, por sua vez, numa linguagem e gêneros literários comuns na sua época, os quais dominassem e nos quais fossem entendidos pelos primeiros interlocutores: “E não esqueçamos uma dificuldade adicional: estes textos mantêm uma relação polêmica sutil com as tradições religiosas e culturais do antigo Oriente das quais tomam emprestados esses materiais” (QUESNEL; GRUSON, 2007, p. 41).

Vale observar que na narrativa bíblica da Criação prevalece uma visão positiva do mundo, do conjunto das criaturas, bem como do ser humano, enquanto masculino e feminino, com uma perspectiva propositiva de sentido e de realização, retratada na imagem do Jardim do Éden.

Desenvolvida ao longo de seis dias e culminando no sétimo, o sábado, dia em que o Criador terminou a sua obra e descansou do seu trabalho (cf. Gn 2, 2), a narrativa bíblica da criação transcende o tempo cronológico e se converte em tempo teológico, apontando para a ação de Deus ao longo da história.

Deus organiza o conjunto da criação de forma ordenada e complementar e, dessa maneira, Ele o considera bom. O homem e a mulher são individualmente e juntos imagem e semelhança de Deus, uma unidade articulada na diferença do masculino e do feminino e recebem a incumbência de serem Sua presença na terra, vivendo do fruto que as plantas são capazes de produzir, lado a lado com os animais a quem também está prevista sua provisão:

O v. 27 retoma de um modo narrativo o projeto de criação da humanidade que acaba de ser formulado. E acrescenta um detalhe principal: o homem, o ser humano, é criado desde o primeiro momento masculino e feminino. Em uma só frase expressam a unidade, de um lado, e a diferença que articula esta unidade, por outro (QUESNEL; GRUSON, 2007, p. 44-45).

A origem comum no ato criador de Deus implica numa relação harmoniosa entre todos. A condição humana de imagem e semelhança de Deus implica cuidado e zelo pelas demais criaturas.

1.1 O específico da narrativa bíblica da Criação

Não obstante os elementos comuns a outros mitos de origem e o empréstimo de figuras e símbolos que os autores da narrativa bíblica tenham tomado, sua apresentação se diferencia numa síntese própria, apoiada em Javé, experimentado como libertador:

O texto bíblico remete também a outras fontes, egípcias em particular, mas também indo-europeias. Parece que seus redatores realizaram uma pesquisa minuciosa sobre a questão das Origens, que se inspiraram nas tradições a que tiveram acesso e que a partir delas elaboraram sua própria síntese (QUESNEL; GRUSON, 2007, p. 46).

O mundo e o ser humano vindos desse Deus não podem ser fruto de vinganças ou de limitações da divindade e, sim, da grandiosidade e do amor gratuito de quem se revelou e se deixou experimentar como aquele que toma partido pelos fracos, pelos escravos e humilhados, por parte daqueles que se consideram os grandes da terra e os liberta.

Criado do pó, como tudo o que existe sobre a terra, ao mesmo tempo distinto de tudo pelo sopro de Deus, que o torna feito à Sua imagem e semelhança, o Homem – masculino e feminino - recebe a incumbência de administrar a obra de Deus como a um jardim. Deve, pois, cultivá-la. Em outras palavras, ajudá-la a desenvolver tudo o que, potencialmente, está contido nela, enquanto obra querida e aprovada pelo Criador.

O Espírito de Deus, que pairava sobre as águas primitivas do vazio e do caos, continuará agindo na criação através do homem e da mulher, sua imagem e semelhança, e no desenvolvimento das potencialidades da terra que serão manifestadas de muitas maneiras, até o fim dos tempos.

Possuidores de qualidades próprias do Criador, o homem e a mulher são capazes de conhecer e discernir e, mais do que isto, são livres para viver conforme o Projeto de Deus, como também para afastarem-se dele, optando por rumos diferentes, motivados por circunstâncias externas ou por interesses pessoais ou mesmo negligenciando a capacidade que a condição de criaturas divinas lhes faculta.

E assim, toda a sorte de conflitos e desentendimentos podem ser estabelecidos.

O homem e a mulher já não se entendem e irmão mata irmão. Onde aqueles que, originariamente, são imagem e semelhança do Criador e encarregados de administrar de administrar a Sua obra como a um jardim a ser cultivado, com discernimento, amor e caridade para o bem de toda a terra e de todas as criaturas aí estabelecidas, se desviam e renegam essa origem e vocação primeira, também a terra, os animais e as plantas serão vítimas e participantes da desarmonia engendrada pelos humanos:

Compreender a natureza como criação originariamente boa, mesmo em suas turbulências e mortes naturais; compreender o que significa a afirmação de que toda a criação está ferida pelo mal e pelo pecado humano, aguardando com esperança a libertação de toda corrupção. A existência do mistério do mal deve ser encarada em suas diferentes manifestações, desde o seu mistério jamais inteiramente compreensível e justificável, até as responsabilidades humanas diante dos males (SUSIN, 2003, p. 17).

Enfim, a vida toda, dos homens, das mulheres, dos animais e das plantas, como também da água e do ar e suas relações de reciprocidade e de afastamento, como uma única e grande respiração ou mais precisamente, conspiração, manifestam sua grandeza e sua limitação e denunciam uma realidade maior da qual são, ao mesmo tempo testemunho vivo, um pálido reflexo e na dinâmica das alternâncias de vidas e de mortes, a certeza de que o sentido último e a realidade verdadeira estão para além de todos os processos perceptíveis e decifráveis nas experiências e nas lógicas do espaço-tempo cósmico.

2 Distanciamentos e Reaproximações

Destarte as diferenças em relação à concepção das divindades, das motivações para a criação dos seres humanos e do cosmos e da relação dos deuses com os seres criados, estabelece-se como uma constante fundamental, a convicção de uma convergência de origem entre todos os elementos do universo e a desarmonia, o afastamento, a oposição e a luta fratricida como expressões do desvio, do que não devia ser e, por conseguinte, também o sonho com o reencontro de tudo e de todos, como meta fundamental e fundante da realização final e como sentido último de todas as buscas e realizações, expressão máxima de todas as lutas e conquistas provisórias ao longo da vida de cada indivíduo e do próprio universo, em vista a uma grande síntese final do cosmos inteiro.

Assim, também a Modernidade, nos seus vários acentos simplificadores e reducionistas como, por exemplo, o Humanismo, enquanto redundou no

Antropocentrismo, o Racionalismo e o Empirismo, porquanto contribuíram para um reducionismo cientificista, resultou em uma visão fragmentária do ser humano e do mundo, escamoteando, inclusive, sua interdependência.

De meados do século XIX para cá, a partir das constatações da evolução, retratadas primeiramente por Charles Darwin em *A Origem das Espécies*, da Teoria da Relatividade, de Einstein, das descobertas da física quântica, da psicologia, começando com Sigmund Freud e Carl Gustav Jung, dos avanços no conhecimento do universo, pela moderna cosmologia, de questionamentos e releituras do Método Científico, com a contribuição significativa de Thomas Kuhn e de Karl Popper, dentre muitas outras interrogações e leituras críticas, estamos redescobrimo as relações sistêmicas, complexas, caracterizadas pela interdependência e pela complementaridade, dentro da estrutura própria do ser humano, na natureza e no universo, impulsionados pelos avanços científicos e pelos recursos tecnológicos, mais aprimorados e mais amplamente disponíveis:

Então por que estamos desarmados perante a complexidade? Porque nossa educação nos ensinou a separar e isolar as coisas. Separamos os objetos de seus contextos, separamos a realidade em disciplinas compartimentadas umas das outras. Mas, como a realidade é feita de laços e interações, nosso conhecimento é incapaz de perceber o *complexus* – o tecido que junta o todo. Ao mesmo tempo, nosso sistema de educação nos ensinou a saber as coisas deterministas, que obedecem a uma lógica mecânica; coisas das quais podemos falar com muita clareza e que permitem, evidentemente, a previsão e a predição. Vivemos num mundo onde cada vez mais há incertezas. A crença no determinismo universal, que era o dogma da ciência no século passado, desmoronou. O problema é como enfrentar e rejuntar a incerteza (MORIN, 2002, p. 11).

Acompanhamos, ao longo do século XX e nesta incursão já de década e meia no século XXI, importantes desdobramentos dessa nova, não obstante, antiga, consciência, ainda que marcada por teimosa resistência à base de formulações de autonomia e liberdade do indivíduo frente aos outros e à natureza.

Da mesma maneira, as consequências de duas guerras mundiais, as mazelas deixadas pelo nazismo e as outras expressões do fascismo, ao longo do século XX, as muitas guerras que atravessam os tempos, até os dias de hoje, a guerra fria e as várias formas de *apartheid*, as muitas formas de discriminação e os preconceitos ainda alimentados e reproduzidos; as agressões ao meio ambiente, como o aquecimento global, o efeito estufa, a destruição da camada de ozônio, o desmatamento, a pesca predatória, estão entre as limitações que questionam e desafiam a capacidade dos homens e das mulheres de hoje na solução de antigos problemas.

Não obstante essas constatações, de maneira muito mais intensa que

em vários séculos anteriores, a partir da segunda metade do século XX vemos iniciativas importantes para o resgate da inteireza do ser humano, a relação entre os seres humanos e também com a natureza, apesar dos avanços estarem sempre acompanhados de recuos.

Nesta perspectiva, merecem menção organismos internacionais, com destaque para a Organização das Nações Unidas (ONU), com seus desdobramentos internos e organismos correlatos.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, promulgada em 1948, permite abertura e avanços no sentido de estender direitos fundamentais a todos os seres humanos, ainda que em velocidade lenta e abrangência limitada; os blocos regionais como o Mercosul e a União Europeia que, embora tenham no componente econômico seu viés mais forte, envolvem o político e o social. Também os BRICs (Brasil, Rússia, Índia e China) se inserem neste contexto, apontando para uma nova realidade geopolítica, de economia global e de redistribuição do conhecimento e da tecnologia.

Da mesma maneira, em muitos países e em continentes diferentes, a democracia é identificada, não obstante seus limites, como o regime político a ser perseguido, implantado e implementado em vista a uma maior participação de todos na organização da sociedade e na própria gestão dos recursos e na solução de problemas, em benefício qualificado de todos os cidadãos. Um número crescente de pessoas, grupos e organismos protagonizam projetos de solidariedade nas últimas décadas, em diversos países, motivados por contextos e problemas de várias ordens. O voluntariado conta com adesão e apoio cada vez maior na busca de alívio e solução de problemas diversos, atingindo pessoas de todas as idades e de diferentes camadas sociais. Como exemplo, no Brasil, basta mencionar a Pastoral da Criança, que conta com centenas de milhares de voluntários, os Grupos de apoio aos idosos e as ONGs de Proteção aos Animais.

Há uma consciência crescente de que não se pode separar a preocupação com a miséria humana da preocupação com outras misérias. Cuidar das crianças, dos jovens, dos deficientes, dos idosos, dos desempregados, sem teto, sem terra, dentre outros, não exclui o dever de se preocupar e tomar iniciativas em relação ao desmatamento, a poluição do ar e da água, com o aquecimento global, o efeito estufa, a destruição da camada de ozônio, para mencionar alguns e não desqualificar nenhum outro que se poderia elencar:

A totalidade e o inter-relacionamento de todas as coisas fazem parte de uma concepção holística e espiritual. Ela corrige a noção fragmentada da vida e do conhecimento e devolve ao homem a visão sagrada, integral e harmônica da totalidade, segundo a qual todos os saberes humanos estão interconecta-

dos e todo o universo está unido de forma significativa (CAVALCANTI, 2000, p. 11).

Também as Igrejas têm hoje consciência maior de que a divisão, as afrontas e o confronto são a negação de sua missão de testemunhar Jesus, a Salvação pela sua morte e ressurreição, anunciando e trabalhando pela compreensão e pela misericórdia, para a justiça e a paz no mundo inteiro. Da mesma forma, as Tradições Religiosas, na sua diferença, sabem que valorizar os pontos em comum contribui para a fraternidade universal, o respeito aos direitos humanos fundamentais, o equilíbrio nas relações entre os povos, como também para a valorização da natureza e da relação afirmativa dos seres humanos com ela.

Conclusão

Não obstante todas as mazelas que possamos identificar nas pessoas e suas inter-relações, nas organizações e nos organismos políticos, econômicos, religiosos e governamentais, parece legítimo considerar que há uma redescoberta da interdependência de todos com tudo e de que não é possível resolver os problemas de alguns às custas de outros ou deixar de se preocupar com o todo ao cuidar das partes:

No trabalho em rede, nas fronteiras da complexidade, não simplesmente se nega o modernismo e o mundo que ele representa. Ao invés de repetir os gestos do modernismo querendo repetir suas grades, sutilmente envolve-se a lógica mecânica do industrialismo em seu trabalho de modo a negar e preservar paradoxalmente seus traços. A grade não desaparece meramente, mas se molda à formas dinâmicas ao invés de rígidas, orgânicas ao invés de mecânicas, complexas ao invés de simples. As formas permanecem intrincadamente interconectadas. Sem dúvida, são precisamente suas relações complicadas que articulam suas diferenças distintas. Nele, a irregularidade das formas é recuperada e também a imprevisibilidade das relações, a possibilidade da surpresa e da transitoriedade. A forma torna-se complexa (SILVA, 2008, p. 56).

As relações passam a ser concebidas como sistemas e as redes se tornam a tônica a pautar os conceitos, assim como passam a povoar as nossas falas: Sistemas vivos, Sistema nervoso, Organização sistêmica, Sistema imunológico, Sistema endócrino, Sistema de Saúde, Rede neural, Rede viária, Rede psicossomática, Internet, como rede de redes, dentre muitos outros exemplos, já incorporados ao nosso cotidiano.

Com todas as contradições e idas e vindas que se possa identificar nas pessoas, nos Grupos e nas Organizações, é possível pensar que estamos redescobrimo que todos somos responsáveis por todos e também, ainda que a duras penas e apenas

começando, nossa interdependência com a terra e com os animais. Em outras palavras, talvez estejamos reassumindo a vocação primeira de sermos imagem e semelhança de Deus, encarregados por Ele de cuidarmos da sua obra, cultivando-a como a um jardim.

Afinal, toda a história do homem com Deus, na experiência bíblica, será marcada por este paradoxo: de um lado, a vida que leva é dúbia e desconstruída, não anda com Deus do jeito que sente que deveria e, ao mesmo tempo, apesar disso, vive uma saudade infinita desse Deus de cuja bondade e liberalidade sabe que procede e anseia por reencontrar.

Assim, uma releitura do mito bíblico da Criação, à luz de uma hermenêutica fundamentada em boa exegese, apoiada na crítica textual, que leve a sério o contexto histórico-cultural e religioso em que foi elaborado e que considere suas características próprias, sinalizando aquilo que o diferencia das tradições das quais é herdeiro, pode contribuir, efetivamente, “para novas compreensões do papel da fé na sociedade atual” (Ementa GT 5).

REFERÊNCIAS

CAVALCANTI, Raïssa. *O Retorno do Sagrado: A Reconciliação entre Ciência e Espiritualidade*. São Paulo: Cultrix, 2000.

KRAUSS, Heinrich; KÜCHLER, Max. *As Origens: um estudo de Gênesis 1-11*. São Paulo: Paulinas, 2007.

MORIN, Edgar. Complexidade e ética da solidariedade. IN: CASTRO, Gustavo de (Org.). *Ensaio de Complexidade*. Porto Alegre: Sulina. 3. Ed. 2002.

QUESNEL, Michel; GRUSON, Philippe (Diretores). *La Biblia y su cultura: Antiguo Testamento*. Santander: Editorial SAL TERRAE, 2007.

SILVA, Jessé Pereira da. A Pós-modernidade como condição. IN MARASCHIN, Jaci; PIRES, Frederico Pires (Orgs.). *Teologia e Pós-Modernidade: Ensaio de teologia e filosofia da religião*. São Paulo: Fonte Editorial Ltda, 2008.

SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus: Deus e criação*. São Paulo: Paulinas; Valencia, ESP: Siquem, 2003.

Teologia e reconhecimento: Propostas de superação da violência

Luciano Gomes dos Santos^{1*}

Resumo: *A presente comunicação visa analisar a relação entre teologia e reconhecimento como proposta de superação da violência. A metodologia para a realização da pesquisa se fundamentou na bibliográfica, buscando estabelecer relações entre a teologia e a temática do reconhecimento a partir do pensamento de Axel Honneth. O estudo possibilitou as seguintes conclusões: a teologia, enquanto discurso da experiência de Deus possui função crítica e social, não se reduz restrito à doutrina religiosa cristã, mas se constitui como campo do saber capaz de dialogar com o mundo contemporâneo, promovendo reflexões, debates e engajamento com ações que visem superar a violência. O fazer teologia surge a partir do contexto humano em conexão com o sagrado. Deus se revela à humanidade e a reconhece na plenitude do seu amor por meio de Jesus. O mundo contemporâneo está marcado por diversas faces da violência: tráfico de pessoas para o trabalho escravo, exploração sexual, extração de órgãos e tráficos de crianças e adolescentes. Há uma violência generalizada pelas ruas e lares. Existe a falta de reconhecimento pela dignidade da pessoa humana. Diversas formas de desrespeito são praticadas: maus-tratos e violação, privação de direitos e exclusão, degradação e ofensa. Todas essas formas de violência destroem a integridade física, social, honra e dignidade humanas. O ser humano deve ser reconhecido no amor, na amizade, nos direitos e na solidariedade. A teologia reconhece a dignidade humana, fundada na criação, na redenção, na salvação e na santificação de Deus. Toda pessoa deve ser respeitada e reconhecida em sua vida.*

Palavras-chave: *Teologia. Reconhecimento. Violência.*

Introdução

A presente pesquisa é fruto da análise que procura aproximar teologia cristã e a teoria do reconhecimento do sociólogo Axel Honneth, como proposta de superação da violência na sociedade. A teologia é vista como discurso da *experiência de Deus a partir da condição humana no mundo*. A teologia cristã não é saber solitário, ela se faz no contexto da comunidade, considerando três elementos fundamentais: “a fé, a

1 * Doutorando em Teologia na Área da Práxis Cristã na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista da CAPES. e-mail: luguago@ig.com.br

revelação e a Escritura” (HAIGHT, 2005, p.18). O fazer teologia cristã requer o ato da fé, no qual os teólogos se deixam conduzir pelo Espírito Santo, a partir do contexto eclesial, social, econômico, político, social e religioso.

A teologia é ciência da fé, saber crítico e social. A teologia possui função educadora não apenas no âmbito eclesial, mas de modo geral, em todo âmbito social, onde o Reino de Deus ainda não está presente, como exemplo, nas situações de violência que assolam milhões de pessoas no mundo. A teologia deve estar em diálogo com mundo e contribuir com todas as outras formas de saberes, que visam o desenvolvimento do ser humano.

A teologia cristã tem por fundamento a pessoa de Jesus que assumiu a nossa humanidade, exceto no pecado. Na práxis de Jesus encontramos os caminhos para a superação da violência. Jesus traz a paz ao mundo oferecendo em missão, a sua própria vida (Jo 14,7). A práxis de Jesus supera todas as formas de violência. Jesus foi perseguido e violentado em sua dignidade. Testemunhou ao mundo que não devemos pagar o mal com o mal. A práxis dos discípulos deve ser o amor, o direito e a solidariedade com todas pessoas que sofrem violência em nossa sociedade.

A teoria do reconhecimento de Axel Honneth considera três formas de relações para o reconhecimento moral da identidade do ser humano: o amor, o direito e a solidariedade. A sua teoria também condena três formas de desrespeito do ser humano: os maus-tratos, a negação de direitos e a ofensa ou degradação da alteridade. Nesta perspectiva, reflito que é possível pensar uma teologia do reconhecimento a partir da práxis de Jesus como proposta de superação da violência em nossa sociedade.

1 Teologia: experiência de Deus a partir da condição humana

A teologia não se reduz ao conceito “estudo de Deus”. A teologia pode ser analisada como o *discurso da experiência de Deus* no contexto da condição humana. O fazer teológico deve partir da experiência humana, na percepção dos sinais da revelação de Deus presentes na história da humanidade, na comunidade de fé e em cada indivíduo, a partir de sua condição humana no mundo. O fazer teológico envolve a “interpretação da tradição cristã e a interpretação de nossa experiência humana contemporânea” (GEFFRÉ, 1989, p. 07). A teologia com o olhar no presente, fundamenta-se e inspira-se no poço da tradição teológica, buscando compreender a realidade humana inserida em seu tempo histórico.

Sabemos que há três caminhos para teologizar ou aprofundar a mensagem

da fé. O primeiro caminho é pensar a teologia como sabedoria. Esta teologia é própria do “gênero homilético, da reflexão espiritual” (GALILEA, 1978, p. 16-17). O segundo caminho é o da teologia sistemática, “científica” ou dogmática. O estudo teológico procura o encontro “da fé e da razão humana no estudo da Revelação divina” (GALILEA, 1978, p.17). Está em sintonia com a Bíblia e o Magistério da Igreja. O terceiro caminho é o da “teologia pastoral”. A sua essência está na vida da Igreja, na ação pastoral, no compromisso dos cristãos, na realidade humana, na qual a Igreja exerce sua missão (GALILEA, 1978, p.17).

Afirmamos que a teologia é ciência que estuda, reflete, analisa, à luz da Revelação, o que Deus disse de si mesmo e quanto ele fez; e que, a partir desta mesma perspectiva, esta “ciência analisa o agir humano no tempo, que é a história, na qual se encontram o homem e Deus” (SARANYANA, 2005, p. 15). A teologia se traduz na experiência de Deus com o ser humano e do ser humano para com Deus. Na história humana, Deus irrompe-se no tempo e revela-se ao ser humano a partir de sua situação histórica e cultural.

A teologia realiza-se no interior da fé. O ser humano é ser da crença. Trazemos na fragilidade de nosso ser a grandeza do ato de crer num fundamento universal da humanidade e do universo. Crer faz parte da constituição antropológica. A teologia deve estar “aberta e atenta aos anseios e angústias de cada época” (SARANYANA, 2005, p. 15). Enquanto reflexão, a teologia deve emergir da própria vida da comunidade cristã, da especulação teológica e deixar-se conduzir pelo Espírito Santo (MOLTMANN, 2002, p. 19).

O Espírito Santo está presente na condição humana criando e vivificando o nosso ser na experiência relacional. Ele ilumina o fazer teológico. A vida cristã exige e provoca a reflexão teológica, e a especulação teológica alimenta a vida espiritual da humanidade. O fazer teológico está imbuído do Espírito Santo, que se revela em todas as realidades humanas, principalmente despertando o olhar acolhedor e do cuidado para com as situações de vida que passam pela humilhação, opressão, violência e exclusão. A teologia parte desta condição humana e coloca o ser humano à luz da revelação de Deus.

1.1 Teologia: fé, crítica e diálogo com o mundo

A teologia apresenta-se como *discurso sobre a experiência de Deus a partir da condição humana no mundo*, deve colocar-se na dinâmica da fé, da crítica e do diálogo com a realidade social. A teologia é reflexão sobre realidade à luz da fé.

Sabemos que a “realidade teológica fundamental é a salvação que Deus oferece e comunica à humanidade” (ARDUINI, 1986, p. 09). Deus possui diversos caminhos para revelar a sua salvação à humanidade. A salvação de Deus ocorre na história e a partir da condição humana.

A teologia é interpretação crítica da fé. Nesta perspectiva, afirmamos que “a experiência da fé é ato primeiro, sobre o qual reflete a teologia como ato segundo” (ARDUINI, 1986, p. 10). A teologia é a fé pedindo e buscando a sua compreensão. A teologia é reflexão crítica sobre a fé e a partir da fé, porque empreende uma reflexão sobre a experiência de fé vivida, tendo como luz a fé interpretante.

Afirma-se que “o teológico não consiste em ter a Deus como objeto, mas em interpretar toda e qualquer realidade a partir da visão de Deus” (ARDUINI, 1986, p. 10). Nesta perspectiva, o presente texto visa relacionar teologia e reconhecimento, apresentando propostas de superação da violência. O objeto da análise é a violência empreendida pelo ser humano e como a teologia pode contribuir para a superação da violência no mundo.

A teologia é crítica em seu fazer teológico. A crítica teológica analisa a partir da realidade salvífica a situação do ser humano em seu contexto histórico. O momento crítico da teologia constitui-se no VER no JULGAR da realidade. Neste caso, a realidade da violência do ser humano contra a si mesmo e contra os seus semelhantes criados a imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26). A teologia enquanto saber teológico e intérprete da Palavra de Deus deve colocar-se em diálogo com mundo, enquanto espaço privilegiado das relações humanas e da revelação de Deus na condição humana. Podemos afirmar que “a teologia descobre o sentido da realidade e indica o caminho para um desenvolvimento total da humanidade” (ALSZEGHY; FLICK, 1979, p.24).

A teologia iluminada pela fé é capaz de refletir sobre o sentido da vida e do mundo que nos envolve. A teologia cristã fala a partir da revelação de Deus na história da humanidade. Deus cumpre suas promessas e vem ao encontro do ser humano e o reconhece como filho e filha que devem ser conduzidos à plenitude do seu amor e de sua salvação.

1.2 Teologia: revelação de Deus e reconhecimento do ser humano

A carta encíclica *Centesimus annus* (n.55) do Papa João Paulo II, afirma que “a dimensão teológica revela-se necessária para interpretar e resolver os problemas atuais da convivência humana”. A teologia contribui para pensar os desafios do

tempo presente. A teologia cristã parte da revelação de Deus e vai ao encontro do reconhecimento do ser humano. Deus revela-se na criação com profundo gesto de amor ao criar todas as coisas do nada e por fim, cria o ser humano à sua imagem e semelhança (Gn 1,1-31).

Deus é fiel e cumpre as suas promessas na história da humanidade. Ele não abandona o ser humano (Ex, 3,7-8). Deus vê, ouve e desce ao encontro do povo escravizado no Egito. O povo sofre a violência mental e física. O Senhor da vida não é indiferente, mas reconhece o sofrimento do ser humano e coloca-se numa atitude de libertação.

A violência fere a dignidade humana. Ela desfigura a condição humana e destrói a vida de cada sujeito que compõe a história da humanidade. A presença de Deus fundamenta-se na fragilidade dos seres humanos que não podem superar a opressão em que se encontram em sua condição social, econômica e política. Deus faz aliança com o povo no Monte Sinai (Ex 20, 1-17) e entrega por meio de Moisés, o Decálogo para que se organize uma nova sociedade no respeito e no reconhecimento da alteridade, sem escravidão e violência. O objetivo era a vivência sem opressões. A lei dada por Deus é caminho para a felicidade e o reconhecimento de cada indivíduo. O paradigma de uma nova sociedade que deverá ser construída no amor, no direito e na solidariedade.

O 5º Mandamento: “Não matarás” está relacionado à defesa da vida e da família. Este mandamento tem por objetivo a preservação da vida. Toda violência deve ser evitada contra o ser humano. Podemos destacar diversos trechos bíblicos nos quais Deus reconhece a vida, indo contra a prática da violência: “ferimento em mulher grávida em Ex 21,22-25 e Dt 25,11s; violação do matrimônio em Lv 20,10-12 e Dt 22,22-24; os crimes sexuais em Lv 20,11-17; Dt 22,25-27” (SILVA, 2010, p.129).

Deus revela-se como Senhor da não-violência. O ser humano é reconhecido em sua dignidade. Em todos os aspectos da vida, a pessoa é protegida pelos ensinamentos bíblicos. Neste contexto, a teologia pode ser analisada como discurso sobre Deus a partir da experiência humana que se dá no reconhecimento intersubjetivo. Deus reconhece o seu povo com suas graças e pecados e o interpela a reconhecê-lo como Senhor de sua vida que não o abandona.

Podemos destacar a revelação de Deus aos seus profetas que denunciam as injustiças e anunciam a Palavra do Senhor. Identificamos por meio da ação dos profetas a presença de Deus junto ao seu povo condenando todas as formas de violência que se dá por meio das injustiças, da corrupção e da opressão junto aos fracos (Is 1,1-5; 2,21-24; 3,14-15; 5,8-9; 5,20-23; 31.4-5; 27,2-5). O profeta experimenta o Deus fiel, o

Deus da aliança, o Deus que ama o seu povo (Jr 2,1-7; 2,21). É Deus da misericórdia, que não guarda rancor (Jr 3,12). Revela-se como Deus que exige fidelidade. Podemos afirmar que é o Deus “que não suporta nossas infidelidades, nossas prostituições a outros deuses e a um sistema opressor e violento (Jr 3,1-3)” (MOSCONI, 1995, p.82).

Nesta perspectiva, podemos pensar uma teologia do reconhecimento? O que seria uma reflexão teológica do reconhecimento? Como a teologia na perspectiva do reconhecimento pode contribuir para superação da violência em nossa sociedade? Para apoiar este argumento devemos recorrer ao pensamento sociológico de Axel Honneth da Escola de Frankfurt.

2 Contribuições da Teoria do Reconhecimento para uma Teologia do Reconhecimento

Axel Honneth é filósofo e sociólogo (1949 -), pensador contemporâneo da chamada terceira geração da Escola de Frankfurt. Exerce a docência na Universidade de Frankfurt e o cargo de diretor, desde 2001, do Instituto de Pesquisa Social sediada na mesma cidade.

A Teoria do Reconhecimento elaborada por Axel Honneth, parte do filósofo Hegel e do psicólogo americano George H. Mead. Assim como Hegel, o psicólogo norte-americano defende a gênese social da identidade e vê a evolução moral da sociedade na luta por reconhecimento. Mead aprofunda o olhar intersubjetivista, defendendo a existência de um diálogo interno, e investiga a importância das normas morais nas relações humanas. De acordo com ele, nas interações sociais, ocorrem conflitos entre o eu, a cultura e os outros, por meio dos quais indivíduos e sociedade desenvolver-se-iam moralmente. Mead também embasa a ideia de reconhecimento em três tipos de relação: *as primárias*, guiadas pelo amor; *as jurídicas*, pautadas por leis; e a esfera do *trabalho*, na qual os indivíduos poderiam mostra-se valiosos para a coletividade (HONNETH, 2003, p.125 – 154).

Honneth, em suas análises, refina as categorias de relações apresentadas por Hegel e Mead, extraíndo delas três princípios integradores: as ligações emotivas fortes, a adjudicação de direitos e a orientação por valores.

2.1 O reconhecimento afetivo, jurídico e solidário contra o desrespeito ao ser humano

Para Honneth, há três tipos de reconhecimento e de desrespeito ao ser humano. As primeiras relações de reconhecimento se materializam por meio das relações de amor e seriam fundamentais para a estruturação da personalidade dos sujeitos. As relações de direito, por sua vez, pautam-se pelos princípios morais universalistas construídos na modernidade. O ordenamento jurídico deve expressar interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, não admitindo privilégios e gradações. Por meio do direito, os sujeitos reconhecem-se reciprocamente como seres humanos dotados de igualdade, que partilham as propriedades para a participação em uma formação discursiva da vontade. As relações jurídicas geram o autorrespeito: “consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros” (HONNETH, 2003, p. 195).

A terceira e última dimensão do reconhecimento se efetiva no domínio das relações de solidariedade, que propiciam algo além de um respeito universal. Honneth afirma que,

“para poderem chegar a uma auto-relação infrangível, os sujeitos humanos precisam [...] além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas” (HONNETH, 2003, p.198).

Aos três princípios do reconhecimento, Honneth associa, respectivamente, três formas de desrespeito: 1) aquelas que afetam a integridade corporal dos sujeitos e, assim, sua autoconfiança básica; 2) a denegação de direitos, que mina a possibilidade de autorrespeito, à medida que inflige ao sujeito o sentimento de não possuir o *status* de igualdade; e, por fim, 3) a referência negativa ao valor de certos indivíduos e grupos, que afeta a autoestima dos sujeitos. Para Honneth, todas essas formas de desrespeito impedem a realização do indivíduo em sua integridade.

Entretanto, se por um lado, o rebaixamento e a humilhação ameaçam identidades, por outro, eles estão na própria base da constituição de lutas por reconhecimento. O desrespeito pode tornar-se impulso motivacional para lutas sociais, à medida que torna evidente que outros atores impedem a realização daquilo que se entende por bem viver na efetivação do reconhecimento intersubjetivo.

Em suma, Honneth defende que os conflitos intersubjetivos por reconhecimento, iniciados por situações desrespeitosas vivenciadas cotidianamente, são fundamentais para o desenvolvimento moral da sociedade e dos indivíduos. Esse é seu fundamento de sua concepção formal de boa vida, a qual “tem de conter todos os pressupostos intersubjetivos que hoje precisam estar preenchidos para que os sujeitos se possam saber protegidos nas condições de sua auto-realização” (HONNETH, 2003, p.270).

Na teoria do reconhecimento de Axel Honneth, não basta apenas o

reconhecimento político e econômico. A questão do reconhecimento é algo mais profundo, pois envolve o reconhecimento da dignidade do ser humano. É o reconhecimento ético da pessoa na constituição de sua identidade que passa pelo afeto, direitos e solidariedade, ou seja, o reconhecimento do seu valor na comunidade. Honneth assim, corrige o déficit sociológico da Teoria Crítica da Sociedade elaborada pelos seus predecessores.

O nosso objetivo agora é refletir sobre teologia e reconhecimento a partir da práxis de Jesus. A revelação de Deus vem ao encontro do ser humano como amor incondicional no reconhecimento de cada ser humano presente na história da humanidade.

2.2 A Teologia do Reconhecimento na práxis de Jesus: a vida contra todas as formas de violência

O Evangelho de João anuncia para nós que “o Verbo se fez carne , e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade” (Jo 1,14). Jesus armou sua tenda no meio da humanidade. Nasce na condição humana, assumindo a história em suas perspectivas políticas, sociais, culturais, econômicas e religiosas. Deus se reconhece na carne humana, reconhecendo a nós como filhos e filhas do seu amor incondicional.

A salvação de Deus entra na história por meio da humanidade de Jesus. Gerado pela graça do Espírito Santo (Lc 1,35), nasce do ventre de Maria, reconhecida por Deus para ser a mãe de seu amado Filho Jesus (Lc 2, 15-20). Jesus se apresenta como a luz do mundo (Jo 8,12) e veio ao mundo para que todos tenham vida e a tenham em abundância (Jo 10,10). Jesus é a luz que ilumina todas as pessoas que se encontram nas trevas. As trevas que torturam milhões de pessoas no mundo é a violência que decepa vidas inocentes, que manipula, escraviza e abusa sexualmente do ser humano.

A encarnação de Jesus é a presença de Deus no interior da história humana. Aceitamos pela fé que “Cristo é a comunicação essencial da presença de Deus à humanidade. Quando o verbo se encarna, é a presença pessoal e tangível de Deus que irradia pelo universo inteiro. Cristo não é apenas Deus perto dos homens, nem somente Deus entre os homens” (ARDUINI, 2013, p.22). Acreditamos que é Deus como os homens, porque veio conviver com a humanidade, reconhecendo em cada ser humano a imagem e semelhança do Criador. Nesta perspectiva, Jesus estabelece a solidariedade radical com o universo humano e material. É Deus encarnado que vem ao mundo libertar o ser humano de toda violência (Lc 4,18-19).

A Boa Nova de Jesus é o anúncio do Reino de Deus entre os homens, buscando a libertação de qualquer tipo de exploração e injustiça contra os pobres, doentes, excluídos, mulheres, crianças e pecadores. Jesus é o afeto de Deus junto à humanidade que caminhava nas trevas (Jo 8,12). Ele é a personificação do amor de Deus entre os homens (Jo 15,9).

Jesus é a justiça de Deus entre os injustiçados (Mt 3,15; 6,33; Lc 7,29; Rm 1,17). O direito dos pobres e injustiçados se concretiza com a presença do Reino de Deus anunciado por Jesus (Mt 12, 18-21). Jesus cumpre as promessas de Deus. Veio tomado do Espírito de Deus para anunciar o Direito às nações. Jesus é a solidariedade de Deus junto aos homens. Nasce numa comunidade humana e reconhece o valor de cada pessoa independentemente de sua classe social (Mt 9,36; 14,14; 15,22; Lc 10,36).

A práxis de Jesus é práxis do reconhecimento. Podemos destacar diversas passagens de seu agir em favor da dignidade do ser humano: defensor da dignidade humana e da liberdade (Mc 1,39; Mt 8,16; Lc 7,22; At 10,38); sinal da compaixão e da misericórdia (Mt, 20,30; 8, 14-15; 25, 31-46; Lc 13,12; 17,13; Jo 11,35); promove a dignidade da mulher (Jo 4,27; Lc 7,36-50; Mc 5,25-34; Jo 8,1-11); dignifica o valor das crianças (Mt 19,13-15; Lc 18,15-17; Lc 9,48).

Na práxis de Jesus podemos pensar uma teologia do reconhecimento, considerando as três formas de relações apresentadas por Axel Honneth: o amor, o direito e a solidariedade. Encontramos na práxis de Jesus os três elementos citados. Jesus ao anunciar o Reino, trouxe o afeto, o amor de Deus à humanidade. Ele nos amou até o fim, cumprindo a sua missão. Jesus abraçou o ser humano decaído no pecado e na doença, na exclusão social e na morte.

Jesus veio para que o direito fosse anunciado a todas as nações. Ele é o direito de Deus presente na humanidade. O ser humano não deve ser escravo da lei, mas a lei deve estar a serviço da vida (Mc 2,27; 3,4). Jesus veio ao mundo para estabelecer a justiça de Deus. O direito deve proteger os indefesos e promover a vida.

Jesus é a solidariedade de Deus na humanidade. A solidariedade de Jesus para com a humanidade, visa resgatar o sentido original da dignidade da pessoa humana. Procura reconstruir o ser humano esfacelado, refazer os caminhos desfeitos, reativar consciências entorpecidas, reestruturar as relações socioeconômicas, reaprumar os caídos, reacender a mecha fumegante, realimentar a esperança, reconduzir os povos ao amor e ao direito. A solidariedade de Jesus questiona, reinterpreta e recria o sentido da existência pessoal e do destino histórico das nações.

Nesta perspectiva, nasce o que denomino de teologia do reconhecimento a

partir da práxis de Jesus que se dá na dimensão do amor, do direito e da solidariedade. Para a teologia cristã não basta o reconhecimento psicológico, sociológico, político, econômico, técnico ou cultural. É essencial o reconhecimento da identidade moral de cada ser humano. A teologia do reconhecimento, por meio da práxis de Jesus reconhece que o discurso sobre Deus deve partir da experiência do ser humano que tem sua dignidade desrespeitada: maus-tratos, violação de direitos e degradação e ofensa ao ser humano.

3 A violência e a desfiguração da dignidade humana

A questão da violência acompanha a humanidade desde as suas origens (Gn 8,4). Onde se encontra o fundamento da violência no agir humano? Sabemos que não fomos criados para a violência. Deus nos criou à sua imagem e semelhança (Gn 1,27). Ele nos dotou de livre-arbítrio, possibilitando ao ser humano a responsabilidade pelos seus atos. Antropologicamente somos seres de condição que deve evoluir na educação e no aprendizado. A história da salvação é a presença pedagógica de Deus ensinando o seu povo a educação da fé, do amor, do perdão e do relacionamento humano.

Pensar a violência é pensá-la a partir do paradoxo humano. Testemunhamos todos os dias que “o ser humano é torrente de amor. Amar é expressão de vida, êxtase, paixão, impulso vital. É *Eros*. Mas o ser humano pode também gotejar ódio feroz. O ódio é filho de *Tânatos*. O ser humano é mistura de *Eros* e *Tânatos*” (ARDUINI, 2009, p.07). Somos uma mistura de amor e ódio em nossos sentimentos e ações. Deus nos deu a condição para evoluir na educação e no aprendizado. Jesus afirma que nós somos chamados à perfeição como nosso pai celeste é perfeito (Mt 5,48).

Nós sentimos a necessidade de convivência e solidariedade. Às vezes o ser humano é antissocial. Sabemos que “a discriminação, o fanatismo e o sectarismo esfiapam o tecido da sociabilidade” (ARDUINI, 2009, p.08). Nós temos a capacidade de fascinar. Seduzimos “pelo amor e pela beleza, pela inteligência e pela bondade. Mas também as pessoas intimidam e ameaçam com violência e assassinatos” (ARDUINI, 2009, p.08). O ser humano acolhe no amor e também escraviza seus irmãos com servidão e opressão.

A violência é paradoxo em nossa condição humana. Apresento três formas de violência: a estrutural, a física e a simbólica. A primeira é a negação da cidadania a indivíduos e grupos por meio da discriminação social. Há impedimento do desenvolvimento das potencialidades humanas (*Campanha da Fraternidade*, 2009,

p. 48). A segunda é marcada pelo sofrimento físico. A terceira é a “coação através da força de símbolos, situações, constrangimento, ameaças; pela exploração de fatos ou de situações; pela negação de informações ou de um bem de necessidade imediata ou irrevogável” (*Campanha da Fraternidade*, 2009, p. 48).

O mundo contemporâneo está marcado por diversas faces da violência: tráfico de pessoas para o trabalho escravo, exploração sexual, extração de órgãos e tráficos de crianças e adolescentes (*Campanha da Fraternidade*, 2014). Há uma violência generalizada pelas ruas e lares. Está ausente a falta de reconhecimento pela dignidade da pessoa humana. Diversas formas de desrespeito são praticadas: maus-tratos e violação, privação de direitos e exclusão, degradação e ofensa. Todas essas formas de violência destroem a integridade física, social, honra e, portanto a dignidade humana.

A violência desfigura a dignidade humana. Destrói o direito da pessoa à liberdade, à vida e o bem-estar físico, mental e social. O tráfico humano tornou-se, nos dias atuais, uma das maiores formas de violência contra o ser humano, a desfiguração de sua identidade pessoal e social. Neste ano, a Igreja do Brasil em sintonia com todo o povo de Deus se voltam em solidariedade com milhares de irmãos que são violentados em sua dignidade e identidades pessoal e social. É a Campanha da Fraternidade contra o tráfico humano. A violência que assola o direito das pessoas de forma oculta e opressora.

A primeira forma de violência no contexto social é o tráfico para a exploração de pessoas no trabalho. Esta violência é caracterizada como “trabalho forçado, trabalho escravo, exploração do trabalho, semiescravidão, trabalho degradante” (*Campanha da Fraternidade*, 2014, p. 13). A violência ao trabalhador se refere ao constrangimento físico, moral e legal. O trabalhador é objeto de trabalho, uma propriedade dominada e forçada a trabalhar sem dignidade e sem esperança de receber as recompensas pelas tarefas realizadas.

A segunda forma de violência é a exploração sexual. Esta forma de violência utiliza-se “da pornografia, do turismo, da indústria do entretenimento, da internet” (*Campanha da Fraternidade*, 2014, p. 15). A prostituição para milhares de mulheres se torna escravidão seja no Brasil ou no estrangeiro.

A terceira forma de violência é o tráfico de órgãos. Esta forma de violência vem aumentando muito nos últimos anos. Ela se caracteriza pela remoção de órgãos envolvendo “a coleta e a venda de órgãos de doadores involuntários ou doadores que são explorados ao venderem seus órgãos em circunstâncias eticamente questionáveis” (*Campanha da Fraternidade*, 2014, p. 15). O tráfico de órgãos é violência cruel, pois

explora o desespero das pessoas que podem pagar pelo órgão e das pessoas que precisam de dinheiro e tem de submeter-se a remoção de um órgão vital.

A quarta forma de violência se refere ao tráfico de crianças e adolescentes. É uma violência com poucos dados oficiais. Falta investigação por parte do Estado. Esta violência ocorre de forma silenciosa contra milhares de crianças e adolescentes. As entidades não governamentais afirmam que “as redes internacionais de tráfico movimentam crianças no mundo todo” (*Campanha da Fraternidade, 2014, p. 16*). São crianças traficadas para adoção internacional e para a prostituição, de modo especial, as meninas.

A violência é processo de desumanização. Ela está presente em nosso cotidiano. Há uma banalização da vida generalizada na sociedade. Na perspectiva do mercado, a vida foi reduzida à mercadoria. A vida tornou-se produto que pode se negociada. A violência contra a vida cresceu a partir da idolatria ao dinheiro, ao mercado e aos produtos, principalmente eletrônicos. A riqueza de um lado e a miséria de outro.

A violência é fruto da banalização da vida. A banalização leva a indiferença, desqualificando o outro como coisa, objeto. Podemos afirmar que há três formas de banalização da vida na sociedade: a primeira se refere às classes dirigentes e elites em relação aos pobres. Eles são vistos como coisas, não são reconhecidos; a segunda se refere aos excluídos que não são reconhecidos, em parte, por dirigentes da sociedade e da elite. Esses excluídos não sendo reconhecidos, também não reconhecem os privilégios de milhares de cidadãos, por isso, assaltam, roubam, estupram e matam; por fim, a terceira se refere à violência da elite contra a própria elite, ou seja, o uso de tranquilizantes e drogas. Ocorre aí a plastificação dos afetos e da vida.

Há solução perante a violência generalizada? Como a teologia pode contribuir com propostas para a diminuição da violência em nossa sociedade?

4 Propostas de superação da violência: contribuições da teologia do reconhecimento

A teologia enquanto discurso sobre *a experiência de Deus a partir da condição humana no mundo* deve ser profética, desempenhar funções crítica e educacional na sociedade. A teologia é a ciência da fé que fala de Deus, não apenas no contexto eclesial, mas na situação do mundo com suas alegrias e dores. Entendo a teologia como reconhecimento da dignidade humana envolvendo o ser humano em três

dimensões: amor, direito e solidariedade. A teologia pode contribuir para diminuição da violência em nossa sociedade, possibilitando o sonho de Deus na terra, no reconhecimento de cada ser humano que sofre as opressões da violência.

Quais propostas a teologia do reconhecimento apresenta como solução de superação da violência? A partir da práxis de Jesus, podem estabelecer-se as seguintes propostas: a) O saber teológico deve continuar assumindo o seu espaço nas redes sociais e nas mídias como saber que pode contribuir na formação do ser humano para a promoção da cultura de paz; incentivando a lógica do amor, do afeto e da amizade pelo ser humano; b) A teologia deve apresentar a pessoa de Jesus como modelo do perdão, da compreensão, do serviço, da escuta, do afeto e da amizade nos relacionamentos humanos por meio do diálogo religioso e inter-religioso; c) O saber teológico deve incentivar a linguagem do amor fraterno no âmbito eclesial, social e familiar em defesa da vida, independentemente da opção religiosa;

- Os teólogos devem unir forças e provocar em toda sociedade a reflexão do valor da vida em detrimento da idolatria ao dinheiro e ao mercado; d) A teologia deve se apresentar como educação provocante na sociedade, questionando a ciência, a ética, a cultura e a hierarquia de valores na efetivação da paz no lugar da violência; e) A teologia enquanto discurso profético deverá denunciar todas as formas de violência na sociedade e mobilizar a população junto aos governantes para que ambos possam elaborar projetos sociais eficazes no combate à violência no núcleo familiar e em todos os setores da sociedade; f) O saber teológico deve estar imbuído do anúncio do Evangelho da vida em favor dos que sofrem todas as formas de violência; g) O saber teológico deve provocar na sociedade a relação de solidariedade, ou seja, cada pessoa deve ser reconhecida em sua identidade moral na comunidade em que vive e trabalha.

Conclusão

Após o caminho percorrido, concluímos que a teologia possui uma função social e crítica em nossa sociedade. Ela deve extrapolar o âmbito eclesial e testemunhar Deus a partir da condição humana presente no mundo. A teologia deve sair dos livros e das igrejas e ocupar todos os espaços da sociedade, como voz profética que denuncia todas as formas de violência contra a pessoa e anunciar a justiça de Deus e o Evangelho da Vida, como libertação do ser humano em pleno início do século XXI.

A reflexão teológica é caminho que possibilita superar o sentimento de ódio

e de vingança, do desrespeito e da opressão sobre irmãos e irmãs neste mundo globalizado. Jesus veio ao mundo testemunhar a plenitude do amor de Deus por todos nós e inverteu a lógica da violência pela lógica do amor. Em sua vida, Jesus viveu o amor, o direito e a solidariedade. Jesus reconheceu os pobres, os fracos, os humilhados, os pecadores, as crianças, os leprosos, os doentes e as mulheres, devolvendo a todos o direito de ser pessoa e serem reconhecidos na comunidade.

Neste contexto de violência contra a dignidade humana, surge a teologia do reconhecimento para continuar valorizando cada ser humano sem voz e sem vez no seio da família e da sociedade. A reflexão teológica não pode calar-se, mas deve ir além dos muros das igrejas e colocar-se a serviço do Deus da vida, como fizeram os profetas e Jesus no anúncio do Reino de Deus.

Portanto, a teoria do reconhecimento de Axel Honneth, nos inspira a pensar na práxis de Jesus na elaboração da teologia do reconhecimento fundada nas relações do amor, do direito e da solidariedade. A paz vence a violência no afeto, na efetivação dos direitos de cada cidadão e no reconhecimento solidário em cada comunidade humana.

Referências

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

_____. Antropologia – ousar para reinventar a humanidade. 5. ed., São Paulo: Paulus, 2009.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica Centesimus Annus. São Paulo: Loyola, 1991.

Conferência Nacional dos Bispos do Brasil / Campanha da Fraternidade 2009: Texto-Base. Brasília: Edições CNBB, 2008.

Conferência Nacional dos Bispos do Brasil / Campanha da Fraternidade 2014: Texto-Base. Brasília: Edições CNBB, 2013.

HAIGHT, Roger. Jesus símbolo de Deus. 2. ed., São Paulo: Paulinas, 2005.

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

MOLTMANN, Jürgen. A fonte da vida – o Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002.

MOSCONI, Luís. Profetas da Bíblia: gente de fé e de luta. 2. ed., n. 57-58. São Leopoldo (RS): Centro de Estudos Bíblicos, 1995.

SILVA, Rafael Rodrigues da. Orientações para a vida: os Dez Mandamentos e o direito no antigo Israel. In: SOARES, Afonso M.L.; PASSOS, João Décio. Teologia e

Ciência e religião em perspectiva: Inimigas mortais ou amizade a ser (re)descoberta?

Tiago Valentim Garros*

Resumo: *Ciência e religião, apesar de terem gozado de longa amizade por séculos, começaram a ter turbulências em seu relacionamento a partir de Copérnico e Galileu. Com Charles Darwin, parece que foi decretado o total antagonismo entre os dois campos. Cristalizou-se a chamada noção de conflito, que parece moldar os discursos sobre os mesmos na esfera pública mundial, inclusive na brasileira. Mas seria essa a única opção relacional para as duas áreas nos tempos atuais? Este trabalho busca analisar de forma panorâmica as formas de relação que têm sido sugeridas na literatura para abordar o binômio ciência/religião, usando como framework a tipologia sugerida por Ian Barbour (1990 e 2000) e modificada por outros autores: Conflito, Independência, Diálogo e Integração. No início, abordaremos brevemente esta noção popular de que os dois campos estão em notório e irreconciliável conflito, mas apontaremos que esta é apenas uma das formas de relação possível entre os campos. Discorreremos brevemente sobre cada uma das outras formas sugeridas de relação, representadas por diferentes autores e esforços, revisando a literatura para caracterizá-las brevemente. Concluiremos, por fim, enfatizando que o conflito é desnecessário e artificial, apontando para formas mais frutíferas e promissoras de relacionamento, como a Independência, o Diálogo e a Integração.*

Palavras-chave: *Ciência e religião. Evolucionismo. Criacionismo. Conflito. Barbour.*

Introdução – A amizade inicial e a construção do conflito

O antagonismo entre os termos “ciência” e “religião” é sobretudo fácil de ser percebido nos dias atuais. Basta ver quantos cientistas, principalmente das ciências naturais, se declaram abertamente “homens de fé” ou religiosos. “Cientista” e “religioso” é, na visão popular, um oxímoro, uma contradição essencial. Em vista do atual cenário, é fácil esquecer que tais campos tiveram convivência pacífica por muitos séculos. De fato, muitos dos próprios artífices da ciência moderna eram teólogos, clérigos, e, não por acaso, cristãos piedosos. Isaac Newton (1643-1727), por exemplo, pai da mecânica moderna, escreveu muito mais linhas sobre interpretação bíblica do que sobre as leis que regem o mundo físico (Cf. BRUMFIEL, 2004, p. 819). Charles Darwin (1809-1882) estudou para ser ministro da Igreja da Inglaterra, e Gregor Mendel (1822-1884), pai da genética, plantava suas ervilhas em um mosteiro em Brno, atual República Tcheca, onde era sacerdote. O ocidente, palco da chamada revolução científica, era terreno fértil para o avanço da investigação científica, pois, profundamente influenciados pela “teologia natural”, entendia-se

que o Criador se revelava nos seus dois livros: o da revelação escrita e o da própria natureza.¹ Assim, a ciência através do método científico revelava a própria mente de Deus, o Supremo Criador.

A turbulência entre ciência e religião aparentemente iniciou-se com o famoso incidente de Galileu Galilei (1564-1642), quando este avançou as pesquisas de Nicolau Copérnico (1473-1543) quanto à questão da heliocentricidade do sistema solar, e teve que por fim negar a aceitação de suas descobertas sob pena de ser lançado à fogueira – o que acabou acontecendo com seu contemporâneo Giordano Bruno (1548-1600). Mas o golpe final, que colocou Deus e a ciência frente a frente em uma aparente batalha, foi mesmo dado pelo naturalista britânico Charles Darwin, frequentemente citado como “o homem que matou Deus”², ao publicar seu livro “A Origem das Espécies” em 24 de Novembro de 1859. Ali, ele afirmava que o homem, assim como todo e qualquer ser vivo que habita este planeta, além de ter uma descendência comum com todos os seres, era produto de um longo e gradual processo de modificação biológica, regido por leis naturais, conhecido como evolução. Esta ideia parecia destronar o ser humano da posição de destaque que ocupava como “coroa da Criação”, criado sobrenaturalmente por Deus, colocando-o definitivamente como mais um entre os incontáveis galhos da árvore da vida, um ser efetivamente parte da natureza, e não separado dela.

Atualmente, mais de 150 anos após a publicação do livro, a teoria da evolução das espécies tem indiscutível aceitação nos circuitos científicos. Ela é considerada uma das teorias científicas mais bem embasada por dados empíricos, e é chamada frequentemente de “espinha dorsal da biologia”, ou, nas palavras do geneticista cristão Theodosius Dobzhansky: “nada em biologia faz sentido, exceto à luz da evolução.” (DOBZHANSKY, 1964, p. 449). Mas, surpreendentemente, ela falhou em alcançar este status de aceitação com grande parte da população, no Brasil e no exterior, e, ao que parece, um número expressivo de pessoas negam-na em favor da chamada “posição criacionista”, que defende a literalidade absoluta dos capítulos iniciais de Gênesis no que tange às origens do planeta, da vida e do ser humano.

Se há alguma dúvida sobre a popularidade de tal compreensão na população brasileira, basta olhar os dados revelados por uma pesquisa do IBOPE publicada em 2005 na Revista Época. A pesquisa aponta que um terço dos brasileiros acredita que o ser humano foi criado por Deus há menos de 10 mil anos, contrariando o consenso científico de que o ser humano habita o planeta por mais ou menos 100 mil anos, e é fruto do processo evolutivo. Comparativamente, à época da pesquisa, nos EUA este número era ainda maior: 55%. Entre os cristãos chamados “nascidos de novo”

1 Conforme a analogia bastante popular de Sir Francis Bacon (cf. BACON, 2007).

2 Um exemplo desse “slogan” pode ser visto em SUPERINTERESSANTE, São Paulo: Ed. Abril, no. 240, Jun. 2007, em que tal frase é estampada em letras garrafais na capa.

(identificados com igrejas de cunho evangelical), o número é de criacionistas é maioria absoluta: 90% (BRUM, 2004)

O embate entre o criacionismo e a teoria da evolução veio, portanto, cristalizar esta noção dicotômica de que ciência e religião estão em lados opostos, sendo necessário a qualquer indivíduo tomar uma decisão do tipo ou/ou, conforme apontou SANCHES (2009, p.12): “a) aceito a Bíblia, logo não aceito a evolução: sou criacionista; b) aceito a evolução, logo, questiono a Bíblia e tenho problema com o cristianismo”.

A exemplo dos EUA, esta discussão já tem adentrado a esfera pública brasileira, principalmente no que se refere ao ensino escolar. Segundo a pesquisa mencionada acima, 89% da população brasileira acha que o criacionismo deve ser ensinado nas escolas públicas e 79% ainda diz que ele deve SUBSTITUIR o evolucionismo. Tal opinião concretizou-se no Rio de Janeiro, onde a então governadora Rosinha Garotinho, evangélica de origem presbiteriana, aprovou em 2004 uma lei que permitia às escolas ensinarem o criacionismo nas aulas de religião, de acordo com a crença religiosa do professor. No mesmo ano ela manifestou claramente sua opinião, em entrevista ao jornal O Globo: “não acredito na evolução das espécies. Tudo isso é teoria” (MARTINS; FRANÇA, 2004)

Esta noção de conflito e necessidade de escolha tem sido propagada em anos recentes graças ao alvorecer do chamado “movimento neo-atéista”, que tem em Richard Dawkins seu principal representante. Este movimento caracteriza-se por um ateísmo militante e catequético, que ataca impiedosamente as religiões. Dawkins é autor de diversos best-sellers, tanto no Brasil como nos EUA e Europa, dentre os quais “Deus: Um Delírio” (2006) – livro que segundo ele “saiu sim, para converter!” (DAWKINS, 2006, p. 159) – onde afirma:

O Deus do Antigo Testamento é talvez o personagem mais desagradável da ficção: ciumento, e com orgulho; controlador mesquinho, injusto e intransigente; genocida étnico e vingativo, sedento de sangue; perseguidor misógino, homofóbico, racista, infanticida, filicida, pestilento, megalomaniaco, sado masoquista, malévolo (DAWKINS, 2006, p. 51)

A ciência (e um extremo materialismo científico) é o grande argumento de Dawkins e seus correligionários: “A hipótese de Deus é uma hipótese científica, e deve ser analisada ceticamente como qualquer outra” (DAWKINS, 2006, p. 24).

Tal ideia é ecoada por aqueles que, teoricamente, estão do outro lado do campo de batalha – a saber, os próprios criacionistas. Henry Morris (1918-2006), considerado o pai do movimento criacionista moderno, afirma:

Não há prova científica de que a Terra é velha. Não há qualquer evidência de que houve evolução de um organismo menos complexo para um mais complexo. [...] A revelação divina do Criador do mundo afirma que Ele fez tudo em seis dias há alguns milhares de anos atrás. [...] A Bíblia contém todos os princípios básicos sobre os quais VERDADEIRA ciência é feita. [...] A Bíblia é um livro de ciência! [sic] (MORRIS, 1994. p. 4-5; 1980, p. 229; 1982. p. 75)

Estes dois grupos evidenciam a noção popular de relacionamento entre religião e ciência: os dois campos estão em notório e irreconciliável conflito. Ian Barbour (1923-2013), PhD. em física e célebre erudito das relações ciência/religião identifica estes dois grupos como representantes extremos da “tese do conflito”³. Segundo Barbour, “tanto o literalismo bíblico e o materialismo científico alegam que ciência e religião têm verdades literais e rivais a afirmar sobre o mesmo domínio – a história da natureza – de modo que é preciso escolher uma delas” (BARBOUR, 2000, p. 25).

Barbour, no entanto, nos alerta que esta visão aparentemente dominante de conflito ou oposição é apenas uma das maneiras de considerar as relações entre ciência e religião. É a maneira mais explorada e propagada na mídia mundial, pois, obviamente, o cenário beligerante vende mais jornais e revistas, mas de modo algum é a única visão possível e nem mesmo uma visão necessária. Passaremos agora a explorar os outros modos de relação que têm sido sugeridos para abordar o binômio ciência/religião.

1 Independência

A posição da independência (chamada pelo teórico John Haught de “contraste”) é uma posição pacificadora, muito popular até hoje em circuitos acadêmicos, teológicos e científicos. Ela afirma que ciência e religião são esferas independentes, estão em domínios separados, estanques, e por isso, o conflito não se justifica. Ademais, elas usariam diferentes linguagens, teriam diferentes funções, fazendo diferentes perguntas e usariam métodos diversos entre si. A ciência lidaria com o objetivo e impessoal, a religião com o pessoal e subjetivo (BARBOUR, 2000, p. 32).

Esta posição é uma forma eficiente de se evitar conflitos, e foi exatamente a forma utilizada pelo teólogo Langdon Gilkey no julgamento do Arkansas de 1981, quando a Suprema Corte americana entendeu que o criacionismo deveria ficar fora das aulas de ciências nas escolas públicas por se tratar de uma posição religiosa.

Gilkey argumentou:

³ Segundo os eruditos, tal tese nasceu como uma fabricação artificial no século XIX, principalmente graças a dois bestsellers: *History of the Conflict between Religion and Science* (1874) de John William Draper e *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896), de Andrew Dickinson White, ambos publicados até hoje. Ver NUMBERS, R. Interview: Ron Numbers. Counterbalance Foundation. [S.l.:s.n. s.d.] Transcrito de Entrevista. Disponível em <<http://www.counterbalance.org/transcript/num-frame.html>>. Acesso em: 04 Jan. 2014.

1) A ciência procura explicar dados objetivos, de domínio público, reproduzíveis. A religião indaga sobre a existência da ordem e beleza no mundo e as experiências de nossa vida interior (como a culpa, a ansiedade, a falta de sentido, [...] o perdão, a confiança, a plenitude [...]) 2) A ciência formula perguntas objetivas sobre o “como”. A religião formula perguntas pessoais sobre o “porquê”, o sentido e a finalidade, nossa origem essencial e nosso destino. 3) As bases da autoridade da ciência são a coerência lógica e a adequação experimental. A autoridade religiosa suprema pertence a Deus e à revelação, [...] 4) A ciência faz previsões quantitativas que podem ser testadas experimentalmente. A religião precisa usar uma linguagem simbólica e analógica, porque Deus é transcendente (GILKEY, 1985 apud BARBOUR, 2000, p. 33-34).

A posição da Independência foi popularizada nos circuitos científicos em parte pelo célebre Stephen J. Gould, considerado o maior paleontólogo do séc. XX, e um dos mais notáveis divulgadores da ciência. Em seu livro “Pilares do Tempo”, o autor apresenta o conceito de MNI: Magisteria Não-Interferentes (no original inglês, NOMA: *Non-Overlapping Magisteria*). Segundo sua definição, um *magisterium* seria um “domínio de autoridade doutrinal”. Sendo assim, ciência e religião ocupariam dois “*magisteria*”:

Esses dois *magisteria* não interferem um com o outro, nem tampouco englobam todas as especulações (considerem por exemplo, o *magisterium* da arte e o significado da beleza). Para citar antigos clichês, a ciência se interessa pelo tempo, e a religião pela eternidade; a ciência estuda como funciona o céu, a religião como ir para o céu (GOULD, 2002, p. 13).

Ian Barbour identifica na neo-ortodoxia cristã protestante a cristalização da posição da Independência dentro dos circuitos religiosos. Ele afirma:

A neo-ortodoxia cristã protestante tem defendido uma separação mais explícita entre ciência e religião, procurando recuperar, dos tempos da Reforma, a ênfase na centralidade de Cristo e na primazia da revelação, ao mesmo tempo em que aceita inteiramente os resultados da moderna exegese e pesquisa científica bíblica. [...] A fé religiosa depende inteiramente da iniciativa divina, e não de uma descoberta do tipo científica. A esfera principal da atuação de Deus é a história, e não a natureza. Os cientistas são livres para prosseguir com seu trabalho sem a interferência da teologia e vice-versa, uma vez que seus métodos e objetos de estudo são totalmente diversos. A ciência baseia-se na observação e razão humanas, enquanto a teologia baseia-se na revelação divina (BARBOUR, 2000, p. 33).

Uma outra forma de separar as proposições científicas das teológicas, comum no pensamento católico e neo-ortodoxo, é a distinção tomista de causalidade primária e secundária. Deus, como causa primordial, agiria por meio de causas secundárias do mundo natural que a ciência estuda. Como os dois tipos de causa operam em níveis totalmente diferentes, a análise científica pode desenvolver-se em seus próprios termos, sem se referir à teologia. Segundo Barbour,

a explicação científica é completa em seu próprio nível, sem quaisquer lacunas em que Deus precisaria intervir, enquanto o teólogo pode dizer que Deus mantém e utiliza toda a sequência natural. A causalidade primária representa uma ordem diferente de explicação, em resposta a perguntas muito diferentes daquelas formuladas pelo cientista a respeito das relações no mundo natural (BARBOUR, 2000, p. 131).

Embora evitando o conflito, a posição da independência exclui a possibilidade de um enriquecimento mútuo que pode vir a ser frutífero para uma compreensão mais totalitária da realidade. A vida é experimentada em sua integralidade, e não em compartimentos estanques, e a posição da independência também não se livra totalmente de certas dicotomias – de um lado o “Como?” e de outro o “Por quê?”, como bem apontou POLKINGHORNE (1998, p. 21). Ademais, segundo ele, “se as respostas a estas perguntas devem fazer algum sentido, precisa haver algum tipo de consonância entre elas.”

Brakemeier concorda, concluindo que

[...] o divórcio entre o crer e o saber acarreta prejuízos não só para as pessoas, como também para a própria religião e ciência. Existe forte interdependência. Mas ela é difícil de definir. Tanto mais importante será o ensaio do diálogo (BRAKEMEIER, 2006, p. 7).

2 Diálogo

Esta posição dá um passo adiante, admitindo que ciência e religião têm algo a dizer uma para a outra. Enquanto a independência enfatiza as diferenças entre os dois campos, os defensores do diálogo trazem à tona as semelhanças entre os dois discursos. Estas semelhanças se dariam principalmente nos pressupostos, nos métodos e em alguns conceitos.

Segundo Thomas Torrance, a possibilidade do diálogo começa a se abrir por que “a ciência propõe questões fundamentais que não consegue resolver” (TORRANCE, 1979, p. 347). Ou seja, em áreas em que seus interesses se sobrepõem, o diálogo emerge. Essas áreas não são difíceis de se identificar, por exemplo, em questões-limite, ou fronteiriças, levantadas por exemplo pela astronomia: o que havia antes do Big-Bang? O universo é infinito? Por que o universo parece ser tão bem ajustado para o aparecimento da vida, e da vida humana inclusive? Outras questões surgem a partir de situações-limite: Há vida após a morte? Qual a relação de mente e corpo? Todas estas questões envolvem diálogo entre cientistas e teólogos.

Outra possibilidade para o diálogo advém do reconhecimento de paralelos metodológicos e conceituais entre ciência e religião. Os paralelos metodológicos

emergem a partir de um reconhecimento de que a ciência não é na realidade tão “objetiva” quanto normalmente alardeia-se, e nem a religião tão subjetiva quanto se pensava. Thomas Kuhn argumenta que a ciência é feita de paradigmas que emergem de tradições culturais, o que é similar à perspectiva secular de religião, e que a escolha de paradigmas é um julgamento com critérios não previamente determinados, cabendo à comunidade científica julgá-los. “Assim, discrepâncias entre a teoria e os dados podem ser deixadas de lado como anomalias, ou reconciliados por meio da inserção de hipóteses ad hoc, e o mesmo pode acontecer e acontece com a religião” (KUHN, 1996, apud BARBOUR, 2000, p. 41).

Barbour aponta que

os dados científicos não são independentes das teorias, mas viciados por elas. Os pressupostos teóricos interferem na seleção, interpretação e descrição de dados. Além disso, teorias não surgem da análise lógica dos dados, mas de atos de imaginação criativa, nos quais analogias e modelos tem frequentemente um papel (BARBOUR, 2000, p. 42).

Analogias e modelos são usados em ciência e em religião, e aqui surge outro paralelo. Arthur Peacocke, outro prolífico autor na área de ciência e religião, ilustra e expande este ponto quando fala dos físicos, para os quais “seus modelos e hipóteses são ‘candidatos à realidade’, ou seja, hipóteses sobre um mundo real (mas apenas imperfeitamente conhecido) do qual os modelos se aproximam e as hipóteses genuinamente se referem”. No entanto,

eles estão comprometidos, sob a base de evidências passada e experiência atual, a, por exemplo ‘crer’ nos elétrons – ou seja, eles não conseguem organizar as suas atuais observações sem afirmar que os elétrons existam. O que eles creem sobre os elétrons pode muito bem mudar, o que de fato já ocorreu muitas vezes, mas são elétrons a que eles ainda se referem, por causa das longas conexões sociais que remontam às primeiras ocasiões quando eles foram ‘descobertos’. Então, os físicos estão comprometidos a ‘crer’ na existência dos elétrons, mas continuam hesitantes em dizer o que os elétrons são, estando sempre prontos a novos modos de pensar sobre eles que venham a aumentar a confiabilidade de suas previsões e tornar seu entendimento mais totalitário com respeito à gama de fenômenos para os quais este entendimento é relevante. (PEACOCKE, 1979, p. 21-22)

Ele argumenta que a religião e os religiosos fazem exatamente a mesma coisa, fazendo assertivas sobre a realidade usando termos e conceitos com os quais estão comprometidos, mas que estão em constante transformação e reforma, mesmo que a sua referência não mude, como o elétron.

As analogias e modelos normalmente ocorrem nas ciências no campo do muito grande (astronomia e astrofísica) e do muito pequeno (física quântica), nos ajudando a imaginar o que não é possível observar diretamente, assim como é típico

na religião.

Em suma, os autores que defendem o diálogo reconhecem que há diferenças significativas entre ciência e religião, principalmente metodológicas. No entanto, há paralelos significativos que merecem ser trabalhados, para enriquecimento de ambas.

3 Integração

A posição da integração entre ciência e religião busca um grau elevado de unidade conceitual faltante na posição do diálogo. Para isso, alguns autores sugerem reformulações mais amplas e sistemáticas das ideias teológicas tradicionais. O paleontólogo jesuíta francês Pierre Teilhard de Chardin é um exemplo de tentativa nessa direção, quando tentou entretecer a evolução biológica e o desenvolvimento espiritual num discurso único, cunhando o conceito de “Ponto Ômega”, visto como a culminância da evolução dos processos físicos (o ápice da complexidade e da consciência) e a vinda do Cristo Cósmico.⁴

Na concepção de Barbour, há três propostas distintas para a Integração, cada qual com perspectivas diversas e abordagens mais ou menos vantajosas. Discorreremos brevemente sobre cada uma delas.

1.1 Teologia natural

A teologia natural foi o primeiro esforço de integração da ciência com a religião, procurando na natureza sinais que apontassem para um Criador. Ela deve muito a São Tomás de Aquino, que enunciou dois famosos argumentos: o *cosmológico* e o *teleológico*. Segundo o pensamento de Aquino,

algumas características de Deus só podem ser conhecidas pela revelação, mas a existência de Deus mesmo pode ser conhecida pela razão apenas. Uma versão do argumento [cosmológico] assegurava que todo evento deve ter uma causa, de modo que é necessário postular uma Primeira Causa para evitar a regressão infinita. [...] Já o *argumento teleológico* (do grego *telos*, propósito, finalidade) parte da ordem e da inteligibilidade como características gerais da natureza, mas prossegue mencionando indícios específicos de planejamento no mundo natural (BARBOUR, 2000, p. 44).

O argumento teleológico de Aquino foi popularizado na época da revolução científica, onde os fundadores da ciência moderna frequentemente expressavam sua admiração pela harmoniosa coordenação e ordem na natureza, que viam como obra de Deus. O universo parecia *planejado*, com suas formas, cores, beleza e complexidade. William Paley (1743-1805) popularizou o argumento com uma ilustração muitíssimo usada até hoje (principalmente na literatura criacionista): a do relógio e do relojoeiro, que diz que se alguém caminhando por aí encontra um

4 Cf. TEILHARD De Chardin, 1964.

relógio, é justo conceber que foi concebido por um ser inteligente, um relojoeiro. Da mesma forma, quando se olha para a natureza, e, por exemplo, para o olho humano, com tantas partes complexas interligadas entre si para uma função específica, só pode-se concluir que é produto de um planejamento inteligente. Darwin, no entanto, desferiu sério golpe no argumento⁵, demonstrando que variação e seleção, dadas enormes quantidades de tempo, poderiam ser responsáveis sim pelo aparente planejamento nos seres vivos.⁶

Versões “modernas” da teologia natural têm aparecido em áreas diversas, como a cosmologia, que tem discutido a questão do chamado *princípio antrópico*. O universo, afirmam os cientistas, não teria formado os elementos pesados necessários para o surgimento da vida se os valores iniciais de algumas constantes físicas tivessem sido ligeiramente diferentes. O mais respeitado astrofísico da atualidade, Stephen Hawking, escreve:

Se a taxa de expansão um segundo após o Big Bang tivesse sido menor por uma parte em 10^{10} (cem mil milhões de milhões), o universo teria entrado em colapso após alguns milhões de anos. Se fosse maior apenas uma parte em 10^{10} , o universo teria se tornado essencialmente vazio após alguns milhões de anos. Em nenhum dos casos ele teria durado o suficiente para a vida se desenvolver. Assim, há que se apelar para o princípio antrópico ou encontrar alguma explicação física de por que o universo é do jeito que é (HAWKING, 1996, p. 89-90).

Assim sendo, o universo parece ter sido ajustado em “sintonia fina” para abrigar a vida, e vida consciente, o que reforça a hipótese de um planejador inteligente. O célebre físico Freeman Dyson afirma:

Da existência desses acidentes da física e da astronomia, concluo que o universo é um lugar inesperadamente hospitaleiro para as criaturas vivas que o habitam. [...] não afirmo que a arquitetura do universo prove a existência de Deus. Afirimo apenas que a mente desempenha um papel essencial em seu funcionamento (DYSON, 1979, p. 251 apud BARBOUR, 2000, p. 46)

Outras defesas contemporâneas têm surgido para a Teologia Natural e para o argumento do planejamento. No entanto, cabe lembrar-se das limitações do mesmo, que pode levar simplesmente a aceitação do Deus deísta, o distante e impessoal “arquiteto do universo”.

5 Embora Darwin tenha defendido uma versão reformulada do argumento do planejamento, dizendo que Deus não planejou os detalhes particulares de cada espécie, mas sim as leis e processos que regem toda a evolução, relegando os detalhes ao acaso.

6 Richard Dawkins usou esta ilustração como base para escrever um de seus maiores *best-sellers*: DAWKINS, R. *O Relojoeiro Cego: A Teoria da Evolução Contra o Desígnio Divino*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2003. Neste livro, o autor explora e explica a conclusão de Darwin em linguagem coloquial, de que o aparente design percebido na natureza pode ser explicado pelos mecanismos da evolução biológica, principalmente pela seleção natural.

1.2 Teologia da Natureza

A teologia da natureza é bem mais complexa de ser analisada, pois abarca uma pluralidade de ideias, conceitos e autores. O que as agrupa é o fato de nascerem de dentro de uma experiência religiosa, e não partir da natureza como o faz a teologia natural. No entanto, ela sustenta que algumas noções doutrinárias clássicas precisam ser reformuladas e revistas a partir da moderna concepção de mundo atual (BARBOUR, 2000, p. 47). A teologia da natureza vê ciência e religião como fontes relativamente independentes de ideias, mas com áreas de sobreposição que precisam então ser retrabalhadas para que se consiga chegar a uma síntese comum.

Uma área de sobreposição que é afetada por descobertas da ciência é justamente a doutrina da criação e da natureza humana. Nossa compreensão atual da natureza como processo evolutivo dinâmico influencia os modelos de relação entre nós, a natureza e Deus, o que traz consequências práticas para a ética ambiental, por exemplo.

Esta concepção do universo atual, regido pelo *acaso* e pela *lei* nos mais diferentes níveis de organização, tem levado Arthur Peacocke, por exemplo, a formular a sua teologia da natureza com base na ideia de um Deus que age nos processos de contingência e acaso de modo a explorar as possibilidades de expressão criativa dos sistemas naturais.⁷ Num caminho parecido, George Ellis, Robert Russel e outros apresentam “Deus como determinador de indeterminações”, a partir de considerações advindas da física quântica (RUSSELL et al, 1998, apud BARBOUR, 2000, p. 210-212).

Esforços em direção a uma teologia da natureza emergem principalmente dos questionamentos levantados pela biologia evolutiva. Polkinghorne nos esclarece:

Ali, [teologia natural] estávamos olhando para as leis da natureza, as regras básicas do jogo cósmico, e sugerindo que elas levantam questões que vão além do científico. [...] No diálogo com os biólogos, [...] a discussão mudou das regras básicas para o próprio jogo cósmico, conforme é realmente jogado no planeta Terra. A tarefa é aceitar a história científica no seu próprio nível, mas propor uma metainterpretação alternativa dessa história, lendo-a a partir da crença de que, por detrás dela, se assentam os propósitos criativos de Deus. Por causa da complexidade da história biológica, o argumento agora sendo discutido tem que apontar de Deus para o mundo. Em outras palavras, não estamos mais preocupados com uma teologia natural, mas como uma teologia da natureza (POLKINGHORNE, 1998, p. 77).

Neste sentido, se destacam as obras de John Haught, que propõe em “Deus após Darwin” uma “teologia evolucionista” (HAUGHT, 2006), ou seja, uma releitura da teologia a partir do que o fato da evolução pode revelar sobre Deus, e também do já mencionado Teilhard de Chardin, pra quem a evolução era o paradigma sob o qual

⁷ Cf. PEACOCKE, A. R. *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural, Divine, and Human*. Minneapolis: Fortress, 1993.

deveríamos entender Deus e a natureza.⁸

1.3 Síntese Sistemática

Barbour sustenta que

Uma integração mais sistemática pode ocorrer se ambas, ciência e religião, contribuírem para uma visão coerente de mundo, elaborada numa metafísica includente. [...] O esquema conceitual includente que se procura deverá representar as características fundamentais de todos os eventos. Essa metafísica pertence ao campo do filósofo, mais do que do cientista ou do teólogo, mas pode servir como espaço de reflexão comum (BARBOUR, 2000, p. 51)

Em outras palavras, a síntese sistemática configura-se numa tentativa de se encontrar, em meio a tanta produção na área das relações ciência e fé, uma alternativa filosófica que consiga abarcar satisfatoriamente uma interpretação da realidade coerente com ambos os campos. Para realizar tal tarefa, Barbour sugere como forte candidata a *filosofia do processo*, de Alfred N. Whitehead (1861-1947), pois ela própria foi elaborada sob influência tanto de ideias científicas como de teológicas, e é considerada uma ponte conceitual para o debate de ideias entre a religião, ciência e filosofia.

Segundo o pensamento de Whitehead, “os processos de mudança e as relações entre os eventos são mais fundamentais do que os objetos estáveis independentes.” (BARBOUR, 2000, p. 51). Em outras palavras, a pedra fundamental da realidade é a mudança, o “tornar-se”: Cada ocasião real exhibe-se a si mesmo como um processo: um “tornar-se” (*becomingness*) (WHITEHEAD, 1948. p. 176)

Barbour aponta diferenças na concepção de Deus segundo a filosofia do processo:

Para os filósofos do processo, Deus é a fonte da inovação e da ordem, mas a criação é um processo longo e incompleto. Deus estimula a autocriação de entidades individuais, permitindo, com isso, a liberdade e a inovação, assim como a ordem e a estrutura. Deus não é o Soberano transcendente do cristianismo clássico. Deus interage reciprocamente com o mundo; influencia todos os eventos, mas não é causa exclusiva de nenhum. A metafísica do processo entende cada novo evento como produto conjunto do passado daquela entidade, da sua própria ação e da ação de Deus. Aqui, embora transcenda ao mundo, Deus é imanente ao mundo de um modo específico na produção de cada evento. Não há uma sucessão de eventos puramente naturais, interrompida por lacunas onde somente Deus opera (BARBOUR, 2000, p. 51)

O responsável por trazer em definitivo a filosofia do processo para o diálogo com a teologia foi Charles Hartshorne, que elaborou um conceito “bipolar” de Deus: imutável quanto à intenção e caráter, e mutável quanto à experiência e relações (HARTSHORNE, 1948, apud BARBOUR, 2000, p. 52). Outros autores trazem a

discussão para mais próximo do cristianismo, como John Cobb e David Griffin, que salientam que o poder do amor, tal como exemplificado na cruz, é precisamente a habilidade de despertar reações ao mesmo tempo em que se respeita a integridade dos outros seres, uma vez que Deus não é coercitivo, mas persuasivo (COBB; GRIFFIN, 1976, p. 53).

Apesar das valiosas contribuições da filosofia/teologia do processo para uma possível integração entre ciência e religião, Barbour nos alerta:

É perigoso distorcer ideias científicas ou religiosas para adaptá-las a uma síntese preconcebida que pretenda abarcar toda a realidade. Devemos manter sempre em mente a rica diversidade de nossa experiência. Nós a distorcemos quando a retalhamos em domínios separados ou compartimentos estanques; mas também quando tentamos inseri-la à força num sistema intelectual puro. Uma visão coerente da realidade precisa admitir o caráter diferencial dos diversos gêneros da experiência. (BARBOUR, 2000, p. 54)

Em conclusão, vemos que as três tentativas de integração de ciência e religião – teologia natural, teologia da natureza e síntese sistemática – apresentam suas vantagens e desvantagens, que assim se apresentam dependendo do ponto de vista de quem as olha. Pode-se dizer que todas requerem uma revisão, em menor ou maior escala, de conceitos às vezes tidos como “dogmas” do cristianismo tradicional. Esta revisão pode, por vezes, significar o abandono de algumas noções (como no caso da filosofia do processo, que rejeita a noção ortodoxa de um Deus “imutável”), mas pode também significar o resgate e a ampliação de conceitos que pensava-se serem puramente religiosos – como o amor divino – estendendo-o para uma compreensão do universo físico sob este paradigma.

Conclusão – Indo para além do Conflito

Em vista do exposto, entendemos que o primeiro passo para a superação da noção de conflito entre ciência e religião seja o reconhecimento de que ele representa uma falsa dicotomia, uma falsa escolha. A noção popular de que de um lado está colocada a “ciência”, que traz consigo a evolução e intrinsecamente o ateísmo e uma ética humanista e que do outro lado está a “religião”, que por sua vez traz consigo a “criação” (entendido como “criacionismo”), e uma ética bíblica não passa de uma má compreensão do que seriam “ciência” e “religião”. LAMOUREUX (2009) chama essas compreensões de “ciência” e “religião” de “conflações” – a ação de misturar indistintamente, conceitos separados. Essa “ciência” e essa “religião”, seriam, na verdade, *cientificismo* e *fundamentalismo*. Sanches, mais uma vez nos esclarece:

O materialismo científico começa com a ciência, mas termina fazendo uma afirmação filosófica, enquanto o literalismo bíblico parte da teologia para fazer afirmações a respeito de assuntos científicos. No materialismo

científico, a ciência engole a religião. No literalismo bíblico, a religião engole a ciência (SANCHES, 2009, p. 25)

Barbour complementa:

Em sua epistemologia, esses autores [do materialismo científico] pressupõem que o método científico é a única fonte confiável de conhecimento, pressuposto conhecido por seus críticos como *cientificismo*, [...] [Eles], em sua metafísica, estenderam os conceitos científicos para além de seu uso na ciência a fim de justificar *filosofias materialistas*. [...] Não precisamos concluir que apenas a matéria é real ou que a mente, o sentido e o amor humano são apenas subprodutos da matéria em movimento. O teísmo, em suma, não é intrinsecamente conflitante com a ciência, mas sim com a metafísica do materialismo (BARBOUR, 2000, p. 28-29).

A fim de desfazer essas confluências, é necessário separar as questões físicas das filosóficas. Com relação à criação, cabe retornar ao clássico “dogma da criação”, que nada tem a dizer sobre a maneira que Deus teria usado para criar. Veja por exemplo a analogia de Brunner:

Como pode a teoria científica da evolução ser combinado com a crença cristã na criação? Primeiro de tudo, vamos tentar responder a essa pergunta na forma de uma analogia: Como podemos combinar a análise química de uma tela pintada com o julgamento estético desta tela, como uma obra de arte? Obviamente os dois não são mutuamente exclusivos, pois os dois assuntos estão em planos diferentes. Quando o químico apenas vê os vários elementos de uma mistura de produtos químicos, o artista vê um significativo conjunto, uma expressão da mente e do espírito (BRUNNER, 1952, p. 40).

Uma correta interpretação de Gênesis, que respeite seus aspectos histórico-literários e teológicos, chegará a conclusão de que não é objetivo do texto relatar o modo pelo qual Deus trouxe a existência o universo, e portanto não há necessidade de conflito ou de escolha entre ciência e Bíblia.⁹

Em síntese, em vista do exposto, entendemos que não há motivo real para um conflito entre ciência e religião, e que o debate “criação x evolução” é, no mínimo, uma fabricação mal informada que representa uma falsa escolha, um falso dilema, ancorado em mal feita ciência e mal feita teologia. Tais conceitos estão em níveis distintos de debate, respondendo a diferentes perguntas. No entanto, tais perguntas podem sim fazer parte de um diálogo em comum, almejando uma mais completa e recompensadora compreensão da realidade e condição humana com relação ao universo que nos cerca.

9 Para uma análise mais completa sobre essa questão, sugerimos a leitura da Dissertação de Mestrado de onde este artigo foi baseado: GARROS, Tiago V. *O Movimento Criacionista e Sua Hermenêutica: possibilidades de diálogo ente a teologia e a ciência evolucionista*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2014.

Referências

ARNOULD, Jacques. Darwin, Teilhard de Chardin e Cia.: a Igreja e a evolução. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1999.

BACON, Francis. *O progresso do conhecimento*. Tradução, apresentação e notas Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 2007. Tradução de: *The Proficiency and Advancement of Learning Divine and Humane*, 1605.

BARBOUR, Ian. G. *Quando a ciência encontra a religião: Inimigas, Estranhas ou Parceiras*. São Paulo: Ed. Cultrix, 2000.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Ciência ou Religião: Quem vai conduzir a história?* São Leopoldo: Sinodal, 2006.

BRUM, Eliane. E no princípio era o que mesmo? *Revista Época*. São Paulo: Ed. Globo, n. 346, 3 Jan. 2005. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT884203-1664-1,00.html>>. Acesso em: 16 jun. 2012.

BRUMFIEL, Geoff. Newton's Religious Screeds Get Online Airing. *Nature* v. 430, n. 7002, p. 819, 2004.

BRUNNER, Emil. *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*. Trans. Olive Wyon. Philadelphia: Westminster, 1952.

COBB, John B., GRIFFIN, David Ray. *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: Westminster, 1976.

DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O Relojoeiro Cego: A Teoria Da Evolução Contra O Desígnio Divino*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2003.

DOBZHANSKY, Theodosius. Biology, Molecular and Organismic. *American Zoologist*, Washington DC, vol. 4, n. 4, p. 443-452, nov. 1964.

GARROS, Tiago V. *O Movimento Criacionista e Sua Hermenêutica: possibilidades de diálogo ente a teologia e a ciência evolucionista*. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: Faculdades EST, 2014.

GOULD, Stephen J. *Pilares do Tempo – ciência e religião na plenitude da vida*. Trad. F. Rangel. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2002.

HAUGHT, John. *Deus Após Darwin: Uma Teologia Evolucionista*. Trad. Vera Whately.

Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 2006.

HAWKING, Stephen W.; PENROSE, Roger. *The Nature of Space and Time*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1996.

LAMOUREUX, Denis O. *I love Jesus & I accept evolution*. Eugene: Wipf & Stock, 2009.

MARTINS, Elisa; FRANÇA, Valéria. Rosinha contra Darwin. *Revista Época*. São Paulo: Ed. Globo, n. 314. 24 maio 2004. Disponível em <<http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT731549-1664-1,00.html>>. Acesso em: 17 maio 2013.

MORRIS, Henry M. Foreword. In: MORRIS, John D. *The Young Earth*. Colorado Springs, CO: Creation-Life Publishers, 1994..

_____. *Many Infallible Proofs: Practical and Useful Evidences of Christianity*. San Diego, CA: Creation-Life Publishers, 1980.

_____. *The Troubled Waters of Evolution*. San Diego, CA: Creation-Life Publishers, 1982.

NUMBERS, R. Interview: Ron Numbers. Counterbalance Foundation. [S.l.:s.n. s.d.] Transcrito de Entrevista. Disponível em <<http://www.counterbalance.org/transcript/num-frame.html>>. Acesso em: 04 Jan. 2014.

PEACOCKE, Arthur Robert. *Creation and the World of Science: The Bampton Lectures*, 1978. Oxford: Clarendon, 1979.

POLKINGHORNE, J. C. *Science and Theology: An Introduction*. London: SPCK, 1998.

SANCHES, Mário A. Os cristãos são criacionistas? In: _____. (Ed.) *Criação e Evolução: Diálogo Entre Teologia e Biologia*. São Paulo: Ed. Ave-Maria, 2009, p. 11-33.

TEILHARD De Chardin, Pierre. *The Future of Man*. New York: Harper & Row, 1964.

TORRANCE, Thomas. *God and the Contingent World*. *Zygon* v. 14, p. 329–348, 1979.

WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the Modern World*. New York, NY: New American Library, 1948.

A bioética nas perspectiva teológica

Waldir Souza^{1*}

Resumo: *É bem verdade que a grande ocupação da teologia através do seu discurso, documentos oficiais e práxis, foi marcadamente uma ética com questões relativas à vida. Mas é sabido que isso não lhe dá nenhuma exclusividade no diálogo interdisciplinar da bioética. Suas razões e fundamentos estão associados estreitamente à fé. O discurso religioso veiculado pela teologia na bioética ainda é recebido de formas variadas, entre a simpatia e a antipatia, a indiferença, a desconfiança, a integração e a total separação. Diante desse quadro, qual seria o discurso teológico no debate bioético? A proposta desta comunicação é apresentar a teologia no debate bioético. Para tanto, é necessário desenvolver uma antropologia como categoria fundamental neste fórum de discussão a partir das estruturas fundamentais do ser humano: estrutura somática, estrutura psíquica e a estrutura espiritual. A antropologia teológica é uma resposta possível para esse debate sistêmico que foi esquecido em detrimento do avanço tecnológico. Assim, é possível a teologia ocupar seu espaço no diálogo com as outras ciências através da bioética.*

Palavras-chave: *Teologia. Bioética. Relação. Antropologia Teológica.*

Introdução

A Bioética surge preocupada em levantar critérios morais para toda a conduta humana, onde a vida está implicada. Pretende defender e promover a vida em seus mais diferentes aspectos. As ameaças à vida no seu sentido global, com o desrespeito e agressão à vida humana, como também a degradação do meio ambiente, expressa nas mais variadas formas de vida. Não há a menor dúvida que esse desrespeito afeta diretamente a vida humana. Por isso, a vida humana é pedra de toque e ponto referencial para a Bioética. Convém salientar, que a categoria de pessoa é fundamental para a reflexão da Bioética.

O conceito de pessoa está ligado a teorias morais que fornecem critérios para decisões éticas referentes à vida humana que são fundamentos para tais teorias. Assim, oferece uma concepção de ser humano que serve de horizonte de compreensão para as decisões.

Para que “pessoa” não seja um conceito vazio, convém explicitá-lo antropologicamente. O que significa denominar o ser humano de “pessoa”? Quais são as implicações para a compreensão da vida humana? Dessa forma, o conceito de “pessoa” aponta para uma antropologia específica que sustenta e explicita. Essa antropologia pode ser chamada de antropologia teológica.

1 * Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor de Teologia da PUCPR. Membro do Comitê de Ética e Pesquisa no Uso de Animais (CEUAs) da PUCPR. Email: waldir.souza@pucpr.br; wacasouza@yahoo.com.br

1 Antropologia teológica

A antropologia é sempre uma autocompreensão, porque trata-se não de um saber sobre o sujeito, mas um saber do sujeito. Com outras palavras, é um processo real e total do seu autoconstituir-se como sujeito. Trata-se de uma tentativa ousada de sistematizar o ser humano enquanto sujeito. É sabido que o ser humano manifesta-se essencialmente como movimento dialético de passagem do dado à expressão ou da natureza à forma cujo movimento mediador é o sujeito.

Convém sempre ressaltar que o problema central da antropologia é expressar claramente essa mediação subjetiva. Essa mediação subjetiva expressa-se de três maneiras: a mediação empírica que constitui o mundo vivencial do sujeito; a mediação abstrata que dá origem ao universal abstrato e está na base de toda ciência; e a mediação transcendental que é o próprio manifestar-se do sujeito como detentor de sentido e condição de possibilidade de acesso à realidade (JUNGES, 1999, p.71-75). Para toda essa compreensão convém conhecer melhor esse ser humano. Para tanto, as estruturas fundamentais do ser humano poderia ser dividida em corpo, psiquismo e espírito.

Essas estruturas são elevadas à expressão quando o ser humano apropria-se delas como sujeito através das relações fundamentais com o mundo (relação de objetividade), com os outros (relação de intersubjetividade) e com o absoluto (relação de transcendência).

O ser humano tem uma visão muito espontânea de si mesmo que não passa pelo edifício do discurso, mas no âmbito que compreende o seu mundo vivencial. É o domínio da pré-compreensão que é muito anterior à compreensão explicativa-científica, à compreensão filosófica e à compreensão transcendental. Vejamos de maneira sucinta essa relação dialética e integral do ser humano.

1.1 Estrutura Somática: corpo próprio

Uma das primeiras percepções do ser humano é o seu corpo. É pelo corpo que o ser humano tem contato objetivo com o mundo que o cerca. Também é pelo corpo que se percebe a ocupação espacial irrepitível. O corpo também manifesta geneticamente o pertencer a uma família e a uma história concreta. Essa apropriação e conhecimento desemboca nesse mistério chamado corpo humano que integra as diferentes partes do corpo, possibilitando que o corpo seja a própria manifestação da pessoa e não um puro instrumento, um conjunto de células. O corpo situa a pessoa

no tempo e no espaço, possibilitando a percepção e a relação com a realidade. O corpo na verdade, é a manifestação da pessoa face a si mesmo e aos outros.

Existem três significados para a palavra corpo:

- a)- como substância material (totalidade física);
- b)- como organismo vivo (totalidade biológica);
- c)- como corpo próprio (totalidade intencional ou pessoal).

O primeiro sentido refere-se apenas à materialidade do corpo, em outras palavras, ao cadáver. O segundo o vê como uma estrutura de tecidos, órgãos e funções responsáveis pela vida biológica que dá vida ao corpo e o preserva da decomposição. Cabe apenas ao terceiro sentido (corpo próprio) que se pode falar de corpo como auto-expressão do sujeito e de um eu corporal. É dessa maneira, que a pré-compreensão do corpo acontece na percepção do corpo próprio.

O ser humano tem seu corpo porque pode dar-lhe intencionalidade e sentido que transcende o corpo físico e biológico. O que se quer dizer com isso?

Pelo corpo, o ser humano está presente ao mundo e principalmente aos outros. Como corpo próprio tem uma presença intencional, está de uma maneira ativa como ser no mundo que interage e transforma.

Como presença intencional, o corpo experimenta o espaço e o tempo como humanos, isto é, na sua dimensão psicológica, social e cultural. É um espaço e um tempo internos que lhe dá compreensão ao espaço-temporal humana e das relações humanas. Agora o ser humano organiza o seu estar no mundo, preenchendo de significados intencionais. Trata-se do espaço e do tempo psicológicos (âmbito da afetividade que se manifesta por sentimentos e emoções); culturais (âmbito da tradição cultural que determina a modelagem da figura corporal) e sociais (âmbito da comunicação que se expressa por sinais e gestos corporais). Aí estão os elementos da intencionalidade que caracterizam o corpo próprio.

Não há a menor dúvida de que as exigências de beneficência, autonomia e justiça não podem ser cumpridas sem a perspectiva do corpo próprio. Essa constatação é fundamental para a Bioética, pois a forma como se concebe a vida vai depender do modo de encarar o corpo como suporte da vida. Encarar o corpo como a expressão da pessoa e não de um objeto, mas, sujeito, irá significar levar em consideração outras dimensões da vida que não podem ser detectadas por exames. Só pode ter verdadeira Bioética, quando existe uma compreensão integral do corpo e da vida como eventos da pessoa.

Faz-se necessária uma compreensão filosófica do corpo através da mediação transcendental. O corpo é o próprio sujeito que se estrutura, se expressa traduzindo sua presença no mundo. É na realidade, a dimensão de exterioridade do corpo próprio.

Por outro lado, o corpo é também sujeito enquanto expressa a dimensão intersubjetiva e significa com ela a sua relação com os outros e o mundo. É a dimensão de interioridade do corpo próprio

Existe uma identidade na diferença entre o ser humano e o seu corpo. O ser humano é seu corpo. A pessoa identifica-se com o seu corpo. Por outro lado, o ser humano não é o seu corpo, porque pode tomar distância e transcender dos limites do corpo, projetar-se para além de sua presença imediata ao mundo. É essencial que a pessoa possa dar outros significados ao corpo que ultrapassem a sua identidade físico-biológica encontrando um sentido até para o sofrimento (JUNGES, 1999, p.75-79).

1.2 Estrutura Psíquica: psiquismo

O psiquismo é uma estrutura intermediária que desempenha uma função mediadora entre a somática e a espiritual. Se a presença corporal é mediata, não precisando de mediações, a esfera psíquica, não é imediata, mas mediada através da percepção e do desejo.

Pelo corpo, o ser humano se exterioriza, se manifesta da maneira mais natural possível. Em contrapartida, pelo psiquismo, o ser humano plasma sua figura interior e constitui o seu “eu psíquico”. É no domínio psíquico, que o homem começa a dominar o seu interior e delinear a interioridade, a consciência e a flexibilidade. O ser humano começa a interiorizar o mundo, começa a fazer “ligações”, a pensar sobre o passado, presente e futuro. Esse interior é extremamente complexo, podendo estreitar o horizonte, como também, alargá-lo de maneira infinita.

A reconstrução do mundo exterior num mundo interior organiza-se através do imaginário (eixo da percepção, da representação) e do afetivo (eixo do desejo, da pulsão).

No mundo psíquico a dimensão espaço-temporal é interiorizada e aparece no espaço e no tempo sociais e culturais, tanto no aspecto imaginário, quanto da afetividade. O que se pode perceber, que a pré-compreensão do psiquismo mostra que o ser humano não pode reduzir-se à estrutura somática. É necessário chegar a uma unidade de consciência pela qual o sujeito define-se como sentimento de si através das duas vertentes do psiquismo: o imaginário e o afetivo.

O psiquismo não é presença imediata, necessita da linguagem do corpo para expressar-se. O psiquismo é a mediação entre a presença imediata através do corpo no mundo e a presença interior absoluta pelo espírito. Dessa maneira, não se pode reduzir o psíquico ao somático como acontece no materialismo, nem tampouco reduzi-lo à dimensão intelectual e espiritual como faz o intelectualismo

e o espiritualismo. O psiquismo tem a sua dinâmica própria, dominando o mundo interior. O sujeito apropria-se do seu psiquismo através da constituição da sua interioridade. Por isso, deve-se afirmar o psíquico como essencial e constitutivo do ser humano. Assim, o psíquico exprime-se estruturalmente pelo eu psicológico e relacionalmente como linguagem.

Essa constituição interior elaborada através do psiquismo é outro aspecto humano que a Bioética não pode desconhecer. A vida humana, enquanto evento pessoal, é atravessada por elementos do mundo da representação e do mundo do desejo que configuram a existência do ser humano. Esses elementos não podem ser desconsiderados quando da solução dos desafios aos quais está implicada a vida humana. Não haverá nunca respeito à dignidade humana sem atenção ao mundo interior da pessoa (JUNGES, 1999, p.79-82).

1.3 Estrutura Espiritual: espírito

O espírito é o lugar da manifestação do sentido. Ninguém vive sem dar sentido à sua vida, à sua ação e a sua realidade. É somente através do espírito que a existência, os outros, o mundo tem um significado diferente e encantador. O ser humano é um ser de significados, buscando descobrir o sentido de todas as coisas. Nessa busca encantadora de sentido às coisas e ao fazer, o ser humano vai delineando um sentido para o seu próprio itinerário.

O sentido abre-se ao ser humano um horizonte largo de compreensão da realidade e de si mesmo jamais tocado. A vida se torna uma experiência de liberdade, onde o ser humano vai tateando, descobrindo e optando. Bem diferente de viver obrigado, como muitos seres humanos assim sentem. A descoberta, o alcançado e o afirmado é continuamente transcendido, pois o horizonte tem uma amplitude infinita, sempre aberto a novas dimensões da realidade e do próprio sujeito. Esse é o poder do espírito, que amplia o sentido e manifesta a sua infinitude. É no espírito, que o ser humano manifesta a sua dimensão infinita.

O espírito é a estrutura antropológica do sentido que se manifesta essencialmente como pensamento, porque o ser humano busca insaciavelmente o conhecimento e a verdade. Também é o lugar por excelência que gera a ação como expressão de liberdade que resultará em bem. Pelo conhecimento, o ser humano descobre e revela o sentido da realidade; pela liberdade, realiza o sentido da sua existência.

Dar sentido é configurar-se no pensamento como verdade e na ação como bem. A busca da verdade é o sentido do pensamento e a realização do bem é o sentido da ação. Desta maneira, o espírito revela-se como conhecimento que busca

a verdade, como ação que realiza o bem. Por isso a teologia trata a verdade e o bem como realidades transcendentais que nenhum conhecimento consegue exaurir.

Convém destacar que a experiência espiritual como experiência de sentido é a experiência mais fundamental e abarcadora do ser humano. O que acontece, é que as estruturas somática e psíquica são suprassumidas pelo sujeito através da estrutura de sentido que busca a verdade e o bem. As pré-compreensões do somático e do psíquico são passos prévios da pré-compreensão do espírito. Portanto, é preciso uma identidade própria através da apropriação da exterioridade corporal e da interioridade psíquica como sujeito, emergindo assim, o dinamismo do horizonte transcendental da estrutura espiritual como busca da verdade e do bem.

Como pensamento e como ação, o espírito capta a verdade e o bem como idealidade objetiva e como perfeição subjetiva. A verdade e o bem se manifestam tanto como ideal diante do qual o sujeito se confronta, quanto como perfeição que o sujeito realiza em si. Assim, o conhecimento é a busca incessante da verdade. Na ordem da ação, a realização subjetiva do bem, nega a sua idealidade objetiva, pois, através da configuração histórica do bem, o sujeito constitui sua existência como liberdade. Portanto, liberdade é a realização histórica do bem.

Na sua dimensão teórica, o espírito como inteligência acolhe a verdade na forma de universalidade. A verdade se impõe como universal. Na sua dimensão prática, o espírito como liberdade consente ao bem na forma de ordenação ao fim. Em outras palavras, a verdade é o bem da inteligência; o bem é a verdade da liberdade.

A estrutura espiritual não se apresenta como objeto da ciência. O espírito é a identidade reflexiva consigo mesmo, não pode exercer sobre si a mediação abstrata própria da compreensão explicativa. Não se pode abstrair do sujeito para tentar explicar a estrutura espiritual do ser humano. Por isso, não se pode analisar o espírito com metodologia científica.

O espírito é atravessado por duas tensões: uma, entre sua abertura ao infinito do sentido (dimensão transcendental) e sua realização finita (dimensão categorial); outra, entre sua estrutura espiritual aberta à universalidade do sentido e sua estrutura psicossomática orientada para a particularidade dos seres. Essas duas tensões definem o espírito como finito e como humano. Isso quer dizer que o espírito é sempre situado.

Se o objeto da Bioética é a vida humana como evento pessoal, ela sempre terá diante de si uma pessoa e esta se define pela sua natureza espiritual como um ser aberto ao sentido. A vida humana não se reduz ao somático e ao psíquico, porque o seu itinerário existencial encarna um significado que transcende a sua positividade. A bioética não poderá desconhecer nunca essa dinâmica.

A beneficência não se reduz ao bem-estar somático-psíquico, engloba também

dimensões espirituais; a autonomia não se restringe a um ato psíquico, exige um ato espiritual que dá sentido à tomada de posição. O respeito à dignidade humana impõe a atenção ao sentido que a pessoa vivencia no nível da estrutura do espírito (JUNGES, 1999, p.82-86).

2 Bioética e Teologia

O desenvolvimento tecnológico da medicina (extrema tecnificação clínica; crescentes políticas de coletivização da saúde; consciência dos direitos do enfermo; importância da prevenção das doenças) e os progressos da ciência biológica (engenharia genética; técnicas de reprodução humana; transplantes de órgãos; intervenção em estados intersexuais; progressos técnicos quanto à reanimação e à diagnose pré-natal) colocam novos desafios que a tradicional ética médica não consegue responder por seu caráter de pura deontologia profissional. Para tanto, é necessário um saber mais global e interdisciplinar e, principalmente, uma argumentação mais consistente. Assim surge a Bioética como um estudo sistemático das dimensões morais das ciências da vida e da saúde. Ela nasce neste ambiente, porém, hoje alcança todas as outras áreas do conhecimento.

A Bioética torna-se um fórum de discussão e de construção de consensos sobre os limites e objetivos de uma pesquisa científica que envolve seres humanos, o seu futuro e o futuro da vida neste planeta, de uma política que assegure condições de saúde e de vida para todos. Tem um alcance antropocósmico (JONAS, 2006). Precisa envolver toda a sociedade civil, o pensar e o agir cristão porque a defesa da vida e a promoção da saúde são do interesse e salvaguarda de todos (JUNGES, 1999, p.13-15).

Cresce atualmente e se consolida a consciência de que se necessita de uma “ética da vida”, ou seja, de uma bio-ética. Isto se faz sentir quando a humanidade se coloca diante do valor da vida humana, bem como quando se depara com o valor de todas as formas de vida sobre a face da terra.

Diante de numerosos desafios que daí surgem, sente-se a necessidade e a urgência de resgatar a ética “enquanto referência à capacidade humana de ordenar as relações a favor de uma vida digna” (MORAES, 1992, p.5). É necessário a redescoberta da ética e auscultar os caminhos que ela vai apontando, isto permite alcançar os fins que se necessita, sem desconsiderar o passado em seus valores éticos fundamentais (CNBB, 1993). Igualmente, é necessário se lançar numa incessante busca do sentido da vida em meio aos sempre novos desafios da história, em suas mutações constantes e em sua realidade multifacetária (AGOSTINI, 2003, p.137).

A bioética está se transformando, hoje, num campo indispensável de reflexão e de ação, pois contém: “uma finalidade ética própria que é a de salvaguardar o bem e promover a melhoria da realidade global humano-sócio-ecológica” (RUBIO, 2001, p.399). Como se pode perceber, o campo é bastante vasto e já se entreve numerosos desafios.

A intenção é delimitar o campo para poder erigir uma ética da vida. Desta maneira, “a constituição de uma ética visa à definição autorizada de delimitações protetoras do consenso, bem como, a promoção de valores, de normas e de significantes geradores de mobilização e de adesão” (QUELQUEJEU, 1983, p.79). Busca proteger o ser humano e a sociedade das malhas do arbítrio; salva-os da absolutização do que é apenas “relativo”, a inflação do autoritarismo, das visões míopes, dos discursos esclerosados, da domesticação do “outro” e da cegueira ideológica (AGOSTINI, 2003, p.138).

A ética vem acrescida da iluminação da fé na experiência cristã. Traz preciosas contribuições que brotam de sua visão de fé, à luz da Revelação cristã, explicitadas de maneira autorizada pelo Magistério da Igreja, buscando, com isso, orientar o comportamento humano. Daí brota uma contribuição para toda a ética humana e social, com aportes para a bioética.

O desenvolvimento das ciências biomédicas, acrescido das descobertas da biogenética, coloca nas mãos da humanidade tecnologias nunca vistas, representando possibilidades novas de intervir nos processos da vida. Como se percebe, questões totalmente novas se apresentam. Como promover a humanidade sem extrapolações? Quais são as delimitações a favor da vida? (AGOSTINI, 2003, p.138).

Abre-se, assim, dentro da ética um novo capítulo, o da Bioética. Para a Teologia, um grande desafio. Vários autores começam a defender a importância das religiões para o debate ético e para a superação da crise ética da cultura atual pós-moderna. Essa cultura não tem condições de enfrentar as ameaças das manipulações genéticas, dentre outras. Questiona-se a secularização dominante que se instalou na modernidade (JUNGES, 2005, p. 105). Problemas persistentes constatados no cotidiano dos países periféricos como a exclusão social e a concentração de poder; a globalização econômica internacional e a evasão dramática de divisas das nações mais pobres para os países centrais; a inacessibilidade dos grupos economicamente vulneráveis às conquistas do desenvolvimento científico e tecnológico; e a desigualdade de acesso das pessoas pobres aos bens de consumo básicos indispensáveis à sobrevivência humana com dignidade, entre outros aspectos. Estas questões passaram a ser parte obrigatória da pauta dos pesquisadores que desejam trabalhar com uma bioética transformadora, comprometida e identificada

com a realidade dos chamados países “em desenvolvimento” (GARRAFA; PORTO, 2003, p.35). Os autores afirmam que a secularização é irreversível e estão certos de que nenhuma sociedade pode sobreviver sem religião (ROUANET, 2002). Nesse contexto, a discussão sobre a contribuição da Teologia para o debate atual da Bioética readquire importância.

Seria uma grande presunção pretender construir uma reflexão Bioética a partir somente da Teologia. Bem se sabe que a Bioética se caracteriza por um discurso interdisciplinar, isto é, propiciando que no diálogo interdisciplinar, cada ciência tenha um espaço real de interlocução para aperfeiçoar seu próprio discurso. O “discurso religioso” veiculado pela Teologia na Bioética ainda é recebido de formas variadas, entre a simpatia e a antipatia, a indiferença, a desconfiança, a integração e a total separação (FABRI DOS ANJOS, 2003).

3 Contribuição da Teologia para a Bioética

Bem se sabe que o poder dado, por Deus, aos seres humanos não é tanto o de dominação, mas o de administração (FABRI DOS ANJOS, 2003), por isso toda forma de poder exercido incoerentemente para com a criaturalidade própria do ser humano, marginaliza a transcendência própria deste.

Na experiência religiosa a relação com Deus ou com o Criador é de outra natureza, na medida em que todas as criaturas proclamam o que não são, a saber, plenas criações próprias. A “criaturalidade” passa a ser o decisivo reconhecimento de Deus. Na criaturalidade a auto-reflexividade e a corporalidade são alargadas para a consciência de um ser que não se deve a si mesmo. Criaturalidade não é aqui falta de competência, mas antes o reto lugar desta competência, e com isto a sua força. Como co-criador secundário do mundo e de si próprio, o homem permanece a “imagem” resplendente e não apenas o “vestígio” transitório de Deus (MIETH, 2003, p. 178).

Logo se compreende que as forças humanas devem ser voltadas para a promoção desta co-criação de forma responsável. A Teologia em muito contribuirá se conseguir desenvolver uma reflexão eficaz sobre os valores da vida, sobre a sacralidade do chão em que vivemos (Ex, 3,5) e sobre a reverência ao mistério da vida.

Este é um sentido plausível para se compreender o “senhorio” do ser humano sobre a criação, como está na Bíblia, em Gênesis 1,26-28. Ali o ser humano feito à “imagem e semelhança de Deus” distingue-se dos animais e recebe a grande tarefa de presidir o grande processo da criação, com a benção de Deus. O termo traduzido por “dominar” não deveria aqui ser cooptado pela ideologia do poder de uso e abuso, mas deveria ser compreendido como uma missão construtiva cheia de responsabilidade. O senhorio de Deus sobre a vida é assim criador, pois ele confia esta grande tarefa aos seres humanos (FABRI DOS ANJOS, 2003, p.463).

“Algum dia assim como o éter, os ventos, as marés, a gravitação, captaremos, para Deus, as energias do Amor. E então, pela segunda vez na história do mundo, o homem terá encontrado o fogo” (CHARDIN, 1969, p.44). Nossa esperança é a do Reino humanamente divino, como dom e tarefa de Deus ao ser humano. Só assim compreenderemos o valor da vida e reverenciaremos seu mistério com nossa racionalidade, agindo de forma condizente com nossa missão no mundo (Salmo 8).

A falta de uma visão sistêmica de conjunto e a desconsideração das inter-relações da realidade são as críticas que, em geral, se levantam na pós-modernidade contra o paradigma hegemônico da ciência. Essa visão fragmentada torna-se mais problemática quando se trata de tecnologias aplicadas à vida e, mormente, daquelas que pretendem intervir no ser humano. Nesse paradigma sempre existe a possibilidade de querer justificar determinado procedimento técnico, partindo de uma visão redutora do humano. Por isso é importante apontar para os pressupostos antropológicos subjacentes à determinada prática biotecnológica. Até que ponto pode ser negada a própria especificidade antropológica do ser humano?

O poderio técnico pode criar no ser humano uma sensação de onipotência que nega os limites pela busca de soluções de prótese, dificultando sua verdadeira superação pela trans-significação ao nível simbólico. O desejo de onipotência não consegue aceitar a vulnerabilidade, uma dimensão fundamental do ser humano para a constituição do sujeito e para o despertar da alteridade. Esse esquecimento da vulnerabilidade nega uma característica fundamental do ser humano, base para a autonomia e a responsabilidade. A interpretação teológica desse desejo de onipotência é o que a tradição cristã chamou de “pecado original” (LADARIA, 2007). Identifica-se com a auto-suficiência ou o desejo de querer ser igual a Deus, negando a própria finitude e limitação. Trata-se de uma tendência ao autocentramento (JUNGES, 2005, p. 114).

A teologia no debate bioético sobre as biotecnociências aplicadas ao ser humano ajuda a recordar duas dimensões antropológicas essenciais: 1) a consciência da vulnerabilidade que leva a aceitar e a transignificar as limitações pessoais, base para a constituição da subjetividade e da correspondente autonomia; 2) a consciência da alteridade que leva a reconhecer o outro como o outro diferente, base para as relações intersubjetivas e de correspondente responsabilidade.

As intervenções das biotecnologias acontecem no âmbito do corpo humano. A estrutura antropológica do corpo é uma dimensão essencial do ser humano, não seu acessório ou sua posse como sujeito. O corpo humano é um evento pessoal e não um puro fato físico. A racionalidade instrumental propulsora da ciência e da técnica

modernas fragmenta a realidade, perdendo a visão sistêmica da realidade e levando a uma visão reducionista. Essa tendência pode ter consequências catastróficas, quando aplicada à vida e, mais ainda, ao ser humano. A aplicação das biotecnologias precisa continuamente fazer as contas com a metodologia reducionista que as inspira (JUNGES, 2005, p. 115).

Isso aponta para outra dimensão esquecida pelo atual poderio biotecnológico da medicina: a espiritualidade. A dimensão espiritual abre o ser humano para realidades que estão além de sua estrutura somática e psíquica. Trata-se do âmbito do sentido da vida que transcende a pura configuração histórico-existencial, possibilitando a trans-significação das contingências e abrindo o horizonte do infinito. Assim, a doença, a dor, o sofrimento e a própria morte recebem uma nova significação que ajuda a superar e a integrar essas realidades adversas. O espírito como busca do sentido, encontra sua máxima expressão na simbólica religiosa. O espírito é a estrutura antropológica da experiência religiosa. Deus é o sentido último da existência daquele que crê. A fé configura a vida daquele que põe toda sua confiança em Deus (JUNGES, 2005, p. 115-116).

A atenção ao outro concreto abre igualmente para a dimensão social da justiça implicada no uso das biotecnologias aplicadas ao ser humano. Muitas vezes não existe um acesso universal aos recursos técnicos oferecidos atualmente pela medicina. As biotecnologias, criadas em benefício da humanidade, tornam-se fatores de discriminação por estarem regidas pelas leis do mercado. Quem tem acesso a elas? Devido ao princípio do anúncio do Reino aos pobres, a teologia adquire uma sensibilidade especial pelos últimos da sociedade, podendo tornar-se uma voz profética da justiça no debate Bioético (JUNGES, 2005, p. 116).

O teólogo pode ser um facilitador dessa perspectiva ética sistêmica no debate, porque essa perspectiva está inscrita no próprio coração da moral cristã pela vida trinitária. Segundo Junges,

O Deus cristão é, ao mesmo tempo, unidade e diversidade sem fusão nem confusão, imanente e transcendente, divino e humano, histórico e eterno. Essa concepção sistêmica do Deus cristão que conjuga unidade e diferença irá determinar uma compreensão complexa, isto é, uni-diversa do próprio cristianismo. Nesse sentido, a autêntica moral cristã sempre soube conjugar graça e liberdade, princípios/valores e circunstâncias históricas, norma universal e caso singular (2005, p.113).

Conclusão

É importante apontar para o que se “deve” fazer, na direção de valores objetivos, universais e perenes. Isto só é possível se o “objeto da ética for não só

os valores do homem, mas o valor que é o homem como tal” (TETTAMANZI, 1990, p.31). Eis um princípio significativo da ética cristã no diálogo interdisciplinar mediado pela Bioética. O cristão sente-se coadjuvado, neste intento, pela razão, porém sempre iluminada pela fé. A ética cristã não se atém a uma reflexão apenas racional ou filosófica; abre-se à sabedoria revelada por Deus, presente na Sagrada Escritura, sedimentada na Tradição (AGOSTINI, 2003, p.147).

Para uma abordagem séria, como se propõe a Bioética, requer-se uma unidade de fundo advinda de uma antropologia integral do humano, ou seja, “uma visão do homem-pessoa na globalidade e unidade de componentes, aspectos, dimensões, valores, exigências: é esta antropologia, o fundamento, a medida, o critério, a força para a solução que é proposta acerca dos mais diversos problemas de Bioética” (TETTAMANZI, 1990, p.6). E, nesta visão integral, a ética

...não é um elemento marginal e extrinsecamente justaposto à pessoa humana. Constitui, antes, um elemento essencial e estrutural de seu mesmo ser, enquanto a pessoa se define como ser ‘significativo’ e ‘responsável’, ou seja, como ser que possui estampado indelevelmente dentro de si um ‘significado’ (*logos, ordo*) próprio (...) e que é chamado a realizá-lo pela e mediante a sua ‘liberdade responsável’ (TETTAMANZI, 1990, p.6).

É com esta visão integral que ressoa muito forte o chamado de Deus em favor da vida. “Escolhe a vida para que vivas com tua descendência. Pois isto significa vida para ti e tua permanência estável sobre a terra” (Dt 30,19b.20b). Já no novo testamento, o núcleo central da missão de Jesus está igualmente bem expresso: “Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em plenitude” (Jo 10,10). Esses textos apontam e abarcam a “vida nova” e “eterna”, incluindo todos os aspectos e momentos da vida do ser humano, dando-lhes pleno significado. Fica bem claro que “o evangelho da vida está no centro da mensagem de Jesus” (JOÃO PAULO II, 1995, p.5).

No debate bioético é invocado, muitas vezes, o argumento, aparentemente teológico, de que os cientistas estão brincando de Deus, quando avançam o sinal em certas inovações biotecnológicas (VERHEY, 1995). Por trás está a compreensão de que existem certos limites e âmbitos da realidade que pertencem a Deus. Na realidade, não tem nada a ver com brincar nem com Deus, pois se refere ao conhecimento científico e ao poder sobre a natureza (JUNGES, 2005, p. 121).

“Brincar de Deus” não é um princípio, mas uma perspectiva. Quer apenas lembrar a humanidade da sua falibilidade e finitude. Contrapõe-se ao desejo narcísico de onipotência que pode caracterizar uma cultura (JONAS, 2006) que inspira a produção de biotecnologias. O problema não está em ocupar o lugar de

Deus, mas em não ocupá-lo a modo de Deus. Não se trata de substituir um Deus ausente, muito menos de querer ser Deus (SANCHES, 2007). É necessário refazer a pergunta: Quem é o Deus a quem a humanidade é convidada a imitar? Essa concepção leva a reconsiderar a afirmação comum de Deus como todo-poderoso e onipotente (BABUT, 2001). Parece que o que antes foi afirmado antropomorficamente, de Deus, a partir e a modo do imperador todo-poderoso, agora é reconquistado pelo ser humano. Assim se expressa Junges:

Ao criar as criaturas e, principalmente, o ser humano, Deus se auto-limitou por amor. A criação segue as suas leis e Deus não intervém para anulá-las. O ser humano criado em liberdade pode contrapor-se a Deus. Se Deus é amor, Ele só podia criar se auto-limitando. Trata-se de uma limitação que Deus se auto-impõe por amor. É o Deus que se revela em Jesus de Nazaré. Quem ama se auto-limita e Deus é o sumo amor. O ser humano precisa aprender de Deus essa auto-limitação por amor se quiser 'brincar' de Deus (2005, p. 122).

Referências

- AGOSTINI, Nilo. Bioética: delimitações protetoras da vida. In: **Communio**. Nº 87, 2003. Rio de Janeiro.
- Bíblia de Jerusalém**. Ed. Revista e ampliada. 6ª impressão. São Paulo: Paulus, 2010.
- BABUT, E. **O Deus poderosamente fraco da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2001.
- CHARDIN, Teilhard. **Sobre o Amor**. São Paulo: Gráfica Record, 1969.
- CNBB – XXXI Assembléia Geral. Ética: Pessoa e Sociedade. In: **SEDOC** 26 (1993), n.1-37, p.41-74.
- FABRI DOS ANJOS, Marcio. Bioética em perspectiva de libertação. In GARRAFA, Volnei; PESSINI, Léo (org); **Bioética: Poder e Injustiça**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 455-464.
- GARRAFA, Volnei; PORTO, Dora. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In: GARRAFA, Volnei; PESSINI, Leocir. **Bioética: Poder e Injustiça**. São Paulo: Loyola; Centro Universitário São Camilo; Sociedade Brasileira de Bioética, 2003, p. 35-44.
- JOÃO PAULO II. **Carta encíclica “Evangelium Vitae”**, col. “Documentos Pontifícios” nº 264. Petrópolis: Editora Vozes, 1995, nº 1.
- JONAS, Hans. **O Princípio responsabilidade**. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006.
- JUNGES, José Roque. **Bioética**. Perspectivas e Desafios. Coleção Focus. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

JUNGES, José Roque. As Interfaces da Teologia com a Bioética. In: **Perspectiva Teológica**. Ano 37, 101 (2005), pp. 105-122.

LADARIA, Luis F. **Introdução à Antropologia Teológica**. São Paulo: Loyola, 2007.

MIETH, Dietmar. Células-tronco: os problemas éticos do uso de embriões para pesquisa. In GARRAFA, Volnei; PESSINI, Léo (org); **Bioética: Poder e Injustiça**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 171-178.

MORAES, Regis de. Ética e vida social contemporânea. In: **Tempo e Presença**, n. 263, maior/junho de 1992.

QUELQUEJEU, Bernard. Éthos historiques et normes éthiques. In: LAURET, Bernard ; REFOULÉ, François (dir.). *Initation à la pratique de la théologie*. Tomo IV: Éthique. Paris: Cerf, 1983.

ROUANET, S. P. A volta de Deus. In: **Folha de São Paulo**, Caderno Mais! 19/05/2002.

RUBIO, Miguel. Que és moralmente factible? Possibilidades y limites de la “tecnociencia”. In: **Moralia**, XXIV (2001/4).

SANCHES, Mário Antonio. **Brincando de Deus**. Bioética e as marcas sociais da genética. São Paulo: Editora Ave Maria, 2007.

TETTAMANZI, Dionigi. **Bioética**. Nuove frontiere per l’uomo. 2. edizione riveduta e ampliata. Casale Monferrato: PIEMME, 1990.

VERHEY, A. “Playing God” and Invoking a Perspective. In: **The Journal of Medicine and Philosophy** 20 (1995), p. 347-364.

GT 6 Religião e Educação

GT6. Religião e Educação

Coordenadores: Prof. Dr. Afonso Maria Ligorio Soares - PUC/SP, SP; Prof. Dr. Sérgio Rogério Azevedo Junqueira - PUC/PR, PR

Ementa: Um campo que se abre sistematicamente aos pesquisadores na Teologia e nas Ciências da religião refere-se aos estudos e pesquisas cujo objeto é a educação, seja ela formal na escola, como o caso do Ensino Religioso e das diferentes formas de evangelismo sistemático escolar, seja no processo não formal, que ocorre nas comunidades e diferentes movimentos. Sabe-se que a inferência da religião no universo da educação confunde-se com a história do país, desde o projeto político dos europeus nas terras brasileiras às diferentes formas de implantação da população por ações educativas formais e não formais. Portanto, a relação entre educação e religião é temática que desperta interesses e olhares dos mais variados e controversos, pois subsidia elementos que devem ser observados para que constituam marcos de relações entre os povos e as civilizações. Tais elementos estão relacionados à compreensão e transformação das práticas e conduções da vida, políticas educacionais apresentadas como plataformas para a ordenação e direção das relações da humanidade com seu entorno (natureza, transcendência, alteridade). A proposta deste GT é acolher pesquisas em Teologia ou em Ciências da religião que visem compreender as relações e implicações do universo religioso no âmbito educacional.

A espiritualidade nas ações pedagógicas dos professores

Antonio Douglas de Moraes¹

Resumo: *O objetivo da presente pesquisa foi verificar se o perfil espiritual do professor se manifesta no relato dos professores entrevistados sobre o seu fazer pedagógico. O marco teórico que fundamenta este trabalho permitiu entender a espiritualidade como uma dimensão inerente ao psiquismo humano. Para responder ao problema formulado utilizou-se de uma metodologia de pesquisa quantitativa e qualitativa. A metodologia quantitativa foi utilizada para avaliar o perfil espiritual de 30 professores da escola A (confessional) e 30 professores da escola B (pública). A abordagem qualitativa constou de uma entrevista com 10 professores que apresentaram o perfil espiritual mais elevado em cada uma das escolas, com o objetivo de verificar se eles admitem que a sua espiritualidade se revela no seu fazer pedagógico e como ocorre essa manifestação. O tratamento estatístico e a análise qualitativa das respostas às entrevistas permitiram constatar que a espiritualidade dos professores entrevistados manifesta-se na maneira pela qual interagem com seus alunos, trabalham os conteúdos curriculares e no ambiente sócio-afetivo propiciados em suas salas. Os fundamentos teóricos da pesquisa, bem como a análise e discussão dos resultados encontrados possibilitaram que fossem feitas inferências sobre como a manifestação da espiritualidade do professor pode assegurar a criação de um ambiente sócio-afetivo que se caracteriza pelo respeito mútuo, trocas por reciprocidade entre os alunos, tomada de decisão conjunta, professor e aluno, promover a autonomia moral e intelectual do aluno. Futuros estudos poderão superar as limitações desta pesquisa e corroborar para o entendimento da relação entre Espiritualidade e Educação.*

Palavras-chave: *Espiritualidade. Educação. Psicologia.*

Introdução

Não são poucos os pensadores que manifestam sua preocupação em considerar como relevante a dimensão espiritual na educação. Dentre eles Viktor Frankl (1905 – 1997) que reconhece a força da dimensão espiritual presente nas pessoas, força esta que ajuda a encontrar sentidos e respostas às situações da vida.

¹ Mestre, UNICAMP: doutorando em Educação, CAPES. E-mail: douglasedu2009@gmail.com

Meus primeiros anos na escola apresentam-se como o lugar de alegrias e tristezas, de expectativas e angústias, de adaptação e de surpresas, de conquistas e derrotas. Devo reconhecer o quanto na escola as perguntas mais originais e a vivacidade da infância não puderam ser suficientemente orientadas. Os sentimentos que me invadiam e a experiência de que tudo era tão importante, o cenário, as pessoas, o contexto. A escola, no horizonte da minha experiência, foi um lugar paradoxal. Todas as minhas contradições estavam ali presentes.

Muitas das questões abordadas na presente investigação que foram apresentadas ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Campinas, guardam raízes em algumas ideias e perguntas que me surgiram de um passado escolar, no chamado atualmente Ensino Médio, época em que se apresentam aos alunos diversas disciplinas tais como Matemática, Química, Física, Geografia, Biologia, História.

Em meio a tantas equações matemáticas, descrições cronológicas de fatos históricos, rumos da nossa civilização, lições sobre correntes polares, bacias hidrográficas, memorizações de todos os estados e capitais do Brasil, mitose e meiose, o corpo humano, a relação com relativa exatidão do movimento, curva exibida e peso de um projétil lançado com tal aceleração a uma inclinação X em relação ao solo. Naquela época pairavam em minha mente algumas questões: qual a relação entre a equação matemática abstrata e os fatos do nosso cotidiano? Qual a relação entre a anatomia, as dimensões e as funções do corpo humano ou das formas biológicas de hoje com os seres que existiam na Terra antes do surgimento do ser humano? Se a Terra é formada apenas de rochas, vapor d'água, enxofre, outros elementos orgânicos e inorgânicos, como se deu a origem do homem? E a sua evolução, é real? Qual a relação de tudo isso com a existência de gênios da ciência, da música, da arte?

Assim as disciplinas científicas, ao invés de fornecerem uma base segura, uma visão de mundo sólida, como parecia que era a intenção dos professores, sem saber muito o porque, revelavam um imenso abismo que existia entre aquilo que estudávamos e os limites da imaginação. Como compreender o conceito de infinito? Era como se um mistério estivesse presente, algo considerado não-científico, na busca de um sentido para a vida. Nada disso impedia que seguissemos o curso natural e cotidiano.

Na Graduação do curso de Filosofia, o conhecimento da obra de Viktor Frankl, por meio da leitura do livro *O Sentido da Vida* - o psicólogo no campo de concentração possibilitou o reconhecimento daquilo que sempre foi minha intuição sobre temas e exigências: o sofrimento, a busca pelo sentido da vida, a espiritualidade, o amor e a liberdade. O que poderia servir, no contexto escolar, para gerar um conhecimento vivo sobre a vida, algo interessante, rico, inesgotável, que aguçava a curiosidade?

Qual âmbito do conhecimento poderia fazer reaparecerem as perguntas e dar as razões sobre o real? A filosofia foi, na minha experiência, esse primeiro território em que as perguntas sobre o passado e o presente puderam emergir com toda a força. “[...] É a história de um campo de concentração visto de dentro, contada por um dos seus sobreviventes. Não vamos descrever os grandes horrores (já bastante denunciados, embora nem sempre se acredite neles), mas sim as inúmeras pequenas torturas” (FRANKL, 1991, p. 6). Deste modo, Viktor Frankl (1991) inicia o trabalho que possibilitou o meu despertar para algo além da razão, que também dá sentido à vida. Uma espiritualidade?

O campo de concentração pode representar, infelizmente para muitos, a experiência escolar em que o estudante é despersonalizado, reconhecido por um número, privado da liberdade de expressar seus sentimentos, onde não encontra espaço para aprender com seus erros. Daí a necessidade de espaço para novos paradigmas possibilitarem o encontro com o possível sentido de uma nova razão pedagógica.

Podemos resumir, portanto, que o interesse da presente investigação gira em torno de um estudo sobre a espiritualidade nas ações pedagógicas dos professores.

A partir da literatura consultada do tema em questão constatou-se que na perspectiva acadêmica, o entendimento do termo ‘espiritualidade’ não possui uma definição conceitual única, que ainda se encontra no estágio de busca pelos diversos professores, grupos de pesquisa, pesquisadores acadêmicos, que se debruçam sobre o assunto.

Encontramos grupos de estudos, professores e pesquisadores das mais diversas áreas como: Psicologia, Educação, Medicina, Bioética, Religião e no ramo empresarial, que apresentam um grande interesse pelo tema em diversas Universidades do Brasil e também no exterior.

Diante da complexidade de erigir uma definição do termo ‘espiritualidade’, observa-se, em linhas gerais, que os pesquisadores consultados tendem a considerar o vocábulo como sendo uma busca de sentido para existência, que pode dar significado à vida individual ou ao relacionamento de abertura para outros, como poderemos constatar no decorrer dessa dissertação.

Das minhas preocupações de aluno do Ensino Médio, da Graduação em Filosofia e Teologia, na minha formação de padre surgiu o interesse de pesquisar se a dimensão espiritual/religiosa do educador manifesta-se no seu fazer pedagógico, para mostrar a necessidade de o professor trazer à sala de aula o conteúdo juntamente com questões intrínsecas, nas quais a espiritualidade se faz presente, para que ele pense na sua própria missão de provocar nos alunos um apego às necessidades do humano, à emergência de valores para que se estabeleça uma nova relação do

professor com o aluno, sobretudo na dimensão espiritual.

1 Referencial Teórico

O marco teórico da presente pesquisa buscou estudar a espiritualidade presente na trajetória histórica da psicologia, sobretudo como paradigma emergente na Educação. Ao iniciarmos um estudo mais sistemático sobre o tema da espiritualidade, foi constatado que, embora não seja comum encontrarmos academicamente um autor que em sua obra tenha se dedicado exclusivamente a esse tema, a Psicologia, na recente linha transpessoal, se apresenta como uma excessão por considerar a espiritualidade objeto de estudo. Por isso, foi apresentada a abordagem integrativa na psicologia transpessoal tendo como embasamento a tese de doutorado defendida na Universidade Estadual de Campinas, na qual Vera Saldanha faz um caminho que leva a detalhar elementos de rico referencial teórico, com metodologia fundamentada numa importante pesquisa de campo, que contribui para a construção do conhecimento, no âmbito das concepções defendidas pela psicologia transpessoal. Trata-se de uma compreensão de espiritualidade como parte integrante da psique e, portanto como algo que se torna perceptível nos processos de conhecimento e necessária que se expresse na Educação.

Saldanha (2008) apresenta uma integração da razão, emoção, intuição e sensação, também chamada de REIS. Essa sistematização permite que possamos acessar e estimular uma dimensão do ser, que vai através do pessoal no relacional e mais além. Atua como um portal de abertura para a dimensão espiritual. O eixo experiencial (REIS) é representado por uma linha horizontal que por sua vez, cruza com a linha vertical que simboliza o eixo evolutivo composto pelas etapas: reconhecimento, identificação, desidentificação, transmutação, transformação, elaboração e integração.

Essas etapas, além de pertinentes a uma modalidade de técnica, mostram-se como sete etapas integrativas de um processo de desenvolvimento pessoal, vinculadas às necessidades básicas da teoria da motivação descrita por Abraham Harold Maslow, e relacionadas por Pierre Weil, aos sete centros do desenvolvimento psíquico e transpessoal. (SALDANHA, 2008, p. 224)

As etapas integrativas na relação com a aprendizagem na área educacional se interpenetram continuamente e repetem-se sucessivamente sempre que uma nova aprendizagem se apresente.

Na Psicologia Transpessoal, a vida é pautada por duas etapas básicas: morte e renascimento. Segundo Saldanha:

O desenvolvimento humano em cada existência, é galgado através de mortes e renascimentos, começando pela morte da vida intra uterina para ganhar mais luz, espaço, novas experiências. A morte do aleitamento materno, para renascerem novos sabores e outros alimentos; morte da dependência simbiótica com a figura materna, para ganhar um outro mundo, através do engatinhar, andar, falar, para se relacionar com outras pessoas. A morte do corpo infantil para ganhar a adolescência, a fertilidade e assim sucessivamente, em cada morte de uma etapa de vida ocorre uma mudança de valores, atitudes e crenças (idem, p.43).

Todo esse processo traz implicações importantíssimas do ponto de vista educacional que, portanto, não podem ser desconsiderados.

A espiritualidade está sendo considerada como algo que dá sentido à vida, no que diz respeito à religiosidade como aspecto importante na Educação, no processo de desenvolvimento da vida, no crescimento humano. Aqui se encontra o foco central dessa pesquisa, que é saber se a espiritualidade religiosa na Educação, no fazer pedagógico do educador, apresenta-se como busca de sentido para a vida.

Podemos considerar o séc. XX em termos educacionais e propriamente pedagógicos como privilegiado. Cientistas como Jean Piaget (1896-1980), se apresentam como pessoa altamente representativa capaz de apontar caminhos novos para a Educação. O construtivismo parece-nos uma das mais brilhantes criações em termos do que se entende por Educação.

O conhecimento no seu mais rico sentido se constitui na interação de indivíduos, meio físico, meio social e relações interpessoais, tendo a ação como sua geradora. Como diz Piaget (1982, p. 15): “A inteligência organiza o mundo, organizando-se a si mesma”.

É na dinâmica relacional do ser humano, que o conhecimento se desenvolve, por meio de estruturas que são construídas desde o nascimento, a partir das trocas que estabelece com o meio físico e social. Não se desenvolve exclusivamente por categorias a priori (inatismo), nem tampouco por experiências exclusivas no sujeito passivo (empirismo).

O desenvolvimento humano acontece de forma integrada em seus aspectos físico, cognitivo, social, moral. O sistema educativo atual fragmenta, hierarquiza e divide aquilo que deveria permanecer unido. Além disso, prioriza a dimensão intelectual, como aprendizagem de conteúdos, em detrimento da dimensão sócio-afetiva e quase sempre ignora o desenvolvimento espiritual.

A educação assume papel fundamental nesse processo, cabendo-lhe possibilitar o desenvolvimento humano na sua integralidade.

Para tornar mais compreensivo o desenvolvimento espiritual do ser humano partiu-se dos trabalhos de evolução da fé de James Fowler, porque se trata de um

estudo que mostra a busca do sentido da vida através da fé vista como um modo com que a pessoa penetra no campo de força da vida. Ademais, porque adotou uma metodologia semelhante à de Erikson, Kohlberg e Piaget. Fowler entende que a fé se desenvolve em estágios sucessivos que possuem certa relação com a idade cronológica e faz a relação do seu trabalho com as teorias de Piaget.

Com a teoria do desenvolvimento da personalidade na interação com as pessoas, instituições e significados culturais disponíveis, Piaget, Kohlberg e Erikson contribuíram com os estudos de Fowler, os quais estão intimamente ligados à construção do ser humano em suas dimensões física, cognitiva, afetiva, moral, e da fé.

Cabe aqui o cuidado de explicitar que, para essa metodologia, os estágios não trazem consigo valor qualitativo, ou seja, o fato de uma pessoa pertencer a um estágio primário de fé não a desqualifica em relação à outra que se encontra num estágio posterior. Os estágios não definem grau de perfeição, santidade, maturidade, mas apenas explicitam características da forma que a pessoa compreende e expressa sua fé.

Fowler (1992, p. 10) afirma que: “Ao nascer, somos dotados de capacidades inatas para a fé”. Com isso ele quer dizer que todo ser humano, ao nascer possui condições necessárias para construir a sua fé durante o processo de seu desenvolvimento psicológico.

Segundo Fowler, a fé desenvolve-se em seis estágios, que vai desde a fé intuitiva da infância até a fé universalizante da maturidade plena, e evidencia como cada pessoa centra sua vida num conjunto de significados e crenças. Os estágios da fé foram classificados por Fowler da seguinte forma:

Estágio 1: Fé intuitivo-projetiva. A grande força desse estágio está no nascimento da imaginação, na grande capacidade de captar imagens conforme lhes são apresentadas por estórias, sentimentos, convivência.

Estágio 2: Fé Mítico-Literal. Nesse estágio é desenvolvida a capacidade de investigar e testar, insistindo na apresentação de provas para comprovar os fatos, ao contrário do estágio anterior em que se fundem fantasia, fato e sentimento.

Estágio 3: Fé Sintético-Convencional. Com a ampliação dos relacionamentos e ambientes, família, escola, trabalho, meios de comunicação, cultura e por vezes comunidade religiosa, a fé ocupa um espaço coerente sintetizando valores e informações.

Estágio 4: Fé Individuativo-Reflexiva. Nesse estágio a pessoa atinge uma identidade não mais composta somente por significados de outros grupos ou pessoas, mas consciente de suas próprias fronteiras, conexões interiores e de sua cosmovisão.

Estágio 5: Fé Conjuntiva. Caracteriza-se por uma fé que não se apresenta de forma ingênua à criticidade. Esse estágio é notado no comprometimento com a justiça que vai além das concepções do seu grupo, família, comunidade, classe social.

Estágio 6: Fé Universalizante. As pessoas que atingem esse estágio possuem a forte característica de se envolver em situações em grau muito elevado de disponibilidade, dedicando-se em evidenciar esforços para a transformação da realidade e, nada as impede de fazer isso porque estão prontas para estar em contato com qualquer um de outros estágios e de quaisquer outras tradições de fé.

2 Metodologia

Considerando o exposto, o problema que direcionou esta pesquisa foi o seguinte. Os professores que constituem a amostra admitem que a sua espiritualidade/religiosidade manifesta-se na maneira pela qual eles realizam o seu trabalho pedagógico? E como eles explicam que essa manifestação ocorre?

A discussão dos dados coletados permitiu verificar as seguintes hipóteses:

- a) As respostas dadas ao PEP determinam o perfil espiritual dos professores que constituem a amostra.
- b) Os professores estudados admitem que o seu perfil espiritual manifesta-se no seu fazer pedagógico.
- c) Os professores esclarecem como percebem a manifestação de sua espiritualidade/religiosidade em suas ações pedagógicas.

O eixo teórico que fundamentou esta pesquisa está voltado para o estudo da dimensão espiritual/religiosa de professores que se manifesta em suas crenças, na interação social que estabelece com seus alunos e nas suas ações pedagógicas.

2.1. Os objetivos dessa pesquisa podem ser assim formulados:

- a) Identificar o Perfil Espiritual do professor.
- b) Verificar se os professores reconhecem a manifestação de sua espiritualidade/religiosidade no seu fazer pedagógico.
- c) Contribuir para uma reflexão educacional por meio de paradigmas não reducionistas, mediante o conceito de pessoa, advindo da espiritualidade/religiosidade para criar um ambiente escolar sócio afetivo.

Foram coletadas informações referentes a 30 professores de um Colégio confessional Católico (Escola A), todos com formação superior, e idade variando de 21 a 57 anos, atingindo uma média de aproximadamente 40 anos, sendo que 17 deles com formação em pós-graduação e 30 professores sorteados aleatoriamente

dentre aqueles de um Colégio Público (Escola B), todos com formação superior, com idade variando de 28 a 57 anos, atingindo uma média de aproximadamente 40 anos, sendo que 15 deles com formação em pós graduação. Os professores entrevistados de ambas as escolas atuam na Educação Infantil e Ensino Fundamental.

1.2. Os instrumentos utilizados na coleta de dados foram os seguintes:

2.2.1 PEP

Para a coleta de dados foi utilizado o instrumento PEP² (Perfil Espiritual Pessoal), inventário proposto por Richard Wolman (2001), sintetizado para esse estudo, que foi respondido pelos professores, tendo como meta evidenciar comportamentos, atividades e experiências pessoais, como uma tentativa de articular e especificar o conceito de espiritualidade no nível mais fundamental e básico da sua atividade pessoal, e assim, determinar o perfil individual da dimensão espiritual do psiquismo de cada um. Este instrumento foi utilizado na primeira etapa da coleta de dados.

Cumpra esclarecer que esse instrumento já foi validado por Wolman nos EUA numa pesquisa que envolveu mais de 6000 pessoas e foi utilizado em pesquisa de mestrado de Portal (2004/2005), Scussel (2007) realizadas na PUC-RS.

2.2.2 Entrevista

Numa segunda etapa da pesquisa, foi realizada a entrevista com a qual se tratou de aprofundar as informações que necessitaram de maior riqueza de detalhes. A entrevista semi estruturada, constituída por seis questões abertas, foi realizada a fim de verificar se as respostas dadas ao PEP corresponderiam àquilo que os professores afirmam fazer no seu dia a dia escolar. Essa entrevista foi realizada de acordo com os critérios do método clínico³ piagetiano, com 10 professores de cada instituição, selecionados intencionalmente dentre os que obtiveram os pontos mais elevados no PEP.

Essa pesquisa se caracteriza por abordagem quantitativa/qualitativa, tendo como propósito a descrição, compreensão e interpretação investigada: Verificar o nível de espiritualidade no comportamento do professor e, em que medida essa

2 PEP corresponde ao PSI em português

3 “O método clínico é um procedimento de coleta e análise de dados para o estudo do pensamento da criança (embora também se aplique ao estudo do pensamento dos adultos) que realiza mediante entrevistas ou situações muito abertas, nas quais se procura acompanhar o curso do pensamento do sujeito ao longo da situação, fazendo sempre novas perguntas para esclarecer respostas anteriores. Consta, portanto, de algumas perguntas básicas e de outras que variam em função do que o sujeito vai dizendo e dos interesses que orientam a pesquisa que está sendo realizada”. (DELVAL, 2002, p. 12)

espiritualidade/religiosidade influencia o seu fazer pedagógico.

Trata-se de uma pesquisa *ex-post facto* “cujo propósito foi verificar a relação entre variáveis” (GIL, 2002, p. 49), sem, contudo, que houvesse controle das mesmas visto que elas são características dos sujeitos. Assim por exemplo: a dimensão espiritual/religiosa já existe nos professores que participaram da pesquisa o que deve ser determinado é o nível de espiritualidade de cada um.

A opção pela abordagem quantitativa/qualitativa norteou-se pela própria temática da pesquisa que exigiu uma subjetividade maior e também pela qualidade das respostas tendo como base as experiências e percepções dos sujeitos. Adotar uma postura integradora exigiu uma visão ampliada, daí a opção em não separar as abordagens quantitativa e qualitativa.

Face a toda complexidade contextual, o tema da espiritualidade/religiosidade tem causado embaraço para os acadêmicos, visto que a ciência atual não está preparada para estudar situações que não se possa medir objetivamente. Apesar disso, são encontradas pesquisas com número razoável de provas científicas, como as de Zohar e Marshall (2000), revelando as fundações neurais do Quociente espiritual no cérebro, que está ligado ao propósito da vida, responsável pelo significado da nossa existência.

3 Resultados

De acordo com a visão dos professores que constituíram a amostra, a espiritualidade se manifesta como um reconhecimento multidimensional do ser humano, conforme afirmam os autores que se seguem.

Leonardo Boff (1994) enfatiza a necessidade de se refletir sobre o sentido da vida como algo totalmente integrado à realidade humana, e de maneira especial à prática educativa.

De modo geral, as respostas dos professores demonstram que a espiritualidade independe da prática de uma religião.

Ajuda-nos a compreender melhor se nos apoiarmos em Leonardo Boff (2004) quando afirma que espírito é tudo o que respira e tem vida. Para Boff, “espírito significa a capacidade de relação e de criação de uma unidade orgânica (...) Esta interatividade de tudo com tudo se chama espírito. Ela é alimentada pela consciência reflexiva do ser humano” (BOFF, 2004, p. 129). E ainda: “o ser humano mais e mais se descobre como parte da natureza e membro da comunidade da vida. Suas relações não podem ser de dominação, mas de convivência, de uma nova aliança de fraternidade, de respeito e de diálogo” (idem, p. 95). Ele lembra que o pleno desenvolvimento do espírito não está separado da capacidade reflexiva, ou seja, da consciência do espírito em evolução.

A análise dos resultados da aplicação do PEP mostrou a importância de mantermos a visão do todo para conhecermos nossos pensamentos, sentimentos, práticas e experiências espirituais. Embora o perfil de cada um seja distinto, os elementos estruturais que o constituem são comuns a todas as pessoas.

Comparando-se os resultados das duas escolas, tem-se que os escores obtidos pelos professores da Escola A no PEP variam de 24 a 63 e na Escola B de 27 a 60. A média de escores da Escola A (52,2) é maior do que a da Escola B (47,8).

Comparando os resultados do PEP obtidos das Escolas A e B, o número de professores católicos na Escola A é de 22 e os não católicos somam 7. Na Escola B são 20 professores católicos, 6 não católicos e 4 que não identificaram a religião. Os testes estatísticos comprovaram que em ambas as escolas a variável religião não se mostrou influente.

Quanto à formação podemos dizer pelos resultados obtidos que na Escola A eram 13 professores com curso superior e 17 com pós-graduação. Na Escola B eram 15 com curso superior e 15 com pós-graduação. De acordo com os testes estatísticos aplicados esses resultados demonstram que a variável formação foi influente no caso da Escola A e não influente na Escola B.

Considerando a variável gênero, nas Escolas A e B havia igualmente 21 professores do sexo feminino e 9 do sexo masculino. Considerando os pontos obtidos no PEP pelos professores do sexo masculino e feminino, a análise estatística demonstrou não haver diferenças no desempenho de ambos os grupos pertencentes às duas escolas. Sendo assim, pode-se afirmar que a variável gênero não influenciou os resultados obtidos.

A idade dos professores da Escola A variou de 21 a 57 anos com média de 40 anos. Na Escola B a idade dos professores variou de 28 a 57 anos e a média foi de 40 anos. Pode-se afirmar, portanto, que as duas mostras eram bastante semelhantes quanto à idade.

O conteúdo das respostas às entrevistas realizadas com os professores possibilitou confirmar as hipóteses levantadas nessa pesquisa, ao constatarmos que, ao relatarem as atividades desenvolvidas, suas vivências e percepções de seu fazer pedagógico, afirmam e identificam a presença da espiritualidade.

Com a colaboração dos estudos de Fowler (1992), foi possível compreender que a fé é algo natural do ser humano e por isso mesmo pode ser desenvolvida ou amenizada com o tempo, mas não pode ser ensinada. Se a fé busca caminhos naturais para se desenvolver, se o desenvolvimento humano acontece de forma integrada nos seus mais diversos aspectos, inclusive no espiritual, segundo Fowler (idem), é correto procurar caminhos em círculos familiares, comunitários, sociais e, portanto, nos ambientes educativos, para que se possa auxiliar no desenvolvimento espiritual

com vista ao desenvolvimento humano na sua totalidade.

Considerações finais

Entre outras, as considerações finais podem ser assim resumidas.

É preciso fundamentar a visão que o professor tem do aluno que implica em considerá-lo como um ser único em seus aspectos físicos mentais e espirituais. Nesse contexto, é necessário que a dicotomia professor-aluno seja substituída por uma relação de pertença professor e aluno visto que ambos são seres humanos buscando seus próprios objetivos, a sua realização pessoal.

Os autores mencionados também sugerem que o professor deve propiciar ao aluno a oportunidade de conhecer a si mesmo e que o conteúdo a ser estudado em cada matéria deveria se transformar em um instrumento de crescimento pessoal e não a imposição de um currículo. Neste sentido, as avaliações seriam realizadas para que o professor e o aluno analisassem os próprios desempenhos e deixariam de ser um instrumento de controle, de cobranças, geradores de competição entre os alunos desencadeadores de ansiedades.

Todo o marco teórico e, sobretudo, a manifestação dos professores à entrevista mostram a importância de o professor revelar a sua espiritualidade na prática pedagógica que emprega em seu trabalho. Mesmo que não tome consciência desse fato, o professor expressa sua espiritualidade por meio de suas reflexões, atitudes, sentimentos, e no relacionamento com o educando.

O educador faz isso quando coloca seus alunos em contato com bibliografias de pessoas que vivenciam sua espiritualidade por meio de ações éticas e que assim tornaram-se exemplo para a humanidade.

O professor com autênticos sentimentos religiosos, mesmo que nunca fale de religião com seus alunos, deixa transparecer sua espiritualidade. Isto é uma dimensão inerente ao ser humano e quando o aluno percebe a espiritualidade do professor sente-se encorajado em manifestar a sua.

Ao proporcionar ao aluno momentos e vivências estéticas que podem ou não estar ligados à religião, como cantos, pinturas, arquiteturas, poesias e, até mesmo o contato com a natureza, o professor favorece o despertar um sentimento de reverência e paz.

Organizando momentos de estudos inter-religiosos, ao colocar os alunos em contato com outras culturas religiosas que não são as suas, podem contribuir para o bem estar de identificarem-se emocionalmente com manifestações religiosas plurais. Isso propicia a prática do respeito mútuo porque cria empatia com tradições que não são as próprias.

A espiritualidade manifesta-se também em atitudes morais e na vivência ética que ajudam os alunos a ser generosos ao satisfazerem as suas necessidades e as dos outros, com gestos de amor, de solidariedade, mais do que transmitir teorias claramente formuladas. É importante o professor despertar em seus alunos sentimentos, e possibilitar ações concretas de fraternidade, justiça, compaixão, caridade.

É importante ressaltar que ao promover o despertar de uma espiritualidade, não se descuide da racionalidade, que vai favorecer o pensamento crítico, a lucidez e o conhecimento e, conseqüentemente, a rejeição do autoritarismo, da manipulação, do fundamentalismo, e do fanatismo.

A partir da análise do conteúdo quantitativo e qualitativo dessa pesquisa, julgamos poder contribuir com alguns apontamentos que poderão trazer benefícios à ação do docente e à relação professor/aluno. Esses apontamentos são inspirados na obras: “Didática Transpessoal” de Ana Montanari, Carlos França, Vera Saldanha e Viviane Dias (2002) e “Educação e Espiritualidade”, de Dora Incontri e Alessandro Cesar Brigheto (2010) que corroboram a proposta de nosso estudo.

Por meio da prática pedagógica que emprega em seu trabalho o professor pode contribuir para com a sua própria espiritualidade:

- a) Reconhecendo a dimensão espiritual como fonte de valores morais e éticos considerados universais como, por exemplo, o direito do indivíduo à dignidade, à liberdade, à vida.
- b) Promovendo a aceitação do fenômeno religioso como algo intrínseco ao ser humano, criticando os aspectos negativos como o fanatismo, o exclusivismo.
- c) Estudando a religião como um fenômeno cultural, social, estético, mas também espiritual.
- d) Cultivando todas as formas de fé.
- e) Alertando para o cuidado com o relativismo, ou seja, antes de aceitar qualquer prática, é necessário respeitar as constituições democráticas e a declaração universal dos direitos humanos.
- f) Promovendo o diálogo entre a fé e a ciência, filosofia e religião.

Para que essa prática se concretize é preciso que a escola se torne um lugar plural onde todas as posições sejam consideradas, analisadas, conhecidas e discutidas, sejam elas científicas, filosóficas, políticas, estéticas, religiosas, as quais são de grande importância para propiciar a construção da autonomia intelectual e moral dos alunos.

Velando para que não sejam assumidas atitudes ingênuas, tendenciosas e genéricas, descartáveis, 'lights' e vendáveis, fruto do mercado capitalista que despejam seus livrinhos de auto-ajuda, magia, com soluções rápidas e fáceis para superar dificuldades.

É preciso saber diferenciar o diálogo da mistura de religiões e crenças onde se junta tudo numa confusão de ideias. O diálogo é fundamental para que cada um possa respeitar e ser respeitado no seu ponto de vista, guardando os seus fundamentos. Nesse aspecto, destaca-se o cuidado com uma tendência da escola laica que ao tentar fugir de um dogmatismo religioso, desenvolve os seus próprios dogmatismos, fundamentalismos e proibições.

Referências

BIGHETO, Alessandro C. & INCONTRI, Dora. In: Educação e Espiritualidade. Educação e espiritualidade – interfaces e perspectivas. Org. Dora Incontri. Bragança Paulista – SP: Comenius, 2010.

BOFF, Leonardo. Nova era: a civilização planetária. São Paulo- SP: Ática, 1994.

_____. Ecologia: Grito da Terra Grito dos Pobres, Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

DELVAL, Juan. Introdução à prática do método clínico: descobrindo o pensamento das crianças. Trad. Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2002.

FOWLER, James W. Estágios da Fé: a psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

FRANKL, Viktor. Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração. Petrópolis – RJ: Vozes, 1991.

GIL, Antonio Carlos. Como elaborar projetos de pesquisas. São Paulo: Atlas, 2002.

MONTANARI, Ana. Et al. Didática Transpessoal. Facilitando o ato de ensinar e de aprender. Campinas – SP: Mercado de Letras, 2010.

PIAGET, Jean. O nascimento da inteligência na criança. 4ª. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

PORTAL, Leda Lísia Franciosi; et al. Inteligência espiritual ampliada e prática docente bem sucedida: uma tessitura que revela outros rumos para a educação. Prática de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado e Doutorado da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 2004/2005.

SALDANHA, Vera. Psicologia Transpessoal. Ijuí: Unijuí, 2008.

SCUSSEL, Marcos André. Religiosidade humana e fazer educativo. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 2007.

WOLMAN, Richard N. Inteligência Espiritual. Um método revolucionário para você avaliar e expandir seu nível de consciência e energia espiritual. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

ZOHAR, Dana; MARSHALL, Ian. Inteligência Espiritual. QS. O “q” que faz a diferença. Rio de Janeiro: Record, 2000

O Pluralismo de John Hick e o Ensino Religioso na Contemporaneidade

Suely Ribeiro Barra *¹

Resumo: *A hipótese do pluralismo religioso apresentada por John Hick enseja um trabalho que vai além do diálogo entre as diversas religiões. Ao trabalhar as diversas crenças religiosas faz uma observação participativa das religiões monoteístas usando como ponto de partida o que as aproxima. Diferente de outras metodologias empregadas no estudo, Hick usando o processo indutivo, chega a conclusões que potencializam o crente a ultrapassar as fronteiras da simples tolerância e atingir o enriquecimento mútuo. Deste ponto à implicação no campo educativo através do uso da “regra de ouro” é um dado positivo a participação dos crentes de todas as fés teístas e não-teístas.*

Palavras-chave: *Pluralismo. Religiões. Diálogo. Educação.*

Introdução

Não podemos pensar em Ensino Religioso sem estar coerente e atualizado com a realidade religiosa da contemporaneidade assim como sem ficar conectado às dificuldades do diálogo inter-fés necessário à sua consecução. A pluralidade religiosa exige um novo posicionamento por parte das grandes tradições religiosas especialmente do Cristianismo. Trataremos do pluralismo de John Hick que consideramos ter uma teoria de maior aproximação com as tradições religiosas, as ideologias ateístas e com as subdivisões do Cristianismo. Tal abrangência é necessária devido ao contexto pluralista sempre existente, porém hoje em grande evidência e muito mais próximo de nós. Falamos também sobre a realidade religiosa – o que é e como é compreendida. A partir destas exposições passamos a tratar do diálogo inter-religioso e sua atuação e efeitos no Ensino Religioso citando algumas experiências no campo educacional assim como sugestões de abordagem.

1.1 - A Realidade Religiosa Plural

O que é afinal “realidade religiosa”?

1 * Suely Ribeiro Barra, Especialista e Mestre em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Doutoranda em Ciência da Religião pelo PPGCIR/JF. Membro discente do grupo de pesquisa liderado pelo Prof. Dr. Arnaldo- Núcleo de Estudos de Protestantismos e membro da linha de pesquisa em Estudos do Protestantismo da UFJF. Doutoranda do PPGCIR/ UFJF. suelyribeiro@uai.com.br

Quando se fala em realidade religiosa, naturalmente colocam-se em cena as grandes tradições religiosas, mas sem se esquecer dos outros movimentos religiosos que tiveram ou não suas raízes em uma delas. A primeira coisa que salta à vista é a ampliação incrível do mundo e isto, logicamente, afeta esta realidade. Esta amplitude é tanto temporal quanto espacial. Temporal porque até o início do século XIX a idade da humanidade era estimada em seis mil anos pela maioria dos povos e até teólogos. Esta dimensão fazia o mundo ser quase perfeitamente abarcável e dominado pela Bíblia inclusive Paulo chegou a ter ilusão de haver chegado aos confins da terra, baseado na realidade de sua era. Hoje já se sabe através de estudos paleontológicos que a vida tem pelo menos um milhão de anos.

A ampliação espacial não é menos importante que a anterior em proporcionar um forte abalo no mundo religioso. Esta incipiente realidade plural, moderna e tecnológica afeta de modo significativo o diálogo inter-religioso que não pode acontecer sem ponderar sobre este contexto espaço-temporal com dados reais e novos. Nesse sentido é preciso refletir sobre o significado vital da religião, sobre o que é realidade religiosa e o sentido e a compreensão global da revelação divina além de uma renovação conceitual. O importante neste contexto inédito é que cada crente construa sua própria atitude perante a sua crença. Uma crença construída sem que tenha um caráter realista e humano e que é aceita somente porque outros disseram que Deus disse para aceitar não há de convencer nem durar muito tempo. Usa-se de forma rotineira a palavra realidade nos mais variados contextos e nas muitas áreas de atuação e seu conceito parece tão óbvio que se mergulha no cotidiano sem parar para pensar sobre o seu significado real. Contudo sabe-se que o mais difícil de perceber é justamente o que é mais óbvio! Reflexões e conclusões muitas vezes são descartadas por serem “óbvias demais” isto acontece em muitas áreas do conhecimento humano inclusive na área religiosa.

Como se aplica este fenômeno na religião? Quando se lê algum texto das Escrituras Sagradas, por exemplo, sem dar a devida atenção para o que parece ser “tão óbvio” pode acontecer uma percepção equivocada da realidade. Como? Cite-se como exemplo uma escultura tradicional de um gato no contexto - escultura - o gato é real . É claro que o gato na escultura não possui as mesmas qualidades de um gato que está vivo e, no entanto ele existe ainda que de um modo diferente! O gato vivo é real e a escultura é a representação deste real, porém isto não resolve a questão, pois a escultura tem um “segundo “nível de realidade” (DUARTE JÚNIOR,2004, p. 12) que são as matérias usadas na sua feitura e que poderiam ser manipuladas de outras maneiras conforme a sensibilidade de quem as usa. Quando se trata de fatos humanos, culturais e sociais a complexidade aumenta. Qual seria a realidade da vida de alguns personagens e fatos bíblicos que se infere a partir de uma série de

dados existentes em uma tradução? Certamente muitos pontos de vista surgirão e com a multiplicidade das percepções as possibilidades de se chegar um pouco mais próximo do Real (Deus) se apresentam. Infere-se que muita coisa boa pode advir de um diálogo religioso legítimo que para sê-lo há de levar em consideração a realidade religiosa dentre outras ponderações e a partir daí se pensar no Ensino Religioso.

A realidade e principalmente a realidade religiosa não são conceitos simples, ao contrário são extremamente complexos e necessitam de um maior aprofundamento filosófico. E não existe só uma realidade e só uma realidade religiosa, porém muitas realidades. O ser humano não fica passivo diante de uma situação, diante de relatos e de escritos, ele como ser reflexivo que é constrói uma conceituação pessoal sobre a realidade, a partir desta conceituação ele vive “no mundo e se multiplica alterando a cada momento a face do planeta. Os fenômenos naturais, as coisas que ouve não são criações humanas, porém a forma de percebê-las, de interpretá-las e de estabelecer relações com elas sim” (Duarte Júnior, 2004, p. 12). O invulgar é que apesar de construir a sua realidade ele não percebe isto, não se vê como o construtor que de fato é. É basilar que se compreenda a realidade de cada um como particular e pessoalmente construída assim como também *socialmente* edificada.

Fala-se aqui da realidade de cada ser humano que se faz visível pela sua palavra. É ela que vai revelar à posteridade o que ele percebeu e construiu. Esta sua realidade foi feita com a interpretação que ele fez do que foi apreendido. Isto não quer dizer que ele “cria” fenômenos ou fatos, mas a sua forma de ver sim é criada por ele. Aí é que surge uma reflexão severa e muito complexa entre esta realidade pessoal e a verdade “universal”, a verdade que vale para todos. O ser humano acredita nesta verdade pessoal de uma forma honesta e fiel e a revela aos demais, pois de fato crê nela. Através da palavra escrita ou falada estes conhecimentos interpretados são compartilhados com os outros. Esta “verdade” pessoal e, portanto particular, auto-reconhecida, com presunção, como geral abre possibilidades para uma “disputa” entre as crenças e reforça a veemência com que o fiel bem intencionado ou não defende a sua “verdade” como sendo a única que retrata a realidade de uma forma universal e válida para todos.

Sabendo que as mudanças advêm com as minorias e que por sua vez necessitam da maioria para serem legitimadas depara-se aí com uma construção complexa de uma realidade. Tais realidades por serem construções humanas não são estáveis, mas dinâmicas e estão sempre em desenvolvimento. Assim em toda criação humana há a limitação e a impermanência que lhe é característica e disso não se pode descuidar. Nesse sentido a atenção deve estar voltada também para este fenômeno e suas implicações no ensino religioso em particular e na Educação

em geral.

1.2 – O Pluralismo Religioso

O pluralismo religioso sempre existiu e cristãos conviveram com ele consciente ou inconscientemente, porém só recentemente se tornou para alguns crentes um fenômeno que deve ser pensado de forma construtiva e não como um problema com uma solução a ser “arranjada” a qualquer custo. A diferença contemporânea é que este pluralismo se tornou, nos dias atuais, consciente. Vive-se hoje num mundo pluralista onde as religiões mundiais se estabelecem e são conhecidas em quase toda parte e assim é improvável que o Cristianismo ainda que reúna todos os seus esforços possa recuperar a sua antiga hegemonia. Isto não seria bom ainda que fosse viável. O pluralismo religioso se mostra na vida das pessoas, nas televisões, nos filmes, nas escolas e muitas vezes muito perto na pessoa de seu vizinho enfim, ele está aí.

As religiões são riquezas que existem por razões várias e uma religião única, qualquer uma delas que o fosse seria uma situação de extrema pobreza cultural e religiosamente inimaginável para John Hick² e para outros teólogos alinhados à hipótese pluralista. A ambigüidade religiosa existente no universo implica em duas possibilidades de entendê-lo e de vivenciá-lo dentro da liberdade humana – a religiosa e a não-religiosa. Ele pode ser vivenciado e entendido tanto como uma criação de Deus ou como uma criação espontânea, ou seja, como um fenômeno produzido segundo as leis da natureza. Assim tanto os que crêem em Deus como aqueles que se dizem ateus estão no mundo e com eles mantemos diálogo e, portanto estar dentro do planejamento do Ensino Religioso. Quaisquer destes que adotam uma posição religiosa em relação ao universo isto lhes parece ser totalmente racional uma vez que o experimentaram religiosamente e se entregaram com confiança de que tiveram realmente uma legítima experiência embasando nela suas vidas e sua fé. Esta crença deve ser creditada ao princípio que tem sido chamado de “*a aproximação crítica da confiança*”. Segundo este princípio é racional confiar em nossa experiência exceto quando se tem alguma razão para duvidar dela. Hick considera razoável aplicar este princípio à experiência religiosa embora ela seja diferente da experiência sensorial que é compulsória e ao contrário da religiosa é narrada por todas as pessoas. Quando se aplica o princípio da “*aproximação crítica da confiança*” às religiões

2 - John Hick com sua hipótese pluralista na qual sugere que todas as religiões são caminhos da salvação e não há uma religião superior à outra.

valida-se a pluralidade religiosa de crenças religiosas inconciliáveis e esta situação aparentemente desviante tem que ser devidamente apreciada por quem se preocupa com o ensino religioso.

1.3 - A hipótese pluralista de John Hick

O pensamento de John Hick sobre a pluralidade religiosa é pouco conhecido na América Latina e em alguns lugares totalmente desconhecido. No Brasil temos apenas duas obras suas traduzidas para o português “*A Metáfora do Deus Encarnado*” e “*Teologia Cristã e Pluralismo Religioso*”. Autor de mais de quarenta livros é importante conhecê-lo e à sua obra principalmente em um país de tradição colonial Católica e cujo Protestantismo é na origem catolicizado. John Hick fez afirmações sobre a universalidade da salvação e para tal estudou as várias tradições religiosas e como estas religiões orientavam seus adeptos para que atingissem a salvação. Muitos estudos sobre as religiões e vivências de situações plurais o levaram a formular esta teoria de que existe uma única Realidade Última, que é o mesmo Último, o mesmo Transcendente, o mesmo Absoluto de todas as crenças, não importa que nome receba, a qual Hick denomina Real. Por um ser ilimitado não se tem na linguagem humana um termo que de fato e adequadamente a denomine além do fato de que sendo as culturas tão variadas e considerando serem as religiões produtos culturais é racional que cada cultura tenha a sua forma particular de designá-la. É conveniente ressaltar que em todo o conjunto de sua obra Hick demonstra uma preocupação fundamental com o papel das religiões teístas e não teístas no comportamento das pessoas e com a necessidade da colaboração mútua entre os cristãos e os crentes de outras fés no mundo todo. Em sua reflexão, além de pressupor questionamentos, sugere atitudes e se curva ante as interrogações que irrompem com a pluralidade das religiões agora tão próximas umas das outras.

As crenças, hoje se encontram e se conhecem cada vez mais e com isso um interesse mútuo é despertado e se abre a oportunidade de questionamentos sobre crenças doutrinárias antes apenas aceitas e/ou seguidas ou simplesmente ignoradas ou rejeitadas. Antes o conceito que se formava das demais religiões não era através de um contato primário e na maioria das vezes era cheio de inverdades e preconceitos. Isso não só motiva, mas torna necessária uma reinterpretação das doutrinas religiosas em sua relação com as demais crenças assim como a abordagem dentro de uma sala de aula se torna mais complexa e difícil. Temos muitas vezes dentro da sala múltiplas crenças religiosas e é também evidente que na aldeia global em que o mundo hoje se tornou muita coisa tem que ser repensada e reavaliada. No presente a nuvem que obscurecia as tradições religiosas dissipou e as colocou bem

à mostra e bem próximas para o conhecimento geral.

Embasa esta hipótese o estudo e a observação do autor inglês em que se percebe que em todas as religiões se encontra um ensinamento comum conhecido como *a regra de ouro*. Na tradição cristã ela é conhecida como “*o amar ao próximo como a si mesmo*”. Na medida em que as tradições religiosas promovem essa atitude em seus adeptos podem ser consideradas como expressões de verdadeira fé. Tal efeito não implica uma exclusividade moral, de uma única crença especialmente quando se compara cada uma das grandes religiões do mundo. Todas elas parecem ser tão eficazes para promover esta atitude em seus devotos. Não se tem nenhuma boa razão para crer que qualquer uma das grandes tradições religiosas tenha demonstrado um amor compassivo mais produtivo que outra. Qualquer pretensão de superioridade moral não pode ser validada nem se justifica pela história religiosa. Em cada uma das grandes religiões tem havido ações más e boas realizadas por seus devotos.

A hipótese pluralista de Hick parte inicialmente de uma reflexão religiosa para manter sob tensão a idéia de um Deus de amor e um plano universal de salvação. No desenvolvimento da hipótese o foco passou a ser a idéia de que cada uma das religiões do mundo são as várias respostas humanas condicionadas pelas respectivas culturas á Realidade Última que ele chama de Real. O Real inefável, que não pode estar definido e concentrado em nenhuma religião, por conseguinte nenhuma religião está destinada a transmitir verdades sobre o Real. Cada religião deve atuar como contexto onde a salvação humana pode ocorrer. Apesar de cada tradição religiosa querer se distinguir das outras se vendo como superior esta é uma pretensão que não pode ser validada pela história, pois todas têm na sua existência fatos cruéis e injustos. O que faz uma religião se destacar é o caráter dos adeptos que produz, é o resultado positivo de seu trabalho religioso nas comunidades em que atua o que também não revela nenhuma diferença entre elas no sentido de produzir crentes mais honestos ou que revelem mais amor ao próximo. Todas as religiões e também algumas ideologias ateístas têm um desempenho semelhante na vida da humanidade e neste sentido nenhuma apresenta um desempenho que dê a uma ou a outra uma superioridade moral, espiritual ou prática.

Na sua hipótese pluralista John Hick sugere que o modelo cristocêntrico deva dar lugar ao teocêntrico que é para ele o de abrangência suficiente, uma vez que possibilita às demais crenças compartilhar o caminho da salvação restrito pelos exclusivistas aos crentes cristãos. Idealiza por analogia, uma verdadeira revolução copernicana mudando o centramento no Cristo para o centramento no Real, já que todas as religiões se voltam para uma realidade última.

Em todas as posições (exclusivista em que só Jesus salva; inclusivismo - mais moderada e a pluralista em que todas as religiões são caminhos para a salvação)

várias questões cruciais têm que ser consideradas quando o tema é a relação da religião cristã com as demais. As questões se colocam: O que significa realmente “salvação”? Como se consegue a salvação? O que salva? Quem salva Jesus ou Deus? Na religião cristã a salvação depende de Jesus, assim quem são os condenados e quem são os salvos? Hick coloca como mais importante do que quem salva é, o que é preciso fazer para ser salvo.

Ao perceber o Cristianismo como uma entre outras religiões e não como o único e absoluto caminho para a salvação surge uma motivação para se reinterpretar a crença cristã e a sua relação com as outras fés. Sugere Hick, não sem razão, que a crença que cada um possui é em geral um acidente do nascimento, ou seja, a sua crença é determinada geograficamente. Por exemplo, uma região que foi ou é exitosamente colonizada por cristãos ou por islâmicos ou por adeptos de outra fé serão suas gerações seguintes cristãs, ou islâmicas ou de outras fés, respectivamente. A tendência geral é essa e a criança é inserida na religião de seus pais e a segue. A conversão ou como querem os islâmicos a reversão de um adepto de uma grande tradição para outra acontece, porém são fatos comparativamente raros e não fazem a regra, mas a exceção.

Hick observou que em países onde uma grande religião já se fixou ainda que haja um trabalho árduo de missionários cristãos, mulçumanos e budistas a conversão de uma fé para outra é relativamente incomum. A conclusão é que no geral cada uma das grandes tradições religiosas inicialmente se expandiu geograficamente, “convertendo uma região do mundo a partir de seu mais primitivo estado religioso, e teria, portanto, depois continuado em uma condição relativamente resolvida dentro de limites mais ou menos estáveis” (HICK, 2009, p. 138). Tais observações têm grande importância em qualquer estudo sobre o pluralismo e o ensino religioso.

Do ponto de vista de um modo de pensar ateu a hipótese razoável é que a imaginação humana partindo de rudes e primeiras fantasias crie sofisticadas e metafísicas especulações as quais vieram a ser as grandes religiões. Pensando o universo de forma religiosa “a hipótese mais razoável é que este retrato histórico das grandes religiões representa a movimentação da divina auto-revelação para a humanidade (HICK, 1993, p.138). Para Hick esta última resposta resolve a questão entre a variedade de crenças religiosas mundiais e as crenças que elas professam. Isto significa, seguindo sua sugestão, que uma informação racional que oportuniza a auto-revelação divina acionada em direção à humanidade de diferentes modos provoca diferentes respostas. Estas respostas são devidas às diferenças culturais, étnicas, geográficas, climáticas, econômicas, históricas, sociológicas que obviamente influem de forma marcante e em diferentes graus no tipo de resposta de cada povo tomando cada uma as características próprias do lugar onde acontecem e se desenvolvem

no decorrer dos tempos. Em cada caso a resposta advém de uma espiritualidade particular ou espiritualidades herdadas que se desenvolveram geração após geração constituindo o que são hoje e que se conhece como as tradições religiosas mundiais.

Cada um desses povos reagia com um tipo diferente de solução à provocação divina. Assim como o “O Islã personificava a principal resposta dos povos árabes para a divina realidade [...]; o Cristianismo a principal resposta dos povos europeus e suas emigrações para as Américas e Austrália” (HICK, 1993, p. 139). Com este raciocínio Hick quer tornar historicamente inteligível e racionalmente aceitável o fato de ter ocorrido separadamente o fenômeno da revelação divina nos diferentes ramos da humanidade, em diferentes locais e épocas.

Quanto ao ser este pensamento teologicamente inteligível e aceitável um dos argumentos de Hick é o questionamento sobre os livros sagrados - Bíblia, Corão e Bhagavad Gitã – Serão estes livros a palavra de Deus? Deus é pessoal ou não pessoal? O que dizem estas religiões é falso ou verdadeiro? Houve ou não a encarnação do Verbo? Se o que o Islã diz é verdade a conclusão seria que o que o Budismo diz é falso e vice-versa. Eis que se instala o conflito entre as reivindicações de verdade que cada uma delas faz!

Com relação a estas respostas Hick adverte que toda referência feita pelos seres humanos a Deus são insuficientes, pois são finitas como finitos são seus elaboradores. Uma afirmação finita jamais poderá abranger uma realidade infinita.. Nenhuma afirmativa feita por qualquer uma das tradições religiosas sobre o Real será completa e plenamente verdade. Hick entende que assim como as elaborações da realidade absoluta divergem em suficiência da realidade absoluta em si, estas construções parciais também diferem de uma cultura para outra ainda que possam ser todas referentes à mesma infinita realidade única.³

Não obstante é necessário fazer duas colocações sobre esta hipótese. Segundo Hick, em primeiro lugar - não se trata de elaborações do transcendente (algumas delas ou cada uma delas) válidas ou totalmente válidas e menos ainda igualmente válidas ou que representem um genuíno encontro com Deus. Uma segunda consideração a ser seriamente pensada é que a parábola dos elefantes é meramente uma parábola e não sugere que as diferentes respostas dos homens cegos sejam por analogia as diferentes respostas corretas de cada grande religião para diferentes partes do divino. “São mais exatamente os encontros de diferentes perspectivas históricas e culturais, com o mesmo infinito divino e como levam a

3 - Hick cita a parábola de Buda sobre um elefante - que foi descrito por um grupo de cegos. Cada cego tasteia uma parte do animal e faz a descrição do que sente pelo tato para descobrir de que animal se trata; as respostas foram as mais diferentes entre si e diferentes da realidade, mas cada um considerava a sua resposta a verdade total. Na verdade eram respostas certas em relação à parte que foi tocada, mas uma verdade parcial. **HICK**, *Good and Universe Faiths*, p. 140.

diferentes posições de evidência dessa realidade” (HICK, 1993, p.140).

Cada uma das grandes tradições tem o seu tratado teológico que é, muitas vezes de uma forma ampla, diferente uma das outras, porém se forem observadas suas orações, seus hinos e suas formas de adorar a Deus afluem à imbricação e à confluência de crenças. Hick vê nesta similaridade um indício forte de que são respostas para a mesma divina realidade. Vê nesses encontros diferentes revelações dentro de culturas diversas com sua própria filosofia, sua peculiar forma de expressar o que sentiram dentro dos diferentes sistemas e organizações que através dos tempos evoluíram a sua forma religiosa de pensar e agir dando origem ao que se denomina hoje de religiões mundiais. Para Hick é a mesma realidade infinita divina que está por trás de cada uma das tradições e o que se passa com eles Cristãos, Hindus, Islâmicos, Judeus e outros representa uma história secundária da evolução.

É importante que se fale em pluralismo religioso quando se tratar de diálogo e sua influência no Ensino Religioso e na Educação. Há no contexto mundial contemporâneo a necessidade de uma hipótese pluralista. Há muitas diferentes formas de religião que testemunham diferentes divindades umas pessoais outras impessoais. Para uma chamada ao tema Hick cita na história religiosa das tradições teístas a existência de inumeráveis deusas e deuses diferentemente nomeados e com características diferentes. Uma listagem que talvez atinja uma lista de telefone de uma cidade. Todos existem? Hick responde “não é possível dizer que todos os deuses nomeados [...] existem – pelo menos não em qualquer sentido simples e direto (HICK, 2004, p.233).

A experiência religiosa é um fenômeno complexo, mas não é descartável. As pessoas confiam em suas próprias experiências religiosas. Em todos os casos não é possível tirar uma conclusão aparentemente simples, ou seja, que todas as religiões são falsas exceto uma em particular que devido a certas características está enquadrada dentro da verdade única por quem nela crê. Assim não é possível acreditar naqueles que afirmam que todas as religiões são “*in totum*” ilusórias exceto a que eles professam. É mais factível apresentar as tradições religiosas pós-axiais como formas diferentes, porém válidas para experimentar, conceber e viver em relação à última divina Realidade que está muito além de tudo o que se expressa e pensa a respeito dela.

Dentro desta perspectiva um diálogo propiciador de mútuos benefícios tem lugar. Um diálogo que vai realmente influenciar de forma positiva o Ensino Religioso. Somente dentro de tais parâmetros um encontro-aula terá frutos desejáveis. Que outra forma mais forte, que outro motor mais impulsionante na promoção de mudanças que a Religião?

Uma crença religiosa, seja por escolha ou etnia, não será pacificamente

enfraquecida ou abandonada, qualquer ingerência neste “porto seguro” será vista como ameaça e tem de ser evitada. Para que o objetivo seja alcançado num contexto pluralista é preciso repelir a idéia “de superioridade” entre os próprios cristãos e entre adeptos de outras crenças. O que pretende Hick com sua hipótese é apresentar as demais tradições religiosas como caminhos válidos para a salvação. Todas elas propiciadoras da transformação salvífica, todas com a possibilidade de transformar o ser humano em uma pessoa melhor. Caminhos que podem tirar o ser humano de sua ególatra posição e levá-lo para uma centralidade no Real. Dessa forma sugere que os adeptos do Cristianismo livrem-se de sua “pretensão” de terem o único meio através do qual o ser humano é salvo - a mediação exclusiva concretizada na pessoa de Cristo.

Que se acrescente esta reflexão aos crentes não-cristãos e aos cristãos em suas várias subdivisões, pois se enfrentam para conquistar cada vez mais adeptos e nem sempre com ideais baseados no amor. A presunção de superioridade de qualquer crença tem que ser substituída por um reconhecimento da impermanência do ser humano e da sua limitação presente em todos os atos da humanidade.

A hipótese de John Hick faz um quadro possível do pensamento sobre vida religiosa da humanidade e de alguma forma se resume nas palavras do místico mulçumano Jalaludin Rumi, “As lâmpadas são diferentes, mas a Luz que vem do além é a mesma”(HICK, 2004, p.xl). Tais esforços também teriam como efeitos positivos fazer com que os adeptos de uma fé respeitassem os demais como seguidores de crenças válidas e não como ingênuos fiéis a uma religião falsa ou inautêntica. Também talvez consiga remover das pessoas a tentação de considerarem as diferentes tradições como sendo ‘todas a mesma coisa’ ou ‘todas semelhantes’ assim como impedir que as pessoas sejam seduzidas e fascinadas por todas as diferenças mostradas pela fenomenologia da religião. A hipótese também pode promover condições para o diálogo inter-religioso e um embasamento claro que dê a cada tradição a expectativa de aprender com a outra. Tendo cada crença uma diferente percepção humana do Real e sendo cada uma reconhecida como um caminho válido de salvação, a conseqüência deste encontro será nada mais será do que uma ampliação dos conhecimentos e que cada um dos envolvidos possa ampliar sua própria visão percebendo através das “lentes” do outro.

O problema, contudo surge quando uma tradição religiosa vê esta sua verdade parcial, limitada pela própria condição humana, como sendo a verdade universal e assim se considera a única portadora da fé que “salva”. A dicotomia “verdade parcial” diferente da “verdade universal” vem trazer a perplexidade diante da realidade de cada um e a realidade *em si*, analogamente, o Deus particular de cada um e o Deus universal, Deus *em si* inefável, inacessível – a Verdade universal. Esta

compreensão destes dois níveis de realidade e dois níveis de verdade abre espaço colocando em pauta o pluralismo religioso, hoje presente no mundo todo.⁴

1.4 - O Diálogo entre as diversas Fés

O diálogo inter-religioso é uma esperança para alcançar a paz ancorada não somente na tolerância mútua, mas, sobretudo no crédito de um enriquecer mútuo e numa convivência profícua em todos os sentidos. Nada mais forte que a motivação religiosa para qualquer empreendimento que possibilite o bem estar da humanidade. Os empreendedores do diálogo têm fortes razões para acreditar nesta força religiosa impulsionadora como uma aliada não só da paz entre os povos, mas que vai mais além auxiliando em vários aspectos no sentido da pluralidade em geral. Hick percebe isto e se coloca ao lado dos dialogadores.

Crê Hick que quando cristãos, islâmicos, hindus e marxistas vierem juntos ao diálogo talvez abram suas mentes ao conhecerem as convicções e o porquê delas. Cada um estará testemunhando a sua própria fé e diante disto talvez mais uma vez se disponham a um encontro sem pretensões proselitistas e assim cresçam.

O fundamentalismo alicerçado na presunção de posse da verdade surge como empecilho ao encontro, a exemplo, o MRTJ “que se recusa a manter contato religioso com qualquer outra fé ainda que para eventos meramente passageiros” (BARRA, 2008, p. 113). Para Hick, o fundamentalismo é uma forma de frear o avanço do verdadeiro diálogo entre as tradições religiosas. Uma atitude adotada como uma forma de defesa das convicções tradicionais da própria crença, uma defesa também contra o desenvolvimento e conseqüentes mudanças. Nas últimas décadas o avanço da ciência e da tecnologia superou as mais otimistas expectativas, contudo apesar de todas as descobertas científicas e toda tecnologia o pensamento em matéria de religião está atrasado e até mesmo primitivo. Tudo está em constante mudança. O tradicionalismo teme e recusa as mudanças.

Não é de se estranhar que mesmo pessoas com estudos superiores tenham idéias fortemente preconceituosas em relação a religiões não-cristãs e outros com idéias contrárias à Ciência se apegam a mitos e superstições e se dizem religiosos e tementes a Deus. Muitas vezes o “Deus moderno”, em algumas crenças, tem “sentimentos e atitudes” humanas!

Ao construir sua hipótese Hick se refere à linguagem metafórica em diversas passagens nas quais Jesus de Nazaré é o principal ator. Ele reporta aos Evangelhos, aos relatos em que Jesus fala aos seus seguidores e ao que ele, realmente, disse e ao que, supostamente, disse.

Hick, ao fazer a crítica a alguns aspectos dogmáticos do Cristianismo

4 Para aprofundamento consultar João- Carlos Duarte Júnior, *O que é realidade*.

tais como a encarnação de Deus em Jesus e o nascimento virginal, lembra que toda experiência envolve o pensamento “ e a vida espiritual dos seres humanos manifesta-se pela linguagem que é o pensamento expresso em palavras faladas e ouvidas”(TILLICH, 1966, p. 18). Dessa forma a emoção, o tempo e o espaço influem na linguagem e, conseqüentemente, na interpretação dos fatos e dos textos. Assim como é verdade que a realidade em que se vive ou não, antecede o pensamento influenciando-o assim como também é verdade que o pensamento molda a realidade e, isto não pode ser esquecido.

2- O Pluralismo e o Ensino religioso ou Educação Religiosa?

John Hick encarou o problema do pluralismo religioso de uma forma não só teórica e intelectual, as suas afirmações sobre a universalidade da salvação foram resultado do estudo das várias tradições religiosas com as quais mantinha contato direto para ajuda e orientação. Analisou as comunidades não-cristãs existentes em sua cidade Birmingham, religiosamente plural, e as várias dificuldades enfrentadas no cotidiano por elas. Teve um contato pessoal com seus adeptos e como suas religiões os orientavam para que atingissem uma vida mais inserta socialmente assim como a salvação. Viu a mesma procura para uma transformação de sua atual vida em uma vida melhor e mais perfeita nos moldes de seus profetas. Hick caracterizou então a salvação como sendo um processo de transformação traduzido pela expressão libertação/salvação.

Percebe-se aí a grande responsabilidade daquele que milita no campo da educação principalmente no tocante à educação religiosa que se crê ser uma denominação melhor que “Ensino Religioso”. Acredita Hick que quando cristãos, islâmicos, hindus e marxistas vierem juntos ao diálogo talvez abram suas mentes ao conhecerem as convicções e o porquê delas. Cada um estará testemunhando a sua própria fé (uma vez que se a escolheu e nela se mantém é porque ela lhe traz satisfação e lhe basta) e diante disto talvez mais uma vez se disponham a um encontro sem pretensões proselitistas. Porém se cada um dentro do seu círculo considera a sua crença universal e única, ficar firme dentro do círculo de sua fé e for movido pela esperança de trazer o outro para o seu ‘lado’ o diálogo não terá o êxito esperado, pois cada um apenas exporá suas crenças e fará comparações entre elas. O resultado deste encontro será ou uma possível ‘conversão’ ou o endurecimento das diferenças o que acontece mais freqüentemente. O que se deve esperar do diálogo e por ilação não é a ‘ conversão ’do outro, porém que ele possa possibilitar e esperar poucas mudanças de ambos os lado.

Seguindo de perto estas dificuldades dos “diferentes” dentro da comunidade

religiosa de Birmingham Hick iniciou um movimento que visava à inserção social dos judeus, muçulmanos, hindus e demais crentes de outras tradições da cidade. Esta ação iniciava nas igrejas entendendo-se às escolas e à Universidade, ação que perdura até hoje na cidade. A metodologia usada tinha como processo o reconhecimento da legitimidade de todos diante da sociedade. Nenhum teria dificuldades derivadas de sua condição de “estrangeiro” se as condições fossem semelhantes. A mesma reflexão que norteia a sua hipótese pluralista religiosa. Assim como todas as religiões são legítimas para a salvação todo o “cidadão” diferente ou não, se receber igual tratamento é sujeito contribuinte do enriquecimento, paz e progresso do contexto onde se insere.

Ora, é pública e notória a força da religião que impulsiona os indivíduos em direções determinadas e que pode muito bem ultrapassar os limites da área religiosa para o campo social e educacional em todos os aspectos, além do aspecto escolar propriamente dito. Quando se percebe a ineficácia ou quase ineficácia de providências públicas pessoais e sociais, porque não tentar a via pluralista religiosa? Onde o “específico” falha temos que tentar o “geral”. E isto tornando porosas as fronteiras do Ensino Religioso ou Educação Religiosa, como é a minha sugestão de denominação para a “disciplina”.

Referências

HICK, John H. *Christianity at the Centre*. New York: Herder & Herder, 1968.

_____. *Truth and Dialogue: the relationship between world religions*. London : Sheldon Press. 1970.

_____. *The Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth-Claims*. Philadelphia: The Westminster Press. 1974.

_____. Ed. *The Myth of God Incarnate*. Great Britain, London: Billing & Sons. 1977.

_____. *God has many names: Britain's new religious pluralism*. London: Macmillan, 1980.

_____. Brian HEBBLETHWAITE. Eds. *Christianity and Other Religions: Selected Readings*. Glasgow: William Collins Sons, 1980.

_____. *A question of Final Belief: John Hick's pluralistic Theory of salvation*. New York. Saint's Martin Press. 1989.

_____. *God and the Universe of Faiths*. London: The Macmillan Press, 1993.

_____. *Disputed Questions: in Theology and the Philosophy of Religion*. London Macmillan 1993.

_____. *Problems of Religious Pluralism*. London: Palgrave Macmillan. 1994.

_____. *A Christian Theology of Religions: the rainbow of faiths*. Louisville: John Knox Press, 1995.

_____. *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Dialogues in the Philosophy of Religion*. Great Britain, Wiltshire: Antony Rowe Ltd 2001.

_____. *An Interpretation of Religion: Human responses to the Transcendent*. New Haven and London: Yale University Press. 2004.

TILLICH, Paul. *Teologia de La Cultura y otros ensayos*. Amorrortu Editores: Buenos Aires. 1966.

Currículo, formação e ensino religioso no Brasil

Rodrigo Oliveira dos Santos¹

Resumo: *O presente estudo, decorrente da dissertação de mestrado em educação em fase de conclusão, reúne e relaciona alguns aspectos legais dos diversos currículos de formação de professores de Ensino Religioso no país, num diálogo hermenêutico-fenomenológico com as Ciências da Religião, área de conhecimento tomada para a formação desses professores na diversidade cultural religiosa do país. Os currículos existentes no Brasil, apesar de adotarem diversas nomenclaturas, em virtude de questões internas e da diversidade teórico-metodológica das Ciências da Religião, permitem tornar possível o estudo da religião na escola laica, atendendo os requisitos educacionais para a formação integral do cidadão, com a devida formação específica de professores de Ensino Religioso.*

Palavras-chave: *Currículo. Formação de Professores. Ciências da Religião. Ensino Religioso.*

1. Apresentação

A necessidade de se implantar a formação inicial de professores para o Ensino Religioso (ER), nos cursos de licenciatura, de graduação plena em nível superior é algo que vai somente se concretizar apenas no final da década de 90 do século passado.

A tentativa de afastar a influência judaico-cristã católica da organização desses currículos, no sentido de trazer a diversidade cultural religiosa do país para o diálogo intercultural na sala de aula é um percurso que vem sendo trilhado no Brasil recentemente, haja vista que a legislação educacional permitia ao contrário, com a autoridade da tradição, consolidando assim muitas formas de preconceitos suplantados em virtude dos interesses de ordem político-econômicos e socioculturais religiosos.

É claro que muitos aspectos da tradição vão se manifestar nessa organização, pelo fato do currículo ocupar um lugar central nesse intento, sendo marcado por questões de saber, poder e identidade (SILVA, 2003). Logo, proporcionar a formação inicial de professores de forma adequada, considerando as reais necessidades para a

¹ Mestrando em Educação na linha de pesquisa Educação: Currículo, Epistemologia e História (PPGED/ICED/UFPA). Membro do grupo de pesquisa em Filosofia, Ética e Educação (GPFEE/UFPA) e Hermenêutica, Antropologia e Educação (GPHAE/UFPA). E-mail: naumamos@yahoo.com.br

qual se destina, implica necessariamente desembocar nessas questões, cristalizadas no tempo e no espaço, estando propícias a reprodução, repetição e manutenção de ideologias, preconceitos e outras formas de discriminação transmitidas pela tradição.

Nesse sentido, o presente artigo busca dialogar com os currículos vigentes para a formação inicial de ER no Brasil, destacando os aspectos legais dessa organização, assim como os elementos de compreensão acerca daquilo que o mesmo se propõe: formar professores de ER.

2. Um olhar sobre o currículo

A palavra currículo pode ser compreendida de diversas formas e está imersa num mosaico de interpretações, ou melhor, de teorias, com enfoques, concepções e perspectivas assumidas em determinado tempo e espaço, configurando-se como documento(s) de identidade(s) (SILVA, 2003), já que são possíveis diversas elaborações, decorrentes de diversos documentos, logo, diversas identidades.

Como documento(s) de identidade(s) o currículo está centralmente envolvido naquilo que somos, naquilo que nos tornamos e naquilo que nos tornaremos. O currículo produz, o currículo nos produz (SILVA, 2003).

Em uma leitura etimológica da palavra, a mesma não deixaria de apontar para uma direção, um caminho, um percurso inicial, estipulados nas determinações acima, propondo após isso a chegada, um resultado ou como vimos um produto final, construído, moldado e preparado durante o percurso.

Sobre isso,

O currículo é a concretização, a viabilização das intenções e das orientações expressas no projeto pedagógico. Há muitas definições de currículo: conjunto de disciplinas, resultados de aprendizagem pretendidos, experiências que devem ser proporcionadas aos estudantes, princípios orientadores da prática, seleção e organização da cultura. No geral, compreende-se o currículo como um modo de seleção da cultura produzida pela sociedade, para a formação dos alunos; é tudo o que se espera seja aprendido e ensinado na escola (LIBÂNIO, OLIVEIRA, TOSCH 2011, p. 362).

Nessa definição, o currículo tem a ver com aquilo que desejamos produzir durante o processo educacional, seja na educação básica ou superior, o currículo vai adquirindo formatações variadas de acordo com as concepções e forças que acabam circunstanciando a sua elaboração.

É desse percurso inicial que tomamos como fenômeno da compreensão, o currículo de formação inicial de professores de ER, em especial, o currículo formal,

para localizar aspectos que o caracterizam no bojo da organização legal.

Segundo os referidos autores (2011, p. 363),

O currículo formal ou oficial é aquele estabelecido pelos sistemas de ensino, expresso em diretrizes curriculares, nos objetivos e nos conteúdos das áreas ou disciplinas de estudos. Podemos citar como exemplo os Parâmetros Curriculares Nacionais e as propostas curriculares dos estados e municípios.

Nesse sentido, o currículo tem muito a nos dizer, a nos revelar, mas nossa pergunta fundamental é a seguinte: como está sendo organizado o currículo do curso de formação inicial de professores de Ensino Religioso (ER) no Brasil? O currículo observa os parâmetros exigidos nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores da Educação Básica (DCNFPEB), de acordo com a Resolução CNE/CP 1/2002 e a Resolução CNE/CP 2/2002, que institui a duração e a carga horária dos cursos de licenciatura, de graduação plena?

Em linhas gerais, as DCNFPEB “[...] constituem-se de um conjunto de princípios, fundamentos e procedimentos a serem observados na organização institucional e curricular de cada estabelecimento de ensino e aplicam-se a todas as etapas e modalidades da educação básica” (Art. 1º).

Nas DCNFPEB estão expressas de forma nuclear a importância integradora da formação inicial com a sua prática disciplinar durante a formação inicial.

Carneiro (2012, p. 474), com base na Resolução CNE/CP nº 1/2002, apresenta-nos a distribuição da carga horária, conforme abaixo discriminado:

• Carga horária total mínima:	2.800 h;
• Tempo mínimo de duração:	3 anos;
• Dias letivos:	200 dias;
• Horas reservadas para conteúdos curriculares de natureza acadêmico-científico-cultural:	1.800 h;
• Horas reservadas à prática como componente curricular:	400 h;
• Estágio curricular supervisionado:	400 h;
• Horas para utilizar em outras formas de atividades acadêmico-científico-culturais:	200 h

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), a Lei nº 9.394/1996, no art. 62 destaca que:

A formação de docentes para atuar na educação básica far-se-á em nível superior, em curso de licenciatura plena, de graduação plena, em universidades e institutos superiores de educação, admitida como formação mínima para o exercício do magistério na educação infantil e nos cinco primeiros anos do ensino fundamental, a oferecida em nível médio na modalidade normal.

Nesse sentido, o ER como componente curricular que integra a base nacional comum na educação básica (RESOLUÇÃO CNE/CEB 4/2010) requer um profissional devidamente habilitado em nível superior, em curso de licenciatura plena, de graduação plena, com competência profissional e pedagógica para isso.

3. A formação inicial de professores de Ensino Religioso no Brasil

A formação inicial de professores de ER adquire novos rumos com a alteração do art. 33 da LDB/1996, pela Lei nº 9.475/1997, quando é delegada essa responsabilidade aos sistemas de ensino.

Os primeiros cursos de formação desses professores datam de 1996 e atendem a lacuna para essa formação nos moldes das demais áreas de conhecimento que integram o currículo da educação básica, sob a responsabilidade do Estado e encaminhados pelos sistemas e instituições de ensino básico e superior.

Anterior a esse período, até a década de 90 do século passado, esse cenário era presidido, em grande parte, pelas instituições religiosas cristãs católicas, que encaminhavam os procedimentos para a admissão desses professores, assim como dos conteúdos a serem ministrados na escola *pública e laica*.

Essa realidade estendeu-se e se estende até os dias atuais quando interpretada em linhas gerais da história da formação sociocultural e político-econômica do país, que tem na educação seu instrumento legitimador e de manutenção de ideologias, privilegiando alguns grupos, em detrimento de outros, no caso, os ideais europeus, fundadas na ótica judaico-cristã.

Dessa forma, nessa interpretação encontramos a tradição, responsável não somente pela continuidade dos valores, ideologias, costumes e visão de mundo herdado, mas como elo fundamental no fenômeno da compreensão, que a partir do círculo hermenêutico nos termos formulados por Gadamer, propõe uma nova maneira de conhecer, de compreender a verdade de um tema, assunto, texto, sem aprisioná-lo no método científico.

Nesses termos, “[...] “o círculo hermenêutico”, uma expressão que significa que as partes só podem ser compreendidas a partir de uma compreensão do todo, mas que o todo só pode ser compreendido a partir de uma compreensão das partes” (SCHMIDT, 2012, p. 16).

Esse processo ocorre de forma dialógica entre pergunta e resposta, sendo possíveis várias respostas, dependendo de cada pergunta. Para isso “A compreensão é como uma conversa onde o intérprete precisa ouvir e respeitar as opiniões de outra pessoa” (idem, p. 22).

Nesse aspecto, tomamos o currículo como texto e linguagem, como estatuto ontológico para compreensão dessa formação no contexto brasileiro.

Nesse sentido, retomando a tradição dos cursos de formação inicial de professores em nível superior, podemos destacar as experiências do Pará e Santa Catarina, com o Curso Superior de Educação Religiosa e Pedagogia, com ênfase em

Educação Religiosa (CARON, 2007; JUNQUEIRA; FRACARO, 2011).

Esses cursos eram amparados na legislação educacional da época (LDB nº 5.692/1971), que prezava pelo modelo interconfessional ou teológico, privilegiando a metodologia centrada na educação da religiosidade dos alunos, apropriando-se da antropologia religiosa, permitindo, por outro lado, a manutenção da catequese, já que a abertura para o diálogo inter-religioso e o respeito às diferenças socioculturais pouco acontecia.

Ainda, sobre o curso do Pará, ofertado nas décadas de 80 e meados de 90, sob a tutela da Arquidiocese de Belém, em parceria com a UFPA, reconhecido pela Resolução nº 1.351/1986, retificada pela Resolução nº 1.954/1991 e complementada pela Resolução nº 2.127/1993, do Conselho Superior de Ensino e Pesquisa (CONSEPE), da UFPA, com base na Resolução nº 496/1978 – CONSEPE/UFPA, sendo assim, reconhecido como Curso Livre de Educação Religiosa.

Não obstante ao concurso público para o magistério efetivo no Ensino Religioso, conforme Edital nº 01/2012, da Secretaria de Estado de Administração (SEAD) e da Secretaria de Estado de Educação (SEDUC/PA), de 22/08/2012, concurso C-157 para 156 vagas, tendo como requisito a “Graduação em Licenciatura Plena em Ciências da Religião ou Ensino Religioso, fornecido por instituição de ensino superior reconhecida pelo Ministério da Educação”. Dessa forma, buscou-se entre os formados pelo Curso Livre de Educação Religiosa o reconhecimento como nível superior equivalente ao exigido no concurso junto aos setores competentes, já que muitos foram aprovados e não puderam assumir, pois os certificados eram emitidos pela Arquidiocese de Belém.

Nesse contexto, a validade do Curso Livre de Educação Religiosa deu-se pela Resolução nº 4.376/2013 – CONSEPE/UFPA, que ratifica o seu reconhecimento pela UFPA, conforme explicitamos no artigo abaixo:

Art. 1º Fica ratificado o Reconhecimento pela Universidade Federal do Pará (UFPA) dos Cursos de Educação Religiosa ministrados pela Arquidiocese de Belém, nos termos das Resoluções n. 1.351, de 02 de janeiro de 1986, n. 1.954, de 1 de novembro de 1991 e n. 2.127, de 18 de outubro de 1993, todas deste Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão (CONSEPE), para a formação de professores de Educação Religiosa, em conformidade com a Lei n. 5.692, de 11 de agosto de 1971, que fixou as diretrizes e bases para o ensino de 1º e 2º graus e teve vigência até o mês de dezembro de 1996.

Nisso posto, mediante e a validade do curso pelo setor competente (CONSEP/UFPA), temos uma conquista histórica na formação inicial de professores numa Instituição de Ensino Superior (IES) federal, do primeiro curso, iniciado ainda na década de 80, tornando o Pará o pioneiro no país nessa formação.

O Curso, em sua estrutura curricular, resguardava os pressupostos do modelo interconfessional, que no entendimento de Junqueira (2008, p. 86) estruturou-se como:

O segundo modelo articulado no Brasil a partir da década de 1970 do século XX foi o **interconfessional**, realizado a partir da articulação de diferentes confissões cristãs e, posteriormente, de forma lenta, assumindo as diversas tradições religiosas. Esse modelo considera tudo aquilo que é comum a várias dessas confissões religiosas, também em termos de linguagem, o que não significa reduzir tudo a um denominador comum. O referencial teórico são as ciências humanas; o eixo, a teologia. O texto utilizado em geral é a Bíblia, a partir de uma interpretação que favoreça o diálogo entre as diversas propostas religiosas. O ensino Religioso interconfessional pressupõe a identidade confessional dos alunos, conhecida e assumida por eles, assumindo, assim, uma perspectiva de manutenção homogênea.

Além disso, organizava-se com o mínimo de 2.400 horas, incluída a formação pedagógica, integralizado em três anos.

Nessa trajetória, após várias tentativas de implantação da licenciatura no estado de Santa Catarina, esta chega por meio do Projeto Magister, que visava atender o déficit de profissionais de educação em diversas áreas de conhecimento, sendo desenvolvido em parceria com a Secretaria de Estado de Educação (SEE/SC), Secretarias de Educação Municipais, Prefeituras Municipais e Instituições de Ensino Superior (IES), envolvendo a população local e vários profissionais de educação (CARON, 2007; 2011).

Segundo Caron (2011), o Projeto Magister envolveu várias IES em 1996 na oferta do curso de formação inicial de professores de ER, como a Fundação Universidade Regional de Blumenau (FURB) – Licenciatura Plena em Ensino Religioso; Universidade da Região de Joinville (Univille) – Licenciatura Plena em Ciências da Religião e a Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul) – Ciências da Religião – Licenciatura em Ensino Religioso.

Nessa trajetória da formação inicial, durante o período de 1998-2004 foi ofertado no estado do Amazonas o curso de Licenciatura Plena para professores de ER, pelo Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH), do Conselho Nacional de Bispos do Brasil (CNBB) (CARON, 2007, 2011).

Entretanto, foi na Universidade do estado Pará que o curso de Licenciatura Plena em Ciências da Religião, em 1999, passa a ocupar o espaço de uma IES pública ao lado das demais licenciaturas, recuperando a tradição do estado na formação inicial de professores, com a experiência do curso Livre de Educação Religiosa, reconhecido tardiamente pelo CONSEPE/UFPA.

Além dessas IES em Santa Catarina, em 2008 o curso passa a ser ofertado na Universidade Comunitária da Região de Chapecó (Unochapecó): Ciências da Religião – Licenciatura em Ensino Religioso e no Centro Universitário São José (USJ): Ciência

da Religião – Licenciatura Plena em Ensino Religioso, destaca a autora.

Ainda em 2009, os cursos de formação inicial passam a ser ofertado pelo Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica, administrado pelo Ministério da Educação (MEC), na Plataforma Paulo Freire (PARFOR), em várias IES, como UEPA, UNC, entre outras.

Atualmente, temos vários cursos de formação inicial de professores de ER cadastrados no sistema e-MEC, conforme tabela abaixo:

Tabela 01: Cursos de graduação em Ciência da Religião ou Ciências da Religião ou Ciências das Religiões que constam no site do MEC em 2014²

Ord.	Curso	Instituição	Grau	Modalidade	Situação	Total
01	Ciências da Religião	UFS	Licenciatura	Presencial	Ativo	10
02		UEPA				
03		USJ				
04		UERN				
05		UEL				
06		FURB				
07		UNOESC				
08		UNIMONTES				
09		UNISUL				
10		FECIPAR				
11		UNOCHAPECÓ			Em extinção	01
12		UNEC			Extinto	01
13		UEMA	Licenciatura	Distância	Ativo	01
14		IESPES	Bacharelado	Presencial	Ativo	03
15		IESMA		Em extinção		
16		ESB/RJ		Distância		
17		CEUCLAR				01
18	Ciência da Religião	UFJF	Bacharelado			01
19				Presencial	Ativo	02
20		UNC	Licenciatura			
21		UNIASSELVI		Distância	Ativo	01
22	Ciências das Religiões	UFPB	Licenciatura	Presencial	Ativo	02
23			Bacharelado			

Fonte: MEC: disponível em: <http://emec.mec.gov.br/>, acesso em 14/06/2014.

Como observamos acima, somente a licenciatura plena habilita professores para a educação básica e nos anos finais do ensino fundamental e médio ela deve ser na área de conhecimento específica.

Segundo a base de dados do e-MEC existem 16 cursos de licenciatura no país em plena atividade, sendo que o curso da UNOCHAPECÓ encontra-se em processo de extinção.

Desses 16 cursos, temos 2 na Região Norte (UEPA: Belém e FECIPAR: Paraíso do Tocantins); 4 na Região Nordeste (UFS: São Cristóvão; UERN: Natal; UEMA: Açailândia, Bacabal, Balsas, Caxias, Nina Rodrigues, Santa Inês e UFPB: João Pessoa); 2 na Região Sudeste (UNIMONTES: Montes Claros; UFJF: Juiz de Fora) e 8 na Região Sul (USJ: São José; UEL: Londrina; FURB – Blumenau, Rio do Sul e Brusque, UNOESC – Maravilha, São Miguel do Oeste; UNISUL – Içara; UNOCHAPECÓ: Chapecó; UnC: Canoinhas e Curitiba; UNIASSELVI: Alagoinhas, Itabuna, Jacobina, Paulo Afonso, Salvador, Teixeira de Freitas – BA/ Serra – ES/ Itumbiara, Porangatu, Posse – GO/

² Dados disponíveis no e-MEC que informa as Instituições de Ensino Superior e Cursos Cadastrados no país. O e-MEC foi criado para fazer a tramitação eletrônica dos processos de regulamentação. Pela internet, as instituições de educação superior fazem o credenciamento e o recredenciamento, buscam autorização, reconhecimento e renovação de reconhecimento de cursos. Em funcionamento desde janeiro de 2007, o sistema permite a abertura e o acompanhamento dos processos pelas instituições de forma simplificada e transparente.

São Luís – MA/ Campo Grande, Maracaju – MS/ Colíder – MT; Belém, Cametá e Marabá – PA; Curitiba, Maringá – PR).

Dessas Intuições de Ensino Superior (IES), apenas a UNIASSELVI oferta o curso em outros estados brasileiros (BA, ES, MA, PA, PR), alcançando o Centro-Oeste do Brasil (GO, MT, MS).

Dessa forma, apresentamos na tabela abaixo alguns requisitos da organização curricular desses cursos, destacando a distribuição da carga horária dos cursos de formação inicial de professores de ER no Brasil em horas de aulas para os conteúdos curriculares de natureza científico-cultural, horas de prática como componente curricular, horas de estágio supervisionado e horas de aulas para os conteúdos curriculares de natureza científico-cultural:

Tabela 02: Aspectos gerais da organização curricular dos cursos de licenciatura plena em Ciência(s) da(s) Religião ou Religiões

	<i>Curso</i>	<i>Instituição</i>	<i>CH</i>	<i>CH Prática/ Estágio/ Atividades</i>	<i>CH Total</i>	<i>Legislação</i>
01	<i>Ciências da Religião</i>	<i>UFS</i>	<i>2.100</i>	- 405 300		Criação do curso: Resolução nº 35/2011 – CONSU.
02		<i>UEPA</i>	<i>2.200</i>	400 4000 200		Autorização: Resolução nº 403/2001 – CEE/PA; Reconhecimento Resolução nº 435/03 – CEE/PA; Prorrogação de reconhecimento: Resolução nº 116/2010 – CEE/PA. Renovação de reconhecimento: Resolução nº 473/2011 – CEE/PA.
03		<i>USJ/SC</i>	<i>628</i>	- 432 100		Autorização: Resolução nº 050/10; Projeto: Resolução nº 10/08 e nº 038/09 – CONSUNI.
04		<i>UERN</i>	<i>2.190</i>	420 525 200		
05		<i>UEL</i>	<i>1.095</i>	- 140 -		
06		<i>FURB</i>	<i>2.160</i>	504 486 252 72		

01	Ciências da Religião	UFS ¹	2.100	- 405 300	2.805	Criação do curso: Resolução nº 35/2011 – CONSU.
02		UEPA ²	2.200	400 4000 200	3.200	Autorização: Resolução nº 403/2001 – CEE/PA; Reconhecimento Resolução nº 435/03 – CEE/PA; Prorrogação de reconhecimento: Resolução nº 116/2010 – CEE/PA. Renovação de reconhecimento: Resolução nº 473/2011 – CEE/PA.
03		USJ/SC ³	2.628	- 432 100 ⁴	3.168	Autorização: Resolução nº 050/10; Projeto: Resolução nº 10/08 e nº 038/09 – CONSUNI.
04		UERN ⁵	2.190	420 525 200	3.335	Criação do Curso: Resolução 034/2001 – CONSEPE; Vínculo do Curso com Campus de Natal: Resolução 045/2004 – CONSEPE; Parecer de Reconhecimento de Curso: Parecer 076/2006 – CEE; Reconhecimento do curso: Decreto Nº 19.818/2007; Homologação do PPC: Resolução 048/2008- CONSEPE Ato de homologação de renovação de reconhecimento de curso: Parecer 038/2012 – CEE; Renovação de Reconhecimento: Decreto 22.946/2012.
05		UEL ⁶	1.095	- 140 -	1.235	Resolução CEPE nº 097/2011 – UEL/PR.
06		FURB ⁷	2.160	504 486 252 72 ⁸	3.474	Autorização: Parecer CEPE/FURB nº 306/1996. Reconhecimento Decreto Estadual SC nº 1607/2000. Renovação de reconhecimento: Decreto Estadual SC nº 1562/2013.
07		UNOESC ⁹	1.815	345 405 135	2.805	Portaria nº 220/2009. Reconhecimento: Portaria nº 1.586/2003.
08			2.160	486 480 240	3.336	Autorização: Resolução nº 076/2006 – CEPEX. (2007)
09		UNISUL ¹¹	2.505	300 - -	2.805	-
10			2.180	- 420 200	2.800	Resolução nº 20 – Conselho Universitário, de 14/04/2008.
11		FECIPAR	-	-	-	-
12		UEMA ¹³	1.755	400 405 230 230	3.015	Resolução nº 138/2011 – CEE/MA.

13	Ciência da Religião	UFJF ¹⁴	1.260	180 400	1.840	Resolução nº 67/2011 – MEC/UFJF/CSG.
14		UnC ¹⁵ /SC – Universidade do Contestado	1.815	405 405 210	2.835	Resolução 22/2012 – CONSUN/UnC.
15		UNIASSELVI ¹⁶ – Centro Universitário Leonardo da Vinci	2.800	400 400 200	2.800	Portaria MEC 13, de 16/10/2013. (07 semestres – distância) Criado Resolução nº 023B/2010.
16	Ciências das Religiões	UFPB ¹⁷	2.370	- 405 105	2.880	Portaria DIREG/MEC 407, de 30/08/2013.

Fonte: e-MEC e web sites dos cursos (ver nota de rodapé).

Há de se considerar que nem todas as instituições obedecem aos quesitos propostos na Resolução CNE/CP 2/2002, quanto à carga horária dos cursos de licenciatura, de graduação plena para a formação inicial de professores de ER no país; com relação à duração desta, o mínimo exigido é 200 dias letivos/ano em 3 anos letivos. Sobre esse quesito, os currículos estão devidamente organizados.

Além dessa interpretação legal, existem questões e problemas de caráter interno, que desemboca na adoção da nomenclatura utilizada pelos cursos de licenciatura, sendo possível nos país 3 delas: Ciência da Religião, Ciências da Religião e Ciências das Religiões.

Outra questão que nos preocupa é que no Brasil não existe até hoje publicada Diretrizes Curriculares Nacionais para esses cursos pelo MEC/CNE/CP, implicando numa diversidade de organizações curriculares que, como vimos acima, muitas delas não consegue se organizar em termos comuns, como previsto nas DCNFPPEB e na Resolução CNE/CP 2/2002.

Caron (2011) nos traz observações interessantes ao comparar os currículos dos cursos do Projeto Magister (FURB, Univille e Unisul) e dos cursos, ainda em Santa Catarina, de outras entidades mantenedoras (USJ: municipal, Unochapecó: comunitária e UNC: Parfor).

Para a autora, os cursos possuem a mesma finalidade: formar professores de ER, na diversidade cultural do país, mesmo que possuam uma diversidade de organizações, destaca os cumprimentos dos dispositivos legais para a formação inicial desses professores.

Além disso, a autora percebe uma carga horária maior destinada ao estudo do currículo de Teologia, voltados aos textos sagrados; a necessidade de se estudar o próprio componente curricular ER, destacando sua história no contexto local e brasileiro, nos currículos do Projeto Magister, sendo considerado mais um dos aspectos dessa diversidade, tão comum nos currículos de outras entidades mantenedoras.

Nesses termos, do ponto de vista da abordagem hermenêutica como fenômeno da compreensão que adota o círculo hermenêutico para verificar os preconceitos herdados da tradição num diálogo permanente entre o texto e o intérprete, visando à ampliação do horizonte da compreensão na busca dos preconceitos legítimos, ou seja, daqueles que fundamentam a compreensão como linguagem construída na autoridade da tradição, já que “A hermenêutica é universal porque o ser que pode ser compreendido é linguagem” (SCHMIDT, 2012, p. 188), como aquelas consideradas na organização curricular.

De fato aqui não teríamos como encerrar esse diálogo, mas é persistente a compreensão de que os currículos ainda estão perpassados pela influência da tradição judaico-cristã católica marcante durante a história e a formação sociocultural do povo brasileiro, desembocando nas diversas produções do mesmo, como a educação, traduzida nos sistemas e instituições de ensino básico e superior.

Ao mesmo tempo em que se avança com a abertura desses cursos por todas as regiões do país, ainda percebemos a dificuldade em se oficializar em nível nacional as diretrizes para essa formação pelo MEC.

A balela discursiva em torno do Estado laico tem servido para fortalecer os preconceitos ilegítimos em torno de culturas e povos historicamente marginalizados pela ação educativa, só pelo fato de não assegurar seus conhecimento e modos de ser no currículo oficial, em detrimento da autoridade da tradição, que sempre se manifesta como linguagem definidora, não permitindo a fusão de horizontes em nível educacional.

Somente o diálogo com a permissão do direito assegurado do outro que precisa falar concretizará a verdade da compreensão, por isso acreditamos que a hermenêutica pode muito contribuir para isso, com a ampliação dessa compreensão.

Considerações finais

As Ciências da Religião vem se constituindo como área de conhecimento traduzida como Ensino Religioso na escola básica. Embora esteja em volta de questões epistemológicas que apontam para diferentes nomenclaturas, abordagens

e concepções, o seu caráter disciplinar não é comprometido, haja vista que na pós-graduação dispõe de avanços significativos, ocupando os espaços de diversas IES em todas as Regiões do Brasil, formando profissionais para a docência, pesquisa extensão, na graduação e na pós-graduação.

A defesa pelas Ciências da Religião como área de formação inicial de professores de ER aponta também pela escolha da mesma pelo ER, algo ainda insipiente nas produções acadêmico-científicas, linhas de pesquisas e áreas de concentração na pós-graduação *stricto sensu*.

Refazer este caminho, num diálogo permanente entre a área que vem formando e a sua aplicação na escola básica é um percurso que precisa ser trilhado de forma integradora na organização curricular dos cursos de licenciatura, de graduação plena, em constante mudança, transformação e que acima de tudo, precisa ser reformulado com base nos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso (FONAPER, 2009), documento de caráter não oficial pelo MEC, mas tomado como base nuclear para a prática do ER nas suas propostas curriculares elaboradas pelas secretarias municipais e estaduais de ensino.

Referências

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotados pelas emendas constitucionais nº 1/92 a 53/2006 e pelas emendas constitucionais de revisão nº 1 a 6/94. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2007.

_____. *Lei nº 9.475*, de 22 de julho de 1997. Brasília, 1997.

_____. *Lei nº 9.394*. Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Sancionada em 20 de dezembro de 1996. Publicada no Diário Oficial da União, em 23 de dezembro de 1996.

_____. *Parâmetros curriculares nacionais*: Introdução aos parâmetros curriculares nacionais. Brasília: MEC/SEF, 1997.

_____. *Parecer nº 097*, de 06 de abril de 1999. Conselho Pleno. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. Brasília, 2008.

_____. *Resolução nº 02*, de 07 de abril de 1998. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental. Brasília, 2008. Publicada no D.O.U., de 15/04/1998, Seção I, p. 31.

_____. *Resolução nº 04*, de 13 de julho de 2010. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. Diretrizes Curriculares Nacionais a Educação Básica.

Brasília, 2010. Diário Oficial da União, Brasília, 14 de julho de 2010, Seção 1, p. 824.

_____. *Resolução nº 07*, de 14 de dezembro de 2010. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental de Nove Anos. Brasília, 2010. Diário Oficial da União, Brasília, 15 de dezembro de 2010, Seção 1, p. 34.

CARNEIRO, Moacir Alves. *LDB fácil: leitura crítico-compreensiva artigo a artigo*. São Paulo: Vozes, 2011.

CARON, Lourdes. *Políticas e práticas curriculares: formação de professores de ensino religioso*. Tese (Doutorado em Educação: Currículo). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, 2007, 354 p.

FONAPER. Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso. *Parâmetros curriculares nacionais ensino religioso*. São Paulo: Mundo Mirim, 2009, p. 47.

FRACARO, Edile; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *História da formação do professor de ensino religioso no contexto brasileiro*. Anais do III encontro nacional do GT história das religiões e das religiosidades – ANPUH – Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n. 9, jan./2011. ISSN 1983-2859. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/ST1/013%20-%20Sergio%20Rogerio%20Azevedo%20Junqueira%20e%20Edile%20Maria%20Fracaro.pdf>, acesso em 30/06/2013.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *História, legislação e fundamentos do Ensino Religioso*. Curitiba: IBPEX, 2008.

SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. 2. ed. 5. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

UFPA. Universidade Federal do Pará. *Resolução nº 1.351*, de 02 de janeiro de 1986. Conselho Superior de Ensino e Pesquisa. Universidade Federal do Pará, 1986.

_____. *Resolução nº 1.954*, de 19 de novembro de 1991. Conselho Superior de Ensino e Pesquisa. Universidade Federal do Pará, 1991.

_____. *Resolução nº 2.127*, de 18 de outubro de 1993. Conselho Superior de Ensino e Pesquisa. Universidade Federal do Pará, 1993.

_____. *Resolução nº 4.376*, de 27 de fevereiro de 2013. Conselho Superior de Ensino e Pesquisa. Universidade Federal do Pará, 2013.

(Footnotes)

- 1 Disponível em: <https://www.sigaa.ufs.br/sigaa/link/public/curso/curriculo/615>, acesso em 25/12/2013.
- 2 Disponível em: http://www.uepa.br/portal/ensino/ciencias_rel_matriz_curricular.php, acesso em 04/03/2013.
- 3 Disponível em: http://www.usj.edu.br/templates/169/conteudo_visualizar_dinamico.jsp?idConteudo=6170&idUser=1301930&idEmpresa=194&tituloConteudo=Gradua%E7%E3o%20-%20Ci%Eancias%20da%20Religi%E3o, acesso em 25/12/2013.
- 4 Conforme Resolução nº 003/2009 – USJ.
- 5 Disponível em: http://www.uern.br/cursos/servico.asp?fac=CANATAL&cur_cd=1019200&grd_cd=20071&cur_nome=Ci%Eancias+da+Religi%E3o&grd_medint=8&item=grade, acesso em 04/03/2013.
- 6 http://www.uel.br/prograd/docs_prograd/resolucoes/2011/resolucao_97_11.pdf, acesso em 04/03/2013. O curso da UEL é ofertado como segunda licenciatura, perfazendo uma carga horária total de 1.235 horas, sendo 140 horas ofertadas como Prática de Ensino e Estágio Curricular, conforme o Projeto Pedagógico do Curso de Segunda Licenciatura em Ciências da Religião – Habilitação Ensino Religioso, conforme Resolução CEPE nº 097/2011 – UEL/PR.
- 7 Disponível em: <http://www.furb.br/web/1771/cursos/graduacao/cursos/ciencias-da-religiao/apresentacao>, acesso em 04/03/2013.
- 8 Compreende ao componente curricular de Práticas Desportivas (PDE).
- 9 Disponível em: <http://www.unoesc.edu.br/cursos/graduacao/ci%C3%AAncias%20da%20religi%C3%A3o/sao-miguel-do-oeste/matriz>, acesso em 04/03/2013.
- 10 Disponível em: <http://www.unimontes.br/index.php/component/content/article/4761-ciencias-da-religiao-montes-claros>, acesso em 19/06/2014.
- 11 A Prática como Componente Curricular e Estágio Supervisionado é ofertada na matriz curricular da UNISUL sob o nome Prática de Ensino sob a forma de Estágio Supervisionado em Ensino Religioso no Ensino Fundamental e Médio I e II, perfazendo uma carga horária total de 300 horas (CARON, 2007, p. 244).
- 12 Disponível em: <http://www.unochapeco.edu.br/religiao/o-curso/matriz#menu-sobre-curso>, acesso em 04/03/2013.
- 13 Disponível em: <http://www.uema.br/graduacao/cursos-da-uema>, acesso em 04/03/2013.
- 14 Disponível em: <http://www.ufjf.br/decree/graduacao/grade/>, acesso em 04/03/2013.
- 15 Disponível em: http://www.unc.br/index.php?option=com_content&view=article&id=982&Itemid=110, acesso em 25/12/2013.
- 16 Disponível em: <http://www.grupouniasselvi.com.br/SiteAssets/Paginas/Servi%C3%A7os/Documentos-Acad%C3%AAmicos/Cat%C3%A1logo%20Institucional%202014.pdf>, acesso em 29/06/2014.
- 17 Disponível em: <http://sistemas.ufpb.br/sigaa/link/public/curso/curriculo/1038>, acesso 18/04/2014.

O currículo e os estudos de religião: ponderações teórico-metodológicas

Elisa Rodrigues^{1*}

Introdução

A redação do título dessa comunicação tem desde o início a vocação de colocar em questão, a aparente separação entre a ideia de um currículo mínimo de temas em religião apropriados ao contexto escolar (de 1o e 2o ciclos do ensino fundamental) e o que, nos círculos acadêmicos e de formação para a docência, é matéria de pesquisa e estudo. Pretendemos por meio dessa comunicação discutir três pontos ligados à questão mencionada: 1) que conteúdos poderiam ser sugeridos para a composição de um currículo de ensino religioso direcionado ao 1o e ao 2o ciclos do ensino fundamental (especificamente da rede pública); 2) em que medida esses conteúdos devem atender demandas das comunidades escolares e, por fim, 3) como superar o “falso” problema, da distância entre prática docente e teoria. Para a elaboração dessa comunicação, propomos de início que a reflexão sobre currículo para o ensino religioso, já em andamento e com importantes contribuições, deve atinar para uma compreensão de currículo flexível à diversidade de opiniões e pluralidade de credos presentes em cada contexto (nos níveis estaduais e municipais), em consonância com as pesquisas e estudos disponíveis sobre o fenômeno religioso. Assim, contribuindo para desfazer o que tem sido apontado como abismo entre teoria e prática. A fim de ilustrarmos essa discussão, usaremos a experiência do PIBID de Ensino Religioso (ER) em desenvolvimento no âmbito do Dept. de Ciência da Religião da UFJF.

1. O Ensino Religioso nos anos iniciais

A proposta desse breve artigo é discutir um Ensino Religioso que problematiza o caráter de nossa laicidade, não para negá-la, mas para pensá-la à luz de nossa realidade histórica e sociocultural. Isso porque parto do suposto de que a laicidade construída pela nossa sociedade brasileira, diferente da laicidade francesa, nunca excluiu a presença do discurso religioso de suas esferas decisórias. Portanto, a legitimidade desse componente curricular se explica pela necessidade de compreender a presença desses discursos na esfera pública brasileira, apontando seus limites e reconhecendo suas contribuições. Um Estado moderno e democrático

1 * Professora do Departamento de Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora. Doutora em Ciências da Religião (UMESP) e Ciências Sociais (Unicamp). Coordenadora do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência - Ensino Religioso (CAPES).

é antes de tudo um Estado construído na base do diálogo entre as diferentes representações sociais. Não é segredo, tampouco novidade, que a religião enquanto instituição hegemônica e normativa perdeu sua centralidade, contudo, sabe-se também que articulou novas formas de inserção política que lhe permitiram (e permitem) vociferar suas ideologias na arena pública.

Sendo a escola pública uma instituição democrática e livre da tutela da religião – qualquer que seja ela – entendo ser esse o lugar adequado para que se ensine sobre religião ou, para ser mais precisa: sobre o fenômeno religioso. Assim, muito mais do que falar sobre religião ou religiões, é tarefa do Ensino Religioso falar *sobre o* religioso ou *do* religioso reconhecendo que ele compõe a história da construção do nosso Estado moderno e democrático. E, isso pode e deve ser feito de forma completamente independente das lideranças religiosas: padres, pastores, babalorixás, xamãs, gurus e outros. Isso é bem diferente de afirmar que um religioso não pode ser educador. O que se pretende indicar é que o educador, na qualidade de representante do Estado deve exercer sua função em conformidade com o que representa, isto é, os ideais do Estado democrático e laico. Por isso, espera-se dele que seja especialista no tema que pretende lecionar, a saber, o fenômeno religioso.

A função do Ensino Religioso é, pois, contribuir para a formação cidadã fornecendo às crianças e aos jovens instrumentos para que construam consciência crítica e sejam sujeitos autônomos, por meio de um tipo de ensino caracteristicamente compreensivo, isto é, que aborda as religiões, explica-as para que sejam compreendidas em seus próprios termos e, com isso, permite aos educandos em formação que elaborem seus próprios juízos – favoráveis ou contrários às religiões. A gritaria contra o Ensino Religioso que não reconhece a relevância do tema religião no período contemporâneo, entretanto, parece desconhecer a possibilidade de estudar o fenômeno sem ser religioso. Mais do que isso, parece desconhecer que religião é também objeto de pesquisa e, nesse sentido, pode ser tematizado sem qualquer cunho confessional. É tematizado porque é fruto da especulação, da criação e da produção humana. É, portanto, histórico e cultural. Para tanto, serve-se da Ciência da Religião, como área de conhecimento capaz de fornecer-lhe instrumentos teóricos e metodológicos aptos para nortear o educador em sua prática docente.

Não parece mais inteligente a prática docente que busca compreender um fenômeno ao invés de excluí-lo? Visto que as religiões e suas representações continuarão a povoar a arena pública e as escolas, não seria de maior contribuição para a sociedade se os espaços escolares tematizassem as religiões, suas tradições,

suas práticas e seus conjuntos de prescrições, afim de que suas demandas, bem como contribuições fossem melhor compreendidas e, quando necessário, criticadas?

2. O mapa das religiões dentro das salas de aula

O mapa das religiões dentro das salas de aula reproduz o mapa das religiões no campo brasileiro. Também no espaço escolar, a maior representatividade é de católicos, seguidos de evangélicos. O restante divide-se entre “sem-religião” e adeptos de cultos afro-brasileiros. No caso das escolas em Juiz de Fora, percebe-se ainda a forte presença de espíritas. Mas o que se revela mais interessante é que as frações não problematizam a invisibilidade de certos grupos religiosos. Já no meio escolar, os educandos ligados às religiões afro-brasileiras e espíritas não se sentem suficientemente livres para a declaração de sua fé. Em parte a inibição se explica em função dos estereótipos que circulam entre educandos e educadores. A ideia de que o candomblé e a umbanda são religiões de negro, a relação de suas práticas com uma concepção estereotipada de macumba, religião de magia, do mal e, finalmente, do diabo, são algumas das noções pejorativas que inibem aqueles integram o “povo de santo”.

Parte da indisposição quanto às religiões afro-brasileiras emerge como resultado da hegemonia da cristandade que, historicamente, se instituiu no Brasil por meio da colonização católica e, mais recentemente, com o avanço de grupos pentecostais (os de terceira geração), cuja teologia e prática religiosa elegem os cultos afro, como inimigos por excelência. A demonização do panteão de orixás dos candomblecistas e umbandistas, a negativização de suas práticas e a apropriação dos símbolos religiosos desses grupos, transformados em seus significados primeiros, pode ser tomada como estratégia de proselitismo, para conversão desses ao ideal pentecostal de salvação, bem como meio de conquistar uma legitimidade religiosa que se constrói na base da negação do outro.

Os problemas delineados no âmbito do campo religioso, da sociedade civil e na esfera pública a respeito das condutas religiosas, suas tradições e suas práticas e a falta de compreensão quanto aos significados que cada uma delas imprime no ser e no agir do religioso são também os problemas que se percebem no “chão da escola”, entre as paredes da sala de aula. Na medida em que aumenta o número de discentes oriundos de famílias pentecostais, cresce também a dificuldade dos educadores de tratar temas que sugerem relação com as religiões e suas tradições que não sejam

cristãos. E, se por um lado, o catolicismo pretende um cristianismo universal, também ele não prescinde de sua crença fundamental que é exclusividade do seu deus. Embora aceite pacificamente o outro e seu culto, não deixa de encará-lo apenas como um filho de deus em outro caminho. Dessa forma, mesmo que de modo mais civilizado, segue afirmando a sua fé como a verdadeira. Isso, de modo beligerante e agressivo, é o que também fazem alguns evangélicos. Não aceitam que os deuses orixás sejam considerados em pé de igualdade, ou seja, como divindades equivalentes em poder e eficácia, ao deus cristão. Então, como os antigos hebreus ou como cristãos-católicos medievais sacam espadas em nome do que julgam ser a verdade.

Do outro lado, o desconhecimento quanto à diversidade interna peculiar ao pentecostalismo tem feito com que muitos evangélicos, igualmente, sejam hostilizados. Muitos, a despeito de não consentirem com o proselitismo agressivo, não dispensarem termos negativos para referência aos cultos afro-brasileiros e não praticarem ações de violência (nem física, nem simbólica) contra outras tradições religiosas são bestializados com qualificadores como alienados, despolitizados, manipulados, irracionais e ignorantes. Essa “má fama” que acompanha a parcela evangélica da população brasileira, igualmente, parece se colocar em sala de aula. Em menor medida, é possível identificar jovens evangélicos que se envergonham de professar sua crença.

Por fim, mas não sem importância, é o fato de que jovens educandos “sem-religião” têm ocupado cada vez mais assentos em nossas salas de aula. Seja porque não receberem educação de nenhuma espécie religiosa em suas famílias, seja porque suas famílias julgam não necessário o tratamento desse tema ainda no período inicial do desenvolvimento cognitivo de suas crianças. Nesses casos, existem pais que preferem o termo educação para espiritualidade que abre um número inexato de compreensões do que seja essa forma de religiosidade.

Isso posto, percebemos que as religiões ou modos de crença estão presentes no ambiente escolar cotidianamente. Mesmo que o educando não professe crença alguma, ele mesmo se deparará com situações que pedem dele uma noção inicial do que seja religião. Portanto, é suposto que o não-religioso ou o sem-religião tenha, ele mesmo, um conjunto de referências e de impressões que o subsidiam na qualificação do que seja religião. Assim, uma visada inicial do campo religioso dentro das salas de aula nos aponta para o entendimento que se trata de um fenômeno que integra o cotidiano social de nossos educandos: pela afirmação ou pela negação. Nesse sentido, por se tratar de um conteúdo relativo à formação do cidadão, trata-se de tema que pede investigação, tanto para a formulação de conhecimento quanto para promul-

gação de condições para a crítica. Estamos, pois, falando de um ER de caráter laico e reflexivo, que considera a realidade do nosso campo religioso, bem como oferece instrumentos para que os educandos, por si mesmos, formulem suas opiniões e juízos sobre as religiões de modo autônomo e crítico.

3. Um “falso” problema: da distância entre prática docente e teoria

Os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso (PCNER) formulados pelo FONAPER (2009, p. 50-51), embora não tenham o aval do MEC constituem documento amplamente reconhecido e utilizado pelos docentes ligados ao ER no Brasil. A ausência de diretrizes norteadoras para o ER no Brasil é latente, mas até, então, não há documento oficial do Estado que ofereça aos educadores paradigmas de ensino sobre religião na escola, bem como sugestões metodológicas. É sabido que no âmbito de diversos cursos de Ciência da Religião, em unidades privadas e públicas, o ER já compõe a projeto pedagógico, as especializações e os eixos de pesquisa em nível de pós-graduação. Esse tipo de reconhecimento somente contribui para o fortalecimento do argumento, segundo o qual ER é um componente curricular legítimo que pede maior atenção das autoridades públicas (quanto à execução das leis já em vigor), especialmente, das secretarias de educação (quanto à formação de seus quadros docentes e elaboração de subsídios pedagógicos).

Ora, em geral, essa atenção que se pede é reivindicada pelos educadores, tanto pelos que estão em sala de aula, quanto pelos que estão em situação de administração das escolas. Para esses, as secretarias respondem com negativas, declarando a ausência de analistas e de pessoal capacitado para tanto. Uma terceira questão, aparentemente, de natureza não diversa dos dois pontos assinalados anteriormente é que o conhecimento produzido em cursos de graduação de Ciência da Religião, bem como de outras áreas do campo das humanidades têm sido classificado por alguns educadores como “distante do chão da escola”, o que implicaria na impossibilidade de empregá-lo em sala de aula, posto que muito ideal, tipologizado e abstrato. Essa gritaria, igualmente, não contribui para o fortalecimento de um consenso sobre ER e sua legitimidade no contexto escolar.

Toda prática docente emerge de conhecimento. Não haverá processo de ensino-aprendizagem significativo que gere transformação de condutas e melhoria para a sociedade se não houver ensino baseado em conhecimento. Por isso, afirmamos que o conhecimento produzido pelo ER, relativo às tradições religiosas,

seus mitos, seus ritos, seus símbolos é conhecimento para a formação cidadã que tem como potencial, o fortalecimento de valores cívicos e éticos, necessários para o fortalecimento do Bem-Estar-Social.

Nesse sentido, ao definirmos como eixos organizadores do componente curricular ER, os blocos temáticos “Culturas e tradições religiosas”, “Escrituras sagradas”, “Teologias”, “Ritos” e “Ethos”, objetiva-se contemplar:

- a) a diversidade das tradições religiosas presentes no campo religioso brasileiro, no que diz respeito aos sistemas de doutrinas, princípios teológicos e éticos que formularam.
- b) o conjunto de textos autoritativos com base no qual seus sistemas teológicos e de crenças se apoiam
- c) a hermenêutica desses textos e, como resultado desses fundamentos
- d) os ritos religiosos (práticas) e modelos de comportamento que derivam da compreensão dessa literatura e teologia fundante.

Tais conteúdos devem ser organizados, segundo certa perspectiva metodológica que reconhece nas tradições religiosas e modos de crenças, traços de metafísica, estrutura, função e projeção. Todas, porém, segundo certa operacionalidade que é complementar. Nos anos iniciais, tais conteúdos ao serem tematizados não necessitam de exposição. Noutras palavras, ao falarmos sobre pentecostalismo brasileiro ou espiritismo numa turma de educandos do 5º ano, o nome da tradição não precisa ser mencionado logo na apresentação. Ensinamos sobre religião a partir de suas histórias, daquilo para o qual elas querem apontar. Falamos sobre religião para esses jovens educandos a partir do que esses modos de religião dizem sobre os temas da vida: sociedade, família, direitos, deveres, natureza. Falamos de religiões sem nomeá-las, por meio de suas vestes, suas comidas, seus espaços sagrados. Pouco a pouco, as religiões tomam forma e os nomes aparecem. Os conceitos surgem no âmbito da linguagem, mas para se formulá-los é preciso certa consciência a respeito do que querem representar. Essa consciência se constrói não apenas discursivamente, mas por meio da visão, do tato, do olfato, da audição. As religiões se aprendem por imagens. Os símbolos religiosos são imagéticos. Para formular conhecimento sobre religião, o ER precisa se fazer multidisciplinar e isso significa mobilizar narrativas (o conhecimento de línguas e dialetos), artes (música, artes plásticas, cinema), história (de povos, de costumes, de períodos), geografia (dos lugares), antropologia (da cultura) e outros.

Com base nessa estratégia multidisciplinar, acredita-se ser possível “o conhecimento dos elementos básicos que compõem o fenômeno religioso” sem

qualquer finalidade proselitista e, salvaguardando a liberdade de expressão religiosa (ou ideológica) do educando. O que se recomenda fazer com tratamento adequado às etapas do desenvolvimento cognitivo do educando e atenção à “bagagem cultural religiosa do educando, seus conhecimentos anteriores; a complexidade dos assuntos religiosos, principalmente devido à pluralidade; a possibilidade de aprofundamento” (PCNs, p.58).

4. Conclusão

O currículo e os estudos de religião nas escolas públicas pedem a elaboração de diretrizes nacionais para o Ensino Religioso, que zelem pelas garantias que o pacto pelo Bem-Estar-Social prevê para toda a sociedade civil. Isso significa pensar esse conjunto de diretrizes coletivamente, chamando para o debate não apenas as lideranças religiosas com seus interesses ideológicos, mas, principalmente, especialistas em religião e educação: a) Os especialistas, pesquisadores e professores, porque têm conhecimento teórico e empírico sobre as tradições religiosas e b) os educadores, professores em escolas públicas, principalmente, porque têm condições de apontar pela experiência que acumularam, quais as questões mais sensíveis que exigem tratamento imediato. É preciso compreender que o Ensino Religioso não trará a solução para os problemas que o campo religioso no Brasil tem enfrentado e que se expressam também no interior das escolas, públicas e privadas. Mas, sim, esse componente curricular tem potencial para a curto, médio e longo prazo fomentar uma cultura de respeito pela diversidade cultural e de crença.

Um pouco de boa vontade política ajudaria muito, mas que fique entendido que tal debate envolve muito mais pessoas do que os padres, freis e sacerdotes “bem-aventurados” e “bem intencionados” que acessoram, quando não vetam, os projetos de laicização do Ensino Religioso.

Por fim, penso ser fundamental a tematização, a investigação, a compreensão e a análise do candomblé, da umbanda e de outras expressões de religião de tradição afro pelo Ensino Religioso, mas não apenas essas religiões. É igualmente necessário que outras religiões sejam estudadas no âmbito dessa disciplina. Inclusive as cristãs evangélicas, para que se entendam os pontos de vista (não se justifiquem!) e para que pelo desenvolvimento de conhecimento específico sobre essas religiões sejam construídas pontes, que nos ajudem a transitar entre os conjuntos de crenças e seus sistemas simbólicos sem ser apenas por acusações. Tal perspectiva nos ajudaria a perceber que existem mais similaridades entre algumas religiões do que diferenças.

Referências

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2005.

GROSS, Eduardo. A ciência da religião no Brasil: teses sobre sua constituição e seus desafios. In OLIVEIRA, K. L.; REBLIN, I. A.; SCHAPER, V.G.; GROSS, E.; WESTHELLE, V. (Orgs.). *Religião, política, poder e cultura na América Latina* São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012. p.13-26.

RODRIGUES, Elisa. Ciência da religião e ciências sociais: aproximações e distanciamentos. In *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, vol. 2, nº 1, 2011, p. 65-79.

RODRIGUES, Elisa. Questões epistemológicas do ensino religioso: uma proposta a partir da ciência da religião. In *interações – cultura e comunidade*, Belo Horizonte, Brasil, v.8 n.14, jul./dez.2013, p. 230-241.

O Sagrado: os caminhos da interpretação do cotidiano e da construção de sentido.

*“Tudo que move é sagrado”.. “Sim, todo amor é sagrado.” (Beto Guedes, Amor de índio).
Prof. MS. Stephen Silva Simim ¹*

1. Introdução

A humanidade tem como característica inegável o desejo de conhecer. Este desejo e necessidade de conhecer é expressão do amor à sabedoria como dizia o filósofo Sócrates ao discutir o conceito de filosofia. Buscar o conhecimento é uma maneira dos sujeitos se perceberem no mundo em que vivem. As questões são as mais variadas possíveis, tudo aquilo que causa estranhamento, admiração e desconforto. A história da filosofia nos mostra uma mudança na forma de interpretação do mundo. Em um momento os mitos representavam o método para explicação do mundo, em outro a observação da natureza tornou-se o método para interpretação. Ao longo das idades da história, enquanto divisões convencionadas por um olhar científico presente já na antiguidade clássica, este movimento foi se transformando surgindo as rupturas para o conhecimento, alguns retornos a caminhos trilhados no passado etc. Este é o movimento contínuo que a humanidade produz na história buscando sua realização e consciência de presença no mundo.

Neste cenário de “philia” - amizade – pela sabedoria e busca pelo conhecimento situaremos nossa discussão sobre o Sagrado. Ele é um elemento de constante recorrência na história da humanidade, é percebido na diversidade das culturas como elemento constituinte de sentido para a vida, de elaboração do ethos (costume/ caráter) na tentativa de compreensão do mistério da natureza e da passagem das experiências do cotidiano. Se nos propusermos a pensar o Sagrado e sua presença ao longo da história, significa que devemos pensar o Sagrado a partir das experiências que as culturas fizeram e fazem, pois este é um lugar que descreve o mistério, a beleza de um encontro e relação, a tentativa de superação das questões limites da vida e também do respeito àquilo que não é totalmente compreendido. Portanto, as experiências coletivas e pessoais do Sagrado constituem-se enquanto lugares onde encontraremos certa objetividade daquilo que é subjetividade e assim poderemos discutir a manifestação e presença do Sagrado na história da humanidade.

No desafio do que é pensar a experiência do Sagrado, proponho um caminho onde autores clássicos da fenomenologia religiosa nos ajudarão a pensá-lo enquanto fenômeno. A fenomenologia religiosa representa um método de estudo do fato religioso. Assim, é um caminho que as ciências desenvolveram para compreender as religiões e o nosso objeto de discussão neste texto, o Sagrado. Discutiremos

1 Professor de Cultura Religiosa do Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas.

a experiência do Sagrado a partir das experiências vivenciadas nas culturas e perceberemos que a diversidade religiosa é um sinal das múltiplas formas de manifestação do Sagrado ao longo da história. Outro aspecto relevante é de como a experiência do Sagrado motiva provocações e construções de sentido naqueles que a experimentam. Devemos considerar que a negação do Sagrado torna-se também uma importante fonte de compreensão, pois o ceticismo apresenta toda uma justificativa de sua negação. Por isso, pensar o Sagrado e sua influência na experiência humana e na vida social é relevante não apenas para aqueles que creem na sua presença, mas também para aqueles que não creem. A negação do Sagrado também é uma maneira de interpretá-lo. Quem elabora uma negativa justifica sua negação e, ao fazê-la, nos oferece elementos para, no diálogo do campo das ciências, construir uma compreensão sobre o fenômeno.

Por conseguinte, uma descrição fenomenológica do Sagrado não é necessariamente uma defesa de sua realidade e presença no mundo. É também uma forma de ouvir a negação de sua realidade, o que poderá enriquecer nossa abordagem e percepção das diversas manifestações do Sagrado ao longo da história e das culturas.

A experiência humana do Sagrado abre um universo de possibilidades de interpretação de como a compreensão pessoal ou impessoal da manifestação do mesmo se dá ao longo da história da humanidade. Por manifestação pessoal pensamos as experiências onde o Sagrado tem uma identidade pessoal. Por exemplo, no judaísmo, ele é reconhecido como Iahweh. Por manifestação impessoal pensamos as experiências onde o Sagrado tem uma identidade impessoal. Por exemplo, em algumas tradições indígenas o Xamã é a expressão de uma força presente na natureza. Outro fato relevante é de como essa experiência produz na coletividade uma estrutura orgânica e institucionalizada que são as religiões. Toda religião nasce de uma experiência mística do Sagrado que em um nível pessoal e coletivo motivam o surgimento das estruturas religiosas organizadas, as religiões.

A interpretação do Sagrado implica na compreensão de categorias como fé, místicas, tradições, culturas, ritos, mitos, símbolos etc. Estas categorias nos auxiliam a compreender como o Sagrado se manifesta de maneira objetiva nas culturas e estabelecem um importante núcleo organizador de sentido para a vida nos seus diversos aspectos. O Sagrado, portanto opera uma dinâmica e uma relação de movimento, criando caminhos sensíveis onde podemos percebê-lo tacitamente e ao contrário de tentarmos uma via de interpretação a partir de sua substância última, fazemos através dos seus rastros deixados ao longo da história. Talvez não seja demais afirmar que não há melhores intérpretes como os artistas para expressar os caminhos Sagrados. Na canção de Beto Guedes, Amor de Índio, ele traduz o Sagrado como movimento, como amor: *“tudo que move é Sagrado”... “sim, o amor é Sagrado”*.

Adélia Prado, no seu artigo “*Arte como experiência religiosa*”, apresentado na obra *Diante do Mistério: psicologia e senso religioso* (1999) discute a relação entre as experiências de arte e mística. Ela afirma que arte e mística são experiências de desvelar, de descobrir beleza inefável. E que a experiência mística é sempre paradoxal, porque é tentativa de falar daquilo que não pode ser dito em função de sua natureza. Então, quando ousamos descrever o inefável, realizamos uma experiência de ordem interna, profunda e que pelos sentidos e linguagens ousamos descrevê-lo.

2. O que é o Sagrado?

A palavra Sagrado tem uma origem no hebraico *Kadosh* onde aparece com o sentido de *separado* e uma origem latina *Sacrum*, que se referia aos *deuses* ou ainda *Sanctum*, que se referia ao *santo*, ambas com referência a aquilo que é *separado*. Esta palavra tem tal significado de algo especial, diferente e, portanto, causa reverência, atração, respeito e propriedade para uma ação reguladora ou organizadora da vida. Na experiência religiosa o Sagrado é traduzido como aquele que tem certo distanciamento do homem. Simbolicamente este distanciamento nos faz pensar sobre o seu caráter especial, extraordinário, misterioso, de alteridade. Ao mesmo tempo em que o Sagrado aparece com certo distanciamento ele também expressa proximidade com o ser humano. O Sagrado é ao mesmo tempo misterioso e desconhecido, mas revela-se e nesta dinâmica entra em relação com o humano.

As espiritualidades nas tradições religiosas revelam a dinâmica dessa expressão ou comunicação do Sagrado, que é ao mesmo tempo transcendência e imanência. O que isto significa? Significa que na revelação do Sagrado ocorre uma experiência de transcender, transpor realidades do cotidiano e ao mesmo tempo uma experiência que o revela a partir do cotidiano e da realidade humana. Uma ação é de fora pra dentro e a outra é de dentro para fora, pensando assim as realidades misteriosas e de certa maneira exteriores e as interiores ao humano e a natureza.

Mircea Eliade (1996) apresenta uma importante categoria de interpretação do fenômeno religioso – *hierofania* - que significa *manifestação do Sagrado*. Portanto, o Sagrado se manifesta ao humano de diversas formas. Cada cultura, segundo sua maneira e experiência, o percebe nos elementos da natureza ou a partir de uma experiência pessoal que é *Phainomenon*, do grego, *aquilo que é visto, o que aparece aos olhos*. Assim, o fenômeno corresponde à manifestação ou aquilo que aparece, o que pode ser percebido pelos olhos e afinal discutido. A contribuição de Eliade é de que a fenomenologia religiosa toma como objeto de estudo estas manifestações do Sagrado que objetivam no mundo aquilo que é subjetivo. E certamente, tornaria impossível tal percepção sem sua manifestação e presença no mundo. Poderemos, no entanto pensar o Sagrado a partir das interpretações, produções ou revelações que ele produz na história. Esse é um caminho possível a partir das ciências e da

fenomenologia.

O método fenomenológico não é o único instrumento para a interpretação do Sagrado. Auxiliam-nos além das ciências, também a moral, as artes, as místicas. Nesse trabalho, propõe-se aos leitores uma provocação sobre o exercício da pesquisa onde o método fenomenológico é o ponto de partida para a percepção de um objeto de análise, o Sagrado, que deve ser cercado por outras possibilidades de interpretação. A pesquisa fenomenológica do Sagrado demonstrará uma coerência quando a caracterização ou descrição representar o caminho da pesquisa no lugar de uma tentativa de defini-lo. Toda forma de definição pode gerar um fechamento na possibilidade de compreensão. Assim, a descrição poderá aproximar-se da realidade demonstrando um estudo investigativo e aberto para sua compreensão. E uma definição poderia limitar a interpretação de uma categoria tão profunda e diversa.

Rudolf Otto (1992) descreve o Sagrado como o *Totalmente Outro* aquilo que possui caráter especial e diferente de tudo que compõe a natureza. Ele o caracteriza a partir daquilo que é misterioso, causa fascínio e desperta o respeito e reverência. Otto é o autor clássico que descreve o Sagrado a partir das três categorias: *Mistério, Fascínio e Temor*. Abordaremos na sequência as três categorias para compreender o que ele chama de o *Totalmente Outro*.

1.1 Mistério.

O Sagrado, por mais que se revela e se apresenta nas experiências e nas tradições religiosas, permanece desconhecido. A teologia traduz na sua epistemologia o seu papel que é o de buscar compreender aquilo que se apresenta, mas que permanece misterioso. Ou seja, o papel da teologia é oferecer ao ser humano uma explicação daquilo que aparentemente é incognoscível. O Sagrado é mistério que pede explicação, uma explicação que nada mais é do que a necessidade humana de compreender e conhecer os fenômenos que se apresentam ao intelecto humano. Nessa relação que se estabelece para conhecer o mistério, imaginemos um encontro de partes distintas, onde o ser humano por sua experiência existencial não esgota o conhecimento do outro. É uma relação onde a alteridade, o outro se apresenta, mas também permanece mistério. Esta relação é alimentada e desejada pelo mistério que a alteridade apresenta. Esta também é a dinâmica do ser humano no seu caminho de reconhecimento de si, há mistérios que permanecem mistérios, mas que não liquidam com o desejo de continuar buscando conhecer.

Os místicos que se tornaram referência nas diversas tradições religiosas, apontam para uma possibilidade de relação com o Sagrado. Nessa relação de experiência e conhecimento continuam desconhecendo e assim como numa relação amorosa

a atração os fazem buscar cada vez mais. Esta experiência também é experiência de conhecimento, de encontro, de estabelecimento de identidade, de elaboração de um ethos/costume/caráter/disposição. Ao falar disso, sugiro a metáfora do mergulho que expressa muito bem uma realidade aparentemente desconhecida e incognoscível que se apresenta ao sujeito como diante de uma aproximação ao oceano ou a um lago. Neste caso, o sujeito pode conhecer a realidade exterior ao oceano ou lago que apresenta suas belezas na superfície, mas se ele mergulhar descobrirá outras belezas e outras realidades abaixo da superfície. Estas realidades estão entre aquelas que aparentemente não faziam parte de seu contexto, mas que pelo movimento iniciado proporcionou o contato com belezas tão próximas e realidades distintas as que aparentemente faziam parte do seu contexto. O mergulho, como a espiritualidade, proporciona ao sujeito acesso ao desconhecido e neste movimento ele passa a conhecer um pouco mais de uma realidade que é maior do que aquela que se apresentava quando ele reconhecia apenas as belezas da superfície. Quando o sujeito se lança em novas buscas, novas descobertas serão feitas em ambientes que ultrapassam aqueles corriqueiros. O desafio é o de perceber que nossa realidade é maior do que aquela que normalmente vemos; depois outro desafio é o de lançar-se na busca por outros lugares do que aqueles comuns a nossa realidade. Assim, o mistério representado pelo Sagrado sempre permanecerá, mas é possível conhecer e contemplar belezas sempre novas e que sempre nos desafiarão a colocar-nos a caminho. O mistério diante das experiências do Sagrado não significa que não podemos experimentá-lo e percebê-lo. Pelo contrário, existem possibilidades de compreender as características a partir das estruturas que identificam o Sagrado nas experiências religiosas. Esses elementos tornam-se objeto de uma pesquisa ou investigação sobre o fenômeno religioso e o Sagrado que possui uma estrutura subjetiva, mas afeta de forma objetiva a história e a condição existencial dos sujeitos. Assim, temos material para uma análise e uma tentativa de descrição do Sagrado.

2.2 Fascínio

O fascínio é outra característica apresentada por Rudolf Otto na descrição do Sagrado. Na relação com o mistério, o sujeito descobre as belezas presentes e é atraído por elas. O fascínio é fruto de uma relação onde o sujeito se descobre, percebe sentido para sua situação existencial e desta forma é atraído pela beleza.

O Sagrado, nas diversas tradições, é descrito por características que expressam o tipo ideal do humano, poderíamos chamar de realidades que compreendem talvez o desejo de completude, como: amor, harmonia, perdão, justiça etc. Se nesta relação e experiência transcendental o sujeito percebe estas características, ele no mínimo

reconhece o seu caráter especial e assim, numa relação de fascínio, experimenta e descreve esta realidade. O livro do profeta Jeremias traduz, de maneira poética, o reconhecimento de sua vocação. Jeremias expressa: *Seduziste-me senhor, numa luta desigual e foi tua a vitória*. Certo de que a espiritualidade, assim como a poesia e as artes, tem um duplo papel: primeiro, a descrição do ator de sua experiência; segundo, o que a descrição proporcionará em quem tem contato com a obra. Permitam-me pontuar que a experiência do Sagrado é uma experiência de relacionamento, à qual Jeremias foi seduzido pela beleza e a luta desigual representa uma experiência nada tranquila, que revela o caráter de pessoalidade e alteridade, e nesta troca desigual a vitória é descrita como a do Sagrado que demonstra seu caráter de especialidade. Mas a vitória também é a de Jeremias que estabelece neste relacionamento conhecimento do *Totalmente Outro*.

O poeta e bispo Pedro Casaldáliga (1988: 212) no seu poema intitulado *Seduziste-me, Senhor* conclui com a estrofe: *Seduzimo-nos, Senhor, numa troca desigual e foi nossa a vitória!* Este poema é a expressão de alguém que como Jeremias, faz uma experiência mística e descreve a relação nada tranquila, mas com pés de igualdade, onde partes distintas em relacionamento desejam um encontro. Uma experiência de relacionamento pela qual as partes são atraídas e seduzidas por uma experiência de amor. O ser humano estabelece assim uma abertura e busca pela transcendência, colocando-se em um lugar especial e de experimentação da beleza.

1.2 Temor

O temor é descrito por Otto como o respeito que a pessoa encontra diante do Sagrado. Em alguns momentos e em algumas tradições religiosas foi acentuada a dimensão do medo pelo poder punitivo do Sagrado. Aqui, é importante salientar que Otto descreve o respeito como o reconhecimento da alteridade. E que na busca de compreensão do mistério, a pessoa experimenta o fascínio diante de algo que é especial e ao mesmo tempo respeito por se tratar de algo absoluto. O temor, portanto não corresponde à ideia punitiva onde o sujeito torna-se refém de uma experiência opressora.

Para Otto, o temor e o fascínio geram um equilíbrio necessário para a experiência religiosa, por meio da qual a atração do desconhecido, expressa a reverência diante da beleza. José Simões Jorge (1998:31) descreve o pensamento de Otto sobre essa relação de equilíbrio expressa nas experiências religiosas como: amor que teme e temor que ama, numa busca de equilíbrio que nunca é perfeito, e, por isso, jamais estável. Tanto a história religiosa da humanidade como a história religiosa pessoal, pode caracteriza-se pela busca de um equilíbrio entre o “temor-reverência” e o

“amor-confiança”. Assim, o temor caracteriza uma relação nada estável e segura que ao mesmo tempo inspira confiança e segurança. Algo compreensível a partir das experiências místicas nas tradições religiosas pode ser facilmente refutado pelas correntes ateístas que não falam a partir do lugar da experiência de fé.

O autor, há pouco citado, ainda propõe uma reflexão sobre o caráter racional e irracional da experiência do Sagrado, descrita por Otto. Apesar de contrários, não são contraditórios. O aspecto irracional para Otto não é algo contrário à razão, mas algo que está acima da razão, o que ele descreve como suprarracional. Neste sentido, podemos perceber que o mistério do Sagrado é algo que pode ser compreendido pela experiência, mas que permanecerá sempre mistério. A acessibilidade ao mistério não significa esgotá-lo. Quem percorre este caminho descobrirá sempre algo diferente e sempre será desafiado a buscar ainda mais. Esta dimensão misteriosa é característica da própria existência humana. Fora de uma discussão sobre o fenômeno Sagrado, perceberemos a mesma questão posta ao humano diante de suas questões existenciais.

2 A experiência humana do Sagrado: a fenomenologia como possibilidade de pensar a experiência do Sagrado.

O termo relacionamento traduz de maneira profunda a possibilidade que os seres humanos têm de encontro com o outro, de exteriorização do seu ser e no diálogo com a diversidade, compreendendo o seu lugar no mundo e no reconhecimento do outro. Assim, relacionamento é o termo que nos faz compreender que fazemos parte de uma teia de relações e interdependências, sendo necessário desenvolvermos habilidades para transitar nestes diversos espaços.

Então, surgirá a necessidade de questionarmos os desafios e a qualidade de nossa presença diante da perspectiva de relações com os outros e com os mistérios que estão presentes na natureza. Desta forma, relacionamento é uma possibilidade de desinstalação, de mudança paradigmática, de elaboração de uma linguagem capaz de responder as questões postas pelas experiências existenciais. Esta nova perspectiva pode colocar a humanidade em uma dinâmica de crescimento e superação de todas as formas de opressão do humano nos diversos níveis: existenciais, sociais, econômicos, culturais, etc.

Perceberemos que, na experiência humana do Sagrado, as diversas tradições religiosas apresentarão a transcendência como uma possibilidade de autoconhecimento, de uma constituição moral capaz de balizar as relações sociais e a própria caracterização da noção de Sagrado.

3.1 A fenomenologia religiosa.

A fenomenologia religiosa é um caminho possível para compreendermos o Sagrado a partir de uma discussão científica, pois ela se ocupa do estudo e compreensão do fato religioso. Por fato religioso podemos pensar todas as formas de exteriorização, de objetivação daquilo que se refere ao transcendente. É, substancialmente, qualquer manifestação do Sagrado presente no cotidiano. Quando falamos em discussão científica não é necessariamente uma discussão positivista das ciências, pois esta eliminaria a possibilidade da investigação sobre o Sagrado, exceto como forma inferior de tentativa de abordagem da realidade. A fenomenologia religiosa se apoia na observação objetiva dos fatos que traduzem a experiência do Sagrado ao longo da história. Desta forma, obteremos uma compreensão e caracterização do que é expressão do Sagrado. Perceberemos uma similaridade em questões fundamentais das diversas caracterizações, como também a revelação de uma diversidade de linguagens e exteriorizações deste relacionamento com a transcendência.

A descrição ou caracterização do Sagrado se apoia no método fenomenológico que se articula com as diversas ciências como a história, a sociologia, a antropologia, a psicologia, a filosofia etc. E, também, outras formas de linguagem como as artes, a moral e a cultura. O filósofo Nietzsche chama a atenção para a importância do olhar que os artistas fazem da realidade. Eles são aqueles que por outros caminhos traduzem com maior fidelidade a realidade que se apresenta a eles. Portanto, a fenomenologia é a expressão de um método que deseja compreender os fenômenos assim como aparecem e para isso se apoiará nas ciências e toda forma de linguagem capaz de expressar tal realidade.

3.2 Hierofania: a manifestação do Sagrado.

Para Mircea Eliade (1996), o Sagrado possui um caráter especial que é uma oposição ao profano, ou seja, tudo aquilo que compõe as realidades do cotidiano, do natural, do comum e do corriqueiro. E ainda, que o Sagrado se revela ao ser humano, ele se manifesta de maneira oposta a tudo aquilo que é comum. Assim, hierofania significa a manifestação do Sagrado que ocorre em todas as culturas, momentos históricos etc. Eliade afirma que o mundo está repleto de hierofanias, ou seja, o mundo está repleto desta comunicação do Sagrado.

Assim, para o cristianismo, Jesus é uma hierofania, pois é a manifestação da encarnação de Deus na história. Da mesma forma, um Moai (monumento de pedra) pode ser a representação do Sagrado para o povo *Rapa Nui* na ilha de Páscoa. Para Eliade o poder da hierofania está no fato do objeto comunicar a manifestação do Sagrado e não no puro e simples objeto. O objeto Sagrado representa uma relação com a transcendência que deve ser compreendida no contexto simbólico de uma cultura. A compreensão deste termo fenomenológico fundamenta uma discussão sobre o reconhecimento da diversidade religiosa e nos provoca a pensar o diálogo

interreligioso. O reconhecimento da diversidade religiosa representa basicamente o reconhecimento do outro, sem uma visão de hierarquização de verdades, nem da padronização ou homogeneização das experiências. Mas uma abertura para o diálogo com o diferente e perceber as relações, as similaridades, as diferenças, etc. em uma perspectiva de respeito à alteridade vislumbrando uma possibilidade de desenvolvimento dos valores humanos.

As culturas são os espaços onde ocorrem estas manifestações do Sagrado. Desta maneira, é fundamental que sejam compreendidas com o apoio das ciências e sem um olhar que seguro de um referencial e conceito, seja impedido de compreender a realidade que se apresenta. Assim, é importante o reconhecimento das categorias de interpretação do fenômeno religioso como: ritos, mitos, utopias, fé, místicas etc. Estas, na sua particularidade, descrevem as características do Sagrado que desejamos conhecer.

Então, concluindo a discussão estabelecida neste texto e sabendo que ela não se fecha e se abre pelo fato do objeto de estudo proposto caracterizar-se pelo seu caráter misterioso. O Sagrado torna-se uma experiência que desejamos conhecer e podemos submetê-lo ao conhecimento, mas não será conhecido em sua totalidade. Ele, portanto, expressará uma dinâmica que propõe à nossa condição existencial uma busca incondicional que trará referências e estímulos para um conhecer ilimitado e em constante movimento. O Sagrado sempre se manifestará no movimento, na dança, na dinâmica da vida. Alguns o reconhecerão a partir de uma linguagem de fé, de um ser supremo, de um criador. Outros o reconhecerão sem uma linguagem de fé, mas uma linguagem que descreverá uma força estranha com as mesmas características de movimento, dança que compõe a natureza e a dinâmica da vida. Estes também serão motivados a buscar explicações para as questões essenciais que respondam ao desconhecido ao longo de sua existência, sem necessariamente apoiar-se numa linguagem religiosa para construir uma explicação sobre os mistérios que compõem a existência.

Perguntas para reflexão e diálogo

1. É possível pensarmos o Sagrado como caminho para o conhecimento pessoal e a interpretação da natureza? Apresente argumentos que justifiquem a questão.
2. O que é uma experiência mística? Ela pode ser a ação geradora de uma estrutura religiosa organizada? Discuta.
3. Apresente uma síntese das categorias *Mistério*, *Fascínio* e *Temor* descritos por Rudolf Otto.
4. Descreva o conceito de *hierofania* apresentado por Mircea Eliade e sua relação com as culturas.

5. O conceito de *hierofania* pode auxiliar o debate sobre o diálogo interreligioso? Justifique sua relevância na atualidade.

Atividade complementar

Cinema e debate:

Sugerimos o filme *CAFUNDO* para a análise de uma experiência do Sagrado. O filme, baseado em história verídica, expressa uma experiência mística e sua relação com as culturas, à produção de sentido e a elaboração do ethos. Assistam ao filme com um olhar de alguém que deseja pesquisar e conhecer uma experiência religiosa. Após a sessão de cinema, aplique os conceitos discutidos no texto para a interpretação do fato religioso apresentado e estabeleça um debate com seu grupo a partir de sua interpretação.

Bibliografia

CASALDÁLIGA, Pedro, Na procura do Reino, Ed. FTD, São Paulo: 1988.

ELIADE, Mircea, O sagrado e o profano: a essência das religiões, Ed. Martins Fontes, São Paulo: 1996.

JORGE, José Simões, Cultura Religiosa: O homem e o fenômeno religioso, Ed. Loyola, São Paulo: 1998.

MASSIMI, Marina; MAHFOUD, Miguel (Org.), Diante do Mistério: psicologia e senso religioso, Ed. Loyola, São Paulo, 1999.

OTTO, Rudolf, O Sagrado, Ed. 70, Lisboa: 1992.

QUEIRUGA, Andrés Torres, A revelação de Deus na realização humana. Ed. Paulus, São Paulo: 1995.

Mapeamento de materiais didáticos para o ER: garimpagem na web.

Arthur Felipe Moreira de Melo^{1*}

Resumo: Este artigo se insere na pesquisa de doutorado ora em execução pela Faculdades EST, na área de Religião e Educação, cujo objeto é a transposição didática das Ciências da Religião para o Ensino Religioso da rede pública. Os objetivos desse artigo são: mapear através da web materiais didáticos voltados ao Ensino Religioso, mais especificamente livros, cadernos, apostilas e afins e; classificá-los a partir de uma ‘tipologia da linguagem’ baseada nos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso (PCNER). Ainda como aporte na questão da linguagem o trabalho terá como interlocutor Raimon Panikkar. Uma conclusão mais geral da pesquisa aponta para a escassez de material didático em conformidade com a proposta do Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER).

Palavras-chave: *Ensino Religioso, material didático, material paradidático, linguagem.*

Da promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB – Lei nº 9394/96) para cá, diversos materiais didáticos ou paradidáticos foram confeccionados com o propósito de suprir a demanda pedagógica dos professores de Ensino Religioso (ER). Pode-se perceber que, no que diz respeito à linguagem utilizada nesses materiais, há a nítida intenção de boa parte de autores e editoras quanto à adequação das propostas didáticas às disposições legais (Art. 210 da Constituição Federal, Art. 33 da LDB, além das legislações estaduais e municipais) e também em relação aos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso – PCNER (FONAPER, PCNER, 2009). Ainda assim, são expressivas as diferenças no uso da linguagem entre esses materiais. Isso não nos causa estranheza, visto que cada sistema de ensino goza de liberdade na definição dos conteúdos do ER e no estabelecimento dos critérios de habilitação e admissão de seus professores.²

O intuito deste trabalho está sendo, justamente, de compreender um pouco mais sobre essa produção didática e canalizar essas fontes, tornando-as acessíveis a

1 * Licenciado em música, com habilitação em piano pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS/Porto Alegre), mestre em Teologia na área de concentração ‘Religião e Educação’ pela Escolar Superior de Teologia (EST/São Leopoldo), doutorando em Teologia na área ‘Religião e Educação’ pela EST/São Leopoldo, membro do Grupo de Pesquisa Currículo, Identidade Religiosa e Prática Educativa’ do Programa de Pós-Graduação da mesma instituição, professor de música e pianista acompanhador pelo Instituto de Educação de Ivoti e pela Associação Pró-Cultura e Arte Ivoti. Bolsista da CAPES. E-mail: arthurfelipe@icloud.com.

2 Cf. o § 1º do Art. 33 da LDB: “Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.” (BRASIL, Lei N. 9394/96, 2012).

possíveis interessados. A maior parte do tempo deste empreendimento foi dedicado à ‘garimpagem’ na *web* através do dispositivo de busca do *Google* e dos subsequentes *hyperlinks* encontrados nas diversas páginas visitadas. As expressões consultadas conjunta ou individualmente foram ‘ensino religioso’, ‘material’, ‘didático’. Não pude, pela extensão de tempo que demandaria, incluir toda a gama de materiais didáticos ou paradidáticos. Detive-me na busca por livros e coleções, revistas, cadernos, apostilas e meios digitais congêneres, isto é, materiais impressos ou passíveis de impressão. Outra parte do trabalho consistiu na leitura dinâmica e na análise dos materiais que foram encontrados. Tive acesso a alguns desses materiais na íntegra, fossem eles versões digitais (*downloads*), ou impressos (quando encontrava esse material também na biblioteca da Faculdade EST a partir das fontes da *internet*). O principal objetivo dessa análise é a ordenação desse material a partir de uma tipologia da linguagem acessível ao leitor e que mostre de forma simples sua proximidade ou distanciamento em relação à proposta do FONAPER.³

Ainda quanto à análise do material, ainda que em boa parte tenha sido feita a consulta direta na fonte, em alguns casos, sobretudo de coleções às quais não tive acesso, a análise foi baseada nas sínteses e outras informações disponibilizadas pelos editores nos *sites* de vendas ou apresentação, sempre que essas informações trouxessem explicitamente parâmetros contidos na tipologia da linguagem adotada. Quando nem mesmo isso foi possível, limitei-me à referência ao material, deixando o aspecto da linguagem para uma análise posterior. Deduza-se daí que esse exame não pretende ser final. Além disso, a quantidade real de material apresentado na *web* obedecendo aos critérios adotados é imprevisível na dinâmica dos hipertextos. Por isso mesmo, situo esse trabalho no início da minha pesquisa de doutorado, ora em desenvolvimento, de forma que essas fontes e análises possam ser colecionadas e aumentadas à medida que o trabalho avança. Desta forma, pretendo diminuir o efeito das inevitáveis desatualizações, seja por decorrência da inconstância das fontes da *web*, seja em função da já mencionada dinâmica de aperfeiçoamento desses materiais realizada por seus editores.

É preciso ainda ressaltar que essa análise tipológica não tem por objetivo ‘condenar’ alguns materiais em proveito de outros, ou pior, condenar toda a produção didática para o ER, como já se tentou fazer.⁴ É inegável, entretanto, a existência de certa precariedade didática para o ER⁵, especialmente quando consideramos os livros didáticos. Todavia, estaríamos surpresos caso os resultados fossem diferentes,

3 Refiro-me aos PCNER.

4 Exemplos desse tipo de crítica podem ser lidos, por exemplo, nas seguintes reportagens: ‘Livros de Ensino Religioso demonstram preconceito contra homossexuais e ateus’, publicada no jornal *Correio Brasiliense* em 26 de julho de 2010; ‘A polêmica da aula de religião’, publicada no portal *Bem Paraná*

5 O próprio FONAPER veiculou no campo ‘notícias’ de sua página na internet conclusão semelhante a partir de uma pesquisa encomendada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Disponível em: <<http://www.fonaper.com.br/noticia.php?id=962>>. Acesso em: 08 mai 2014.

pois, além da diversidade de propostas para o ER nos vários sistemas de ensino, o MEC também não possui ingerência na publicação e distribuição de impresso para esse componente curricular. Contudo, há que se ressaltar que autores e editoras tem procurado se adequar à proposta do FONAPER. Em 2005, por exemplo, por ocasião do III Congresso Nacional de Ensino Religioso da cidade de Florianópolis, o FONAPER reuniu autores de três coleções para que estes mostrassem suas propostas. É importante que se reconheça que esses autores são credores do nosso respeito por terem colocado em movimento essa produção didática para o ER num momento em que não se podia partir de referências prévias. Além disso, na prática, uma parcela expressiva desses trabalhos não pode ser situada em um só tipo linguístico. Esse foi outro indício de que, na maioria dos casos, há a vontade de adequação à proposta do FONAPER ou, ao menos, de fazer uma aproximação mais plural. Para todos os efeitos, continua, sem dúvida, valendo o axioma pedagógico de não circunscrever a prática docente a um ou outro 'livro-método'. Ao mesmo tempo, dificilmente não poderia ser aproveitada uma ou outra proposta didática mesmo daqueles materiais mais distantes dos PCNER.

Paralelamente ao trabalho de 'garimpagem', outra pesquisa foi sendo realizada no intuito de desenvolver uma discussão que pudesse redundar nessa tipologia da linguagem⁶, a partir da qual, todo esse material didático ou paradidático seria analisado. Apresento, a seguir, uma síntese das ideias desse trabalho.

A tentativa fora de traçar paralelos entre três práticas epistemológicas genéricas de ER no Brasil e os três 'momentos hermenêuticos' de Raimon Panikkar (PANIKKAR, 1979), tudo isso pensando na dimensão da linguagem. Sabemos que não há e, provavelmente, nunca houve um único modelo epistemológico de ER vigente em todo o Brasil. Sabemos ainda que, atualmente, a tendência é tratar o ER no Brasil em termos de suas particularidades locais, sejam históricas ou atuais, evitando assim aquelas generalizações demasiadamente afastadas das realidades dos vários sistemas de ensino nas diversas regiões do país. De qualquer forma, foram utilizados apenas três modelos epistemológicos num faz-de-conta teórico que forjará um desenvolvimento histórico cronológico dessas epistemologias. Como em todo modelo teórico, o objetivo aqui será de nos ajudar a pensar melhor.

Chamei a primeira prática epistemológica de ER no Brasil, em conformidade com a maioria dos teóricos, de modelo catequético ou confessional. Esse modelo epistemológico baseara-se numa cosmovisão unirreligiosa cujo intento era a manutenção da tradição religiosa vigente dentro de seu *locus*, ou mesmo o proselitismo. Esse modelo foi relacionado com o primeiro 'momento hermenêutico' de Panikkar, a *hermenêutica morfológica* (PANIKKAR, 1979, p.8). Como o próprio

⁶ Esse trabalho a que faço alusão tomou a forma de um artigo que será publicado por ocasião do próximo Congresso Internacional da Faculdades EST.

nome sugere, essa hermenêutica restringe-se à aparência ou forma externa daquilo que é analisado. Em se tratando da abordagem de tradições religiosas distintas, pode-se dizer que a hermenêutica morfológica corresponde às ideias que herdamos por meio de nossa própria tradição sobre tradições alheias. Nesse momento hermenêutico já existe, sem dúvida o interesse ‘pelo outro’, mas só enquanto esse ‘outro’ serve como um parâmetro de distinção em relação à minha própria identidade. Por isso, essa hermenêutica dificilmente se move para além dos estereótipos. Essa hermenêutica não é uma simples particularidade daquelas tradições religiosas mais exclusivistas, mas um ‘momento’ por que passamos todos nós. Para a finalidade do nosso estudo, a linguagem dessa primeira prática epistemológica de ER e desse primeiro momento hermenêutico foi chamada simplesmente de ‘CC’, aludindo ao primeiro tipo linguístico referente ao modelo ‘confessional/catequético’.

O segundo modelo epistemológico de ER aludido no trabalho, foi o modelo teológico pluralista⁷ considerado como resposta à confessionalidade estrita. Embora a Teologia não tenha atuado diretamente na seleção dos conteúdos do ER no Brasil, seus pressupostos regularam os objetivos do ER durante várias décadas.⁸ Nesse modelo, houve uma abertura ao diálogo com o pluralismo moderno, o que representou um movimento de alteridade na direção dos educandos. Foi possível relacionar esse modelo com o segundo momento hermenêutico de Panikkar, a *hermenêutica diacrônica*. (PANIKKAR, 1979, p.8-9) Nesse segundo momento já existe uma consciência hermenêutica que entende ser preciso superar a distância temporal entre os símbolos religiosos de ontem e de hoje. Há o interesse noutras tradições religiosas por se entender que é preciso conhecer para respeitar e, por isso, esse exercício hermenêutico considera que, para além dos estereótipos religiosos, é preciso olhar para a linguagem e a simbologia religiosa, seja da própria tradição, seja das tradições alheias, em seu desenvolvimento histórico. Apesar dessa abordagem inclusiva, a limitação linguística estava no fato de não se conseguir ir além dos próprios pressupostos, desconsiderando que outras tradições religiosas pudessem estar fundamentadas em preceitos radicalmente diferentes daqueles da tradição cristã ocidental. Cada cultura, em função de sua própria história, aprendeu a valorizar aspectos diferentes da realidade, e por isso mesmo, aprofundou-se, especializou-se, por assim dizer, nesses diferentes aspectos. Todavia, essa dimensão não consegue adentrar nesse segundo momento hermenêutico. Em nosso trabalho, esse tipo linguístico foi chamado de ‘TP’, fazendo referência ao modelo teológico

7 Também se encontra na literatura a expressão ‘modelo axiológico’ para essa mesma epistemologia ER (senão a mesma, ao menos, historicamente coincidente), justificada a partir das práticas pedagógicas que procuravam tornar o estudo dos ‘valores’ o denominador comum da aula de ER.

8 Costuma-se situar esse modelo dentro período que vai desde a reforma do ensino no país até a promulgação da atual LDB.

pluralista.

E, por fim, temos o terceiro e último modelo epistemológico do ER, tratado no trabalho como modelo hermenêutico-fenomenológico. Esse modelo é considerado como o modelo atual, embora seja ainda considerado um modelo em construção.⁹ É um modelo em que, sobretudo, procura-se dar conta da diversidade cultural e religiosa brasileira, fundamentando a epistemologia do ER num objeto de estudo próprio e igualmente amplo, o ‘fenômeno religioso’. Esse modelo foi confrontado com o terceiro momento hermenêutico de Panikkar, a hermenêutica diatópica, cujo nome se justifica pelo fato de que:

[...] a distância a ser superada não é apenas temporal [como na hermenêutica diacrônica], dentro de uma ampla tradição, mas é uma fenda existente entre dois *topoi* (lugares) humanos de compreensão e auto-compreensão, entre duas – ou mais – culturas que não desenvolveram seus padrões de inteligibilidade ou seus axiomas básicos a partir tradições históricas compartilhadas ou através de influência mútua. [tradução nossa]. (PANIKKAR, 1979, p.9).¹⁰

Nessa perspectiva, procura-se ver o outro como uma fonte original de compreensão e auto-compreensão, isto é, a hermenêutica diatópica aceita ‘o outro’ mesmo quando o seu horizonte mais básico de inteligibilidade, além de diferir do meu, não é compreensível de imediato para mim. Pois, como diz Panikkar, “cruzar as fronteiras da própria cultura sem perceber que a outra cultura possa ter uma abordagem da realidade radicalmente diferente não é mais admissível hoje em dia.” (PANIKKAR, 1979, p.9).¹¹ Esse é o espírito deste momento hermenêutico pode ser traduzido no seguinte axioma: que o interpretado reconheça a si mesmo na interpretação.¹² Esse tipo linguístico foi chamado simplesmente por ‘FH’, fazendo alusão ao modelo fenomenológico-hermenêutico.

São esses tipos linguísticos de compreensão que foram procurados nas produções didáticas ou paradidáticas para o ER. Evidentemente que não pude adotar inteiramente os critérios do último tipo, pois, se tivéssemos que passar todos os textos contidos nesses materiais pelo crivo do ‘interpretado que se reconhece na interpretação’, nós, praticamente, não teríamos materiais nessa categoria ‘FH’.

De qualquer forma, considere, pois, conveniente ficar apenas com o critério do

9 Nos últimos anos, esse modelo tem sido chamado de ‘modelo das Ciências da Religião’, seja pela afinidade entre as epistemologias do ER e das Ciências da Religião, seja pelo fato de que o curso de ‘Licenciatura em Ciências da Religião – Habilitação em Ensino Religioso’ esteja sendo apontado como a melhor opção de formação docente para esse componente curricular.

10 “[...] the distance to be overcome is not merely temporal, within one broad tradition, but the gap existing between two human *topoi*, ‘lugares’ de compreensão e auto-compreensão, between two – or more – cultures that have not developed their patterns of intelligibility or their basic assumptions out of a common historical tradition or through mutual influence.”

11 “To cross the boundaries of one’s own culture without realizing that another culture may have a radically different approach to reality is today no longer admissible.”

12 Esse é o axioma que Panikkar chama de ‘regra de ouro da hermenêutica’.

entendimento de que ‘o outro possa ter uma compreensão e auto-compreensão radicalmente diferente da minha’, mesmo quando ainda não se tenha alcançado o horizonte de inteligibilidade por onde se move a linguagem dessas tradições alheias.

Quatro pequenas considerações merecem ser feitas antes de passarmos aos resultados da pesquisa: 1) Não me detive na catalogação dos livros ou coleções que fossem concebidos com o objetivo de uso exclusivo dentro de seu próprio sistema de ensino confessional; 2) Não foram incluídos nesse catálogo os materiais de uma das maiores fontes de materiais didáticos e paradidáticos para o ER na internet, o *site* do Grupo de Pesquisa Educação e Religião (GPER), que passava por reformas no momento da confecção deste artigo; 3) Separei os materiais em duas categorias, ‘didáticos’ e ‘paradidáticos’, compreendendo que esses últimos também possam ser de utilidade docente; 4) Todas essas posições referem-se ao período em que foi realizada a pesquisa, maio de 2014. Abaixo, segue o catálogo com os materiais, precedido da legenda:

Tipos linguísticos (TL):

Catequético/Confessional (CC) Teológico pluralista (TP) Fenomenológico-Hermenêutico (FH)

Periódicos:

<i>Diálogo</i> – Revista de Ensino Religioso. São Paulo: Paulinas.	
TL: FH	ISSN/ISBN: 1413-0076
OUTRAS INFORMAÇÕES: Revista também disponível em versão digital. Presidente: Maria Antonieta Bruscato. Diretora-geral: Sebastiana Schissel. Conselho Editorial: Amarildo Vieira de Souza, Antonio Boeing, Luzia Maria de Oliveira Sena, Rita Maria da Silva Stella e Sérgio Junqueira. Disponível através do telefone: 0800 7710081 ou versão digital para iPad na App Store. Quadrimestral. Paradiático.	

<i>O Transcendente</i> : Jornal Pedagógico para o Ensino Religioso. Disponível em: < www.otranscendente.com.br >.	
TL: FH	ISSN/ISBN: -
OUTRAS INFORMAÇÕES: No site < www.otranscendente.com.br > é oferecida uma versão em livro que é a coletânea das edições do jornal desde o início de sua publicação, em 2007, até o ano de 2011. No mesmo site é possível fazer a assinatura do jornal impresso ou em versão digital. Bimestral. Paradiático.	

Coleções:

CARNIATO, Maria Inês. <i>Ensino Religioso - Fundamental</i> . [Coleção.] São Paulo: Paulinas.	
TL: FH	ISSN/ISBN: -
OUTRAS INFORMAÇÕES: Coleção composta por nove livros para todos os anos do ensino fundamental. Para cada ano, há disponibilidade de duas versões, o livro do aluno e o livro do professor. Essa edição parece ser a substituta da anterior que ainda falava em séries para o ensino fundamental. Disponível em: < http://www.paulinas.org.br/loja/?system=busca&avancada=avancada&colecacao=Ensino%20Religioso%20Fundamental&page=0 >. Didático.	

CONSELHO DE IGREJAS PARA A EDUCAÇÃO RELIGIOSA - CIER. <i>Coleção Educação Religiosa Ecumênica</i> . [coleção]. Petrópolis: Vozes, 1996.	
TL: CC/TP	ISSN/ISBN: -
OUTRAS INFORMAÇÕES: Coleção didática de orientação cristã composta por nove exemplares que abrangem a educação infantil e o ensino fundamental. Didático.	

MEES, Sônia L. T. (coord.) <i>Tecendo a vida</i> . [coleção]. São Leopoldo: Sinodal, 1999.	
TL: TP	ISSN/ISBN: -
OUTRAS INFORMAÇÕES: Coleção composta por vários livros que cobrem a educação infantil e o ensino fundamental. Didático.	

SCHNEIDERS, Amélia, CORREA, Avelino A. <i>Entre Amigos</i> . [coleção]. São Paulo: Moderna, 2009.	
TL: TP	ISSN/ISBN: -
OUTRAS INFORMAÇÕES: A coleção com nove exemplares cobre todos os anos do ensino fundamental. Didático.	

BIGHETO, Alessandro César, INCONTRI, Dora. <i>Jeitos de crer</i> . [coleção]. São Paulo: Ática, 2010.	
TL: TP	ISSN/ISBN: -
OUTRAS INFORMAÇÕES: Nota do editor: “Coleção ecumênica que inicia os alunos no ensino inter-religioso, dando-lhes noções de valores cristãos como alteridade e respeito ao próximo.” Nove livros para o ensino fundamental. Didático.	
CRUZ, Terezinha M. L da. <i>Descobrimo novos caminhos</i> . [coleção] São Paulo: FTD, 2008.	
TL: -	ISSN/ISBN: -
OUTRAS INFORMAÇÕES: Nota do editor: “Coleção ecumênica que inicia os alunos no ensino inter-religioso, dando-lhes noções de valores cristãos como alteridade e respeito ao próximo.” Nove livros para o ensino fundamental. Didático.	
SCHNEIDERS, Amélia, CORREA, Avelino A. <i>De mãos dadas – Educação Religiosa</i> . São Paulo: Scipione, 1997.	
TL: TP	
OUTRAS INFORMAÇÕES: A coleção cobre todos os anos do ensino fundamental. Didático.	
PEREIRA, Marcos Sidney, SOUZA, Guida Webon (e vários outros autores). <i>Redescobrimo o universo religioso</i> . [coleção] Petropolis: Vozes.	
TL:-	ISSN/ISBN: -
OUTRAS INFORMAÇÕES: Essa coleção cobre a educação infantil e o ensino fundamental. Didático.	
INCONTRI, Dora, BIGHETO, Alessandro César. <i>EJA – Educação de Jovens e Adultos</i> . [coleção]. Ensino Religioso. São Paulo: Ática, 2007.	
TL:-	ISSN/ISBN: -
OUTRAS INFORMAÇÕES: Essa coleção possui dois volumes, respectivamente ‘Ensino Fundamental I’ e ‘Ensino Fundamental II’. Esses dois volumes sobre o Ensino Religioso fazem parte de uma coleção maior que compreende todos os componentes curriculares. Esses dois volumes são divididos, respectivamente, em: 1º e 2º ciclos, livro I, e 3º e 4º ciclos, livro II. Didático.	
BISCALQUIN, Dalcides. <i>Perto de mim</i> . São Paulo: Edições SM, 2013.	
TL:CC	ISSN/ISBN: -
OUTRAS INFORMAÇÕES: Coleção de livros que cobrem todo o ensino fundamental. Didático.	
<i>Projeto Emaús</i> . São Paulo: Edições SM, 2013.	
TL:-	ISSN/ISBN: -
OUTRAS INFORMAÇÕES: Coleção de livros que cobrem todo o ensino fundamental. Didático.	
SOUZA, Carmen de, REIS, Raquel Reinert. <i>Interagir e Crescer</i> . [coleção]. Rio de Janeiro: Casa Publicadora, 2013.	
TL:CC	ISSN/ISBN: -
OUTRAS INFORMAÇÕES: Cinco livros da rede adventista em formato de coleção que cobrem do 1º ao 5º ano. Didático.	

ASSIS, Henrique Decimar de, RAMOS, Dagmar de Assis. <i>Marcha Criança</i> . [coleção]. São Paulo: Scipione, 2009.	
TL:CC	ISSN/ISBN: -
OUTRAS INFORMAÇÕES: Os livros cobrem do 1º ao 5º ano. Nota do editor: “Obra Cristã, não catequética que pode ser trabalhada com crianças de todos os segmentos religiosos.” Didático.	

Cadernos/Apostilas/Meios digitais:

FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO – FONAPER. <i>Ensino Religioso</i> – Capacitação para um novo milênio.	
TL:FH	ISSN/ISBN: -
OUTRAS INFORMAÇÕES: Coletânea de Cadernos de Estudo integrante do Curso de Extensão (à distância) de Ensino Religioso. Coordenação: Vicente V. E. Bohne. Elaboração: FONAPER. Mediação Pedagógica: Lizete Carmem Viesser. O material pode ser solicitado mediante depósito bancário através do ‘contato’ disponível site: <www.fonaper.com.br/contato.php>. Paradidático.	

SECRETARIA DE ESTADO DA EDUCAÇÃO – PR. Cadernos Pedagógicos do ensino fundamental. vol. 8. <i>O Sagrado no Ensino Religioso</i> . BIACA, Valmir, (org.) SOUZA, Elson Oliveira, SCHOLGL, Emerli, JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo, SIMONATO, René. Curitiba: SEED – PR, 2006.	
TL:FH	ISSN/ISBN: 978-85-85380-67-0
OUTRAS INFORMAÇÕES: Parece que houve uma edição em papel com distribuição gratuita. Disponível para <i>download</i> em: < http://portaldoprofessor.mec.gov.br/sorage/materiais/0000014238.pdf >. Paradidático.	

SECRETARIA DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO – SANTA CATARINA. <i>Currículo</i> : Ensino Religioso. Florianópolis: SED, 2001.	
TL:FH	ISSN/ISBN:
OUTRAS INFORMAÇÕES: Possui elementos paradidáticos. Disponível em: < http://www.sed.sc.gov.br/secretaria/proposta-curricular >. Paradidático.	

FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO – FONAPER. <i>Ensino Religioso</i> – referencial curricular para a proposta pedagógica da escolar. Caderno Temático 1. 2000.	
TL:FH	ISSN/ISBN:
OUTRAS INFORMAÇÕES: Redação: Lizete Carmem Viesser, Maria Sabina Skrobot Vidotti, Risolêta Moreira Boscardin. Possui um pequeno glossário ao final com termos próprios à área. Oferece sugestões de tratamento didático para os conteúdos. Paradidático.	

<p>FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO – FONAPER. <i>Ensino Religioso – Culturas e Tradições Religiosas. Caderno Temático 2. 2001.</i></p> <p>TL:FH</p>	<p>ISSN/ISBN:</p>
<p>OUTRAS INFORMAÇÕES: Redação: Edivaldo José Bor-toleto, Luiz Alberto Sousa Alves. Coord. Pedagógica: Lizete Carmem Viesser. Paradidático.</p>	
<p>PREFEITURA MUNICIPAL DE CURITIBA. Secretaria de Educação. <i>Caderno Pedagógico: Ensino Relioso. (Cadernos Pedagógicos do Ensino Fundamental 2 – Duas unidades).</i> Curitiba: SME, 2008.</p> <p>TL:FH</p>	<p>ISSN/ISBN:</p>
<p>OUTRAS INFORMAÇÕES: Caderno paradidático produzido pela Secretaria Municipal de Curitiba. Disponível para download em: <http://www.cidadedoconhecimento.org.br/cidadedoconhecimento/index.php?subcan=106> Também disponível em: <http:// ensinoreligiosonreapucarana.pworks.com/w/file/41301452/E.R%20CADERNO%20PEDAGOGICO%201%20DE%20ENSINO%20RELIGIOSO%20-%20SECRETARIA%20MUNICIPAL %20 DE%20CURITIBA.pdf>. Paradidático.</p>	
<p>CONSELHO DE ENSINO RELIGIOSO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL – CONER /RS. <i>Ensino Religioso – Plano de Estudos. 2 ed.</i> Porto Alegre: Grafiset, 2004.</p> <p>TL:FH</p>	<p>ISSN/ISBN:</p>
<p>OUTRAS INFORMAÇÕES: Constitui-se de uma proposta curricular com planos de estudos para a educação infantil, ensino fundamental, ensino médio e EJA, com um breve glossário da área como referencial. Disponível em: <http://conerrs.wordpress.com/ensino-religioso-plano-de-estudos/>. Paradidático.</p>	
<p>PREFEITURA MUNICIPAL DE SANTOS – Secretaria de Educação. <i>Subsídio teórico-práticos. [Coleção de materiais paradidáticos].</i> Disponível em: <http://portal.santos.sp.gov.br/seduc/page.php?97#>.</p> <p>TL:FH</p>	<p>ISSN/ISBN:</p>
<p>OUTRAS INFORMAÇÕES: Trata-se de um espaço dentro do <i>site</i> da Secretaria de Educação do Município de Santos que oferece diversos subsídios teóricos, a maioria paradidáticos, para o Ensino Religioso. Os diversos links incluem artigos, jogos, sugestões de atividades, projetos, vídeos, além de direcionamento para os principais <i>sites</i> da área a nível nacional, quais sejam: MEC, ASSINTEC, Revista das Ciências da Religião, PUC – Paraná, entre outros. Didático/Paradidático.</p>	

<i>BURIM, Luiz Antônio. Temas de Ensino Religioso.</i>	
TL:TP	ISSN/ISBN:
OUTRAS INFORMAÇÕES: Apostila confeccionada pelo professor Luiz Antônio Burim. Disponível em: < https://jucienebertoldo.files.wordpress.com/2014/01/aulas-de-ensino-religioso-2003.pdf >. Didático.	

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DA CULTURA - MEC. <i>Sugestões de aulas do MEC.</i>	
TL:FH	ISSN/ISBN:
OUTRAS INFORMAÇÕES: Diversas aulas disponíveis para download. Disponível em: < http://portal do professor.mec.gov.br > ou ainda pela página da secretaria de educação do Paraná < http://www.ensinoreligioso.seed.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=440 >. Didático.	

Livros:

DIRLANE, Maria, PONICK, Edson. <i>Dinâmicas para o Ensino Religioso</i> . São Leopoldo: Sinodal, 2008.	
TL:FH	ISSN/ISBN: 978-85-233-0903-2
OUTRAS INFORMAÇÕES: Didático.	

SECRETARIA MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO E CULTURA DE SOROCABA. <i>Deus na escola</i> . [ano não informado].	
TL:CC/TP	ISSN/ISBN: -
OUTRAS INFORMAÇÕES: Livro de distribuição gratuita sob autorização da Secretaria da Educação e Cultura de Sorocaba, apoiado por várias entidades religiosas, entre elas, entidades cristãs, espírita, umbandista e mórmon. Não há isonomia entre as tradições abordadas. Livro esgotado. Didático.	

MUNDO JOVEM (org.). <i>Ensino Religioso e cidadania: textos e dinâmicas</i> . Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.	
TL:TP/FH	ISSN/ISBN: 85-7430-452-2
OUTRAS INFORMAÇÕES: Livro composto de textos de vários autores. Paradidático.	

CRUZ, Therezinha M. L. da. <i>Didática do Ensino Religioso: nas estradas da vida: um caminho a ser feito</i> . São Paulo: FTD, 1997.	
TL:TP/FH	ISSN/ISBN: -
OUTRAS INFORMAÇÕES: O livro não dialoga com os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso apresentados pelo FONAPER. Paradidático.	

STEEL, Edson. <i>Cultura Religiosa</i> . Global Editora, 2009.	
TL:FH	ISSN/ISBN: 978-85-260-1137-3
OUTRAS INFORMAÇÕES: Esse livro se propõe a atender à modalidade EJA, mais especificamente o segundo seguimento [3º e 4º ciclos – Ensino Fundamental II]. Não encontrei informações sobre um outro livro direcionado ao 1º e 2º ciclos (ensino fundamental II). Paradidático.	

É importante atentar para algumas curiosidades sobre esses dados. Os dois periódicos que foram analisados se mostraram como boas fontes paradidáticas para o ER. Já as coleções, em sua maioria, não possuem uma linguagem ‘FH’. Das coleções analisadas, apenas uma pode ser encaixada no último tipo linguístico. Cinco foram entendidas como produções do tipo ‘TP’ e quatro do tipo ‘CC’. Contudo, é importante considerar que quatro coleções não foram analisadas.

Quanto aos livros, a maioria deles não demonstrou um único tipo linguístico definido. Houve três elisões do tipo ‘TP/FH’. Isso porque mais de um modelo linguístico tornou-se presente quando se comparavam distintos capítulos dessas obras. Apenas um livro foi considerado exclusivamente do tipo ‘FH’. Já com os cadernos, apostilas e outros meios digitais, em sua grande maioria paradidáticos, a realidade é outra. Nove dos dez materiais encontrados foram incluídos no tipo ‘FH’. Apenas um foi considerado como do tipo ‘TP’. Mas isso tem uma explicação: a única produção independente encontrada foi justamente aquela incluída no tipo ‘TP’. Todos os outros nove materiais foram confeccionados ou distribuídos por órgãos governamentais ou entidades civis ligadas ao ER (MEC, FONAPER, CONER/RS secretarias, etc.).

Esses são, como já foi dito, resultados preliminares, inacabados. Mas para o professor de ER que começa a ‘garimpar’, tal qual fizemos aqui, talvez essas ‘pepitas’ que compartilhamos já seja um bom começo. Mais do que tudo, reforça-se a consciência de que a produção didática para o ER, sobretudo de livros e coleções, é trabalho para muitas e muitas mãos. Não que existam poucas mãos. Elas são muitas, mais ainda trabalham mais isolado do que conjuntamente. É preciso continuar fomentando, como já vem fazendo o FONAPER, esse esforço conjunto, essa divisão necessária de tamanha responsabilidade.

Referências

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei N. 9394/96*. Brasília: Congresso Nacional, 1996 [com atualizações referentes ao período entre a publicação e a data de acesso]. Disponível em: <<http://www>

planalto.gov.br/CCIVIL_03/L9394.htm>. Acesso em: 04 jul. 2012.

FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO – FONAPER. *Parâmetros Curriculares Nacionais – Ensino Religioso*. São Paulo: Mundo Mirim, 2009.

PANIKKAR, Raimon. *Myth, Faith and Hermeneutics – Cross-Cultural Studies*. New York / Ramsey / Toronto: Paulist Press, 1979.

Ética, alteridade e surdez

Jacqueline Crepaldi Souza¹

Resumo: *“O maior desafio para as pessoas surdas não é que elas não podem falar. E sim, que a sociedade ouvinte não as escuta”. Por esse motivo, pessoas surdas buscam na ética uma forma de vencerem o obstáculo do preconceito. Essa comunicação trata da ética e alteridade na surdez, expressa em fatos revelados no dia-a-dia da pessoa surda. Pretende-se identificar os aspectos relevantes que aproximam ou afastam pessoas ouvintes das pessoas surdas. Além de avaliar a presença ou ausência da alteridade na construção dessa relação. Os estudos sobre ética e surdez sugerem a necessidade de empreender ações no sentido de transformar as relações sociais, culturais e institucionais. Desafios esses, tratados nesse trabalho, na dimensão preconceituosa sofrida pela pessoa surda, na busca de respeito para com a pessoa surda e na alteridade vivenciada na ética, em Lévinas. Quando se abre a possibilidade de se conhecer o outro, ele se revela. Nessa relação de alteridade, o preconceito se esvai. Colocar-se face a face com o outro é aprender a viver a alteridade. Esperamos que esse trabalho possa contribuir para a promoção da comunicação com a pessoa surda, a partir de conceitos basilares como ética e alteridade.*

Palavras-chave: Ética, alteridade e surdez

Introdução

O presente trabalho se propõe a analisar a ética e alteridade na surdez. Uma abordagem empírica, expressa em fatos revelados no dia a dia da pessoa ouvinte e da pessoa surda. Pretende-se identificar os aspectos relevantes que aproximam ou afastam pessoas ouvintes das pessoas surdas, além de avaliar a presença ou ausência da alteridade na construção dessa relação. Os estudos no Brasil, na área da linguística, sugerem a necessidade de empreender ações no sentido de transformar as relações sociais, culturais e institucionais. Assim, trataremos da visão preconceituosa em relação ao surdo. A base desse preconceito surge de diversos pontos, entre eles, a educação, a religião e a sociedade. A ética revela o clamor de justiça no silenciar da pessoa surda. Nesse sentido, escutar torna-se essencial. É o convite para a celebração da ética da alteridade, em Lévinas. Início lembrando minha primeira visita a uma instituição que acolhe pessoas surdas: a Escola Estadual Francisco Sales². Essa escola é especializada no

1 É mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), sob orientação do doutor Márcio Antônio de Paiva. É bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Leciona Ensino Religioso no Colégio Santo Agostinho – BH.
E-mail: jacquelinecrepaldi@yahoo.com.br

2 A Escola Francisco Sales situa-se na rua dos Guajajaras, 1887 – Barro Preto, Belo Horizonte – MG, Telefone: (31) 3295-4903.

atendimento a crianças e jovens com deficiência na fala e na audição. Já havia terminado a leitura do livro de Sckliar (2003) *Pedagogia (Improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí?* Com ajuda desse autor, o tema diversidade parecia menos árido e distante. Mesmo assim, sentia-me perdida. Não sabia como lidar com essa diferença linguística. Perguntava-me como reagiria ao encontro com o outro, a pessoa surda. O outro que já foi massacrado, ignorado, silenciado, excluído, globalizado, violentado e anormalizado. Quais seriam as imagens que se constituiriam em minha mente a respeito da alteridade, da ética e da surdez? As perguntas começaram a fervilhar em minha mente. Como falar de diversidade se não sabia quem eram os outros, qual sua identidade? Como falar de alteridade quando conhecia apenas fragmentos de identidades das pessoas surdas? Como ser ética se não podia compreender a pessoa surda? Esta visita foi impactante e revelou questões instigantes e provocadoras sobre as quais seriam necessários estudos e quebra de paradigmas para tentar desvendar um pouco mais desse mistério que se chama o outro. Voltei dessa visita diferente. Tinha agora um ideal: que diante do imprevisível estivesse aberta a me encontrar com o outro, reconhecendo-o como meu próximo. Foi assim o início de uma caminhada que venho percorrendo nos últimos três anos³. Uma caminhada que se fundou na alteridade. Essa é a melhor alternativa para pensar o ser da pessoa, da sociedade e da cultura, ou seja, pensar o outro.

1. “No princípio, era verbo”

Diversos autores abordam a questão da alteridade na contemporaneidade. Mas o tema é recorrente na história. Aurélio Agostinho, o Santo Agostinho, filósofo nascido em 354, vivenciou uma dramática experiência humana e espiritual. Privilegiou a construção da Ética Cristã com seus escritos a respeito do amor, da lei moral, da consciência moral e da obrigação (VAZ, 1999: 22). Entre eles, Agostinho anuncia a alteridade ao dizer que “a medida do amor consiste em amar sem medida” (MEIER, 2010: 228).

Na atualidade, Emmanuel Lévinas (2010) ressignifica a compreensão do outro. Em seu livro *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, Lévinas pensa na ética do encontro com o outro como socialidade: “desde toda a eternidade um homem responde por um outro. De único a único. Que ele me olhe ou não, ‘ele me diz respeito’; devo responder por ele”. Segundo o autor:

A cultura não é ultrapassamento, nem neutralização da transcendência; ela é na responsabilidade ética e na obrigação para com outrem, relação com a transcendência enquanto transcendência. Pode-se chamá-la amor. (LÉVINAS, 2010: 214).

³ Nesse tempo, fiz o curso de Comunicação Assistiva na PUC Minas e também um projeto com o título: *Estudo de caso sobre a interação entre crianças surdas e ouvintes em situação de contato de apresentação*. (FAPEMIG- PUC Minas). Pesquisa realizada com alunos da escola Francisco Sales e do Colégio santo Agostinho - BH em 2012. O orientador desse Projeto foi o doutor Pedro Perini-Santos.

Carlos Sckliar (2003), citando autores franceses como Baudrillard e Guillaume, refere-se ao termo alteridade da seguinte maneira:

Em todo outro (*autre* se refere a todo o outro, em termos gerais; *autri*, por outro lado, poderia se traduzir pelo *próximo*, a outra pessoa) existe o próximo – esse que não sou eu, esse que é diferente de mim, mas que posso compreender, ver e assimilar – e também o outro radical, (in)assimilável, incompreensível e inclusive, impensável. (SCKLIAR, 2003: 35).

Em Agostinho temos a importância de amar o outro. Em Lévinas, a responsabilidade ética. Em Sckliar, o diferente pode ser compreendido. Eis a alteridade que se manifesta por inteiro. Essa é a celebração da Ética. Quando não há alteridade, não há assimilação do outro. Surge, então, o preconceito que é sofrido, muitas vezes, na trajetória de vida da pessoa surda. Historicamente, a pessoa surda foi identificada como um ser incompleto, incapaz. A partir dessa concepção, a violência física e simbólica foi exercida. Ações contrárias à ética como proibição do uso da língua de sinais e propostas bilíngues foram obrigatórias para os surdos. Diante desse contexto, é preciso empreender ações no sentido de transformar as relações sociais, culturais e institucionais (SÁ *apud* WITKOSKI, 2009: 358). É preciso revestir o modelo educacional atual de posturas éticas em relação aos surdos. Esse é um grande desafio que se constrói: a preocupação com um novo *ethos* na educação da pessoa surda. Toda sociedade mantém sua identidade, sua coerência e sua continuidade com a ajuda de um conjunto de regras, de valores e de costumes que constituem sua tradição moral. Isso é possível porque os seres humanos dependem uns dos outros e não buscam apenas seu interesse pessoal. Isso é necessário porque também são seres egoístas que têm tendência a fazer passar seu interesse na frente do interesse do outro. As tradições morais têm por função permitir aos homens entender-se, propondo-lhes um modelo de comportamento que tenha autoridade. Fornecem também pontos de referência que permitem definir aspirações e ideais pessoais (LACOSTE, 2004: 672). Esses ideais nem sempre podem ser vivenciados pelos alunos surdos, porque, nas escolas regulares, não aventam outras perspectivas que não seja a auditivo-oral. Sem reconhecer a modalidade visual-motora, pressupõem a surdez como ausência de pensamento (SÁ *apud* WITKOSKI, 2009: 360). Witkoski (2009) apresenta aquela que, para algumas pessoas, seria a base do preconceito contra os surdos, entendida como uma exaltação bíblica da voz e do ouvido como o modo do homem e Deus se comunicarem: “No princípio, era o verbo”. Essa modalidade de comunicação linguística continua a ser percebida por muitas pessoas como característica que identifica os seres humanos como racionais.

Na verdade, a forma verbal de Gn. 1: “Deus disse” é transposta em forma nominal (“a palavra do Senhor”) e situada em posição de sujeito gramatical, não somente dos verbos de fala (dizer, chamar, abençoar), mas de verbos de ação (criar, acabar, separar). O verbo é definido por Agostinho no livro *De Trinitate* (I, 9, 10) como conhecimento acompanhado de amor. Então, dizer que “no princípio era o verbo”, significa ter acesso à possibilidade daquilo que o cristianismo chama de revelação. Quem diz palavra diz liberdade, e o homem que quer estar “à escuta da palavra” talvez só ouvirá o silêncio de Deus. (LACOSTE, 2004: 1826). Os fatos vivenciados no Oriente Médio anunciaram que Deus, o verbo, tomou rosto de homem. Na contemporaneidade, a nova hermenêutica ensinou a pensar e a viver a palavra de Deus. E se a palavra de Deus é dada e lida com fé e comentada com autoridade, o verbo dos homens pode se tornar ele mesmo portador do verbo de Deus. (LACOSTE, 2004: 1829). Se toda cristologia do verbo é teologia da palavra humana (LACOSTE, 2004: 1829), eis que a humanidade da pessoa surda se faz em sua forma mais completa: no silêncio que acolhe e no conhecimento que se revela. Acompanhado de amor entre aqueles que aprendem a se comunicar com as mãos, acolhimento e comunicação serão expressões de alteridade e transformação: “No princípio era a comunicação”.

2. Ética com a pessoa surda

Ser ético com a pessoa surda é aprender essa comunicação. Transpor a barreira do silêncio, do medo do outro que é diferente. Essa diferença da pessoa surda é percebida como deficiência e causa obstinação em fazer o surdo falar na modalidade do ouvinte. Mas mesmo quando isso acontece o surdo não é aceito na comunidade ouvinte por causa da diferença na pronúncia. Outro tipo de preconceito é quanto ao surdo ser visto como deficiente. O preconceito em relação à marginalização social e cultural acontece desde a falta de legenda em português ou tradução em libras⁴ dos programas de TV, ao direito elementar de acesso aos conteúdos de uma aula no ensino regular. Outro tipo de preconceito ocorre com políticas de integração que, contradizendo o título, promovem maior isolamento e menores possibilidades educativas nas crianças surdas. Usar um aparelho auditivo ou fazer leitura labial são aspectos que não oferecem conforto linguístico, pelo contrário, exaure. Por isso, ainda o melhor é contar com um intérprete em libras. A lógica que extingue esse emaranhado de preconceitos em relação à pessoa surda é a lógica da proximidade, da escuta. É a ética da alteridade. Emmanuel Lévinas apresenta essa ética da alteridade pelo serviço ao outro enquanto responsabilidade. O encontro com o infinitamente outro. Somente quando o eu se torna totalmente responsável pela vida, pelo bem estar, pela existência do outro, sendo-lhe inclusive submisso, é que Deus se torna acessível. Na relação de serviço ao outro o eu vai em direção a Deus. Deus é o outro. Na relação ética o eu se vê face

4

Língua brasileira de sinais.

a face com o outro. É preciso colocar-se a serviço do outro desinteressadamente. Essa é a condição para se estabelecer a relação com ele. Segundo Lévinas, conhecer Deus é fazer justiça ao próximo. O outro, na sua alteridade negada, precisa ser reconhecido e servido para além dos interesses do eu. O amor por parte do eu é condição para alcançar o absolutamente outro. (PAIVA, 2013: 15).

A manifestação de Deus ocorre no rosto do outro que clama por justiça. O rosto do outro revela a presença de Deus. É em seu rosto que se manifesta a infinitude de Deus. O rosto revela a face de Deus em toda sua humildade e pobreza, mas também em toda sua glória infinita. O rosto, como epifania da ética, faz-se abertura para a transcendência e o infinito. É a proximidade de Deus no rosto de meu próximo. O dizer da alteridade torna possível a saída da ontologia, rompendo com a sincronia do dito. Ele supõe a diacronia da socialidade que deve pautar as relações humanas em sua dinamicidade, sem se submeter às explicações sistemáticas da razão.

A glória do infinito é ser responsável pelo outro. É dizer “eis-me aqui”. Lévinas propõe o compromisso ético para que a ordem seja percebida. (PAIVA, 2013: 15).

Esse compromisso é construção. As identidades não se constroem no vazio. Tanto as identidades, quanto as diferenças, estão relacionadas às representações sociais. Os discursos globalizantes marcam a surdez como anormalidade incapacidade e pobreza linguística. Até mesmo na família, quando os surdos são privados de sua língua natural, há permanente sensação de isolamento, sentimento de rejeição familiar. Esse tipo de preconceito familiar é perverso e aumenta o sentimento de perda e isolamento na pessoa surda.

O auto-ódio é um processo de autonegação dos surdos que assimilam os preconceitos, acreditando que “se o surdo falar português será aceito na sociedade ouvinte”, bem como que a leitura da palavra falada pode “substituir” a audição (WITKOSKI, 2009: 46). Esse emaranhado de situações só faz distanciar ainda mais as pessoas da relação de alteridade. Construindo sua híbrida identidade surda, essas pessoas percebem que perdem o direito de sentir e expressar suas emoções. Perdem o direito ao exercício pleno da cidadania. Ética e alteridade com a pessoa surda é desconstrução de representações preconceituosas que envolvem os surdos. A norma da fala e o mito da leitura da palavra falada, constroem outra narrativa na qual as pessoas surdas são vistas como pessoas e não sujeitos com surdez. Toda essa história da discussão sobre a questão da surdez e da “adaptação” do surdo ao “mundo em que vivemos” – história relativamente recente: o “surdo” precisou ver antes nascer o “homem” e o “cidadão” (Grécia Antiga), a “criança” e o “defeito” (século XIX) – está permeada, de uma ou de outra maneira, pelo debate sobre a diferença. (ROJO, 2010: 227).

Nessa discussão, a pessoa surda era reduzida às categorias lógicas que negavam a possibilidade de que ele pudesse ser diferente. Desde quando se pode reconstruir

essa discussão, a visão central que perpassava o debate da educação do surdo era da diferença em relação ao ouvinte, da falta da fala e, logo, da necessidade de repor o que falta nessa diferença, de algum modo. Curiosamente, esse efeito “espelho”, essa tensão narcísica no sentido de fazer “à minha imagem e semelhança” o que é diverso, resulta da própria negação da diferença, embora parta de sua afirmação. Se o diferente é aquele a quem falta um *quantum* para atingir o padrão normal, no caso a audição, a diferença não o é como tal, mas é antes uma incompletude. (ROJO, 2010: 228).

3. Escutar: alteridade vicenciada na etica

O imenso debate sobre os métodos de educação e adaptação do surdo (oralismo, comunicação total, etc.) e sobre a admissão e o papel dos gestos nesses métodos, está, de uma forma ou de outra, a partir de uma ou outra posição, permeado por esse movimento de denegação da diferença. Ele colore as perspectivas positivistas nas ciências humanas, transforma a história numa cronologia e se impõe como um dos elementos centrais do embate metateórico na perspectiva sócio-histórica (ROJO, 2010: 228). Nessa perspectiva, é preciso empreender ações no sentido de transformar as relações sociais, culturais e institucionais. Essa será a construção do rosto da alteridade. Ser amado em seu abandono. Segundo Lévinas:

Chamo rosto o que, assim, em outrem, diz respeito ao eu – me concerne – lembrando, por detrás da postura que ele exhibe em seu retrato, seu abandono, seu desamparo e sua mortalidade, e seu apelo à minha antiga responsabilidade, como se ele fosse único no mundo – amado. (LÉVINAS, 2010: 260).

Nessa construção, as experiências éticas vêm de encontro à mudança na relação com a pessoa surda. Uma experiência de contato com pessoas surdas implica em uma mudança qualitativa na forma como o sujeito ouvinte vê o sujeito surdo. Lidar com o conflito de enfrentar uma diferença linguística leva a busca de superação, isto é, de quebra de paradigmas. É a confirmação da necessidade de uma nova ética. Tão nova que deixa de lado uma dimensão formal do ser. É relação com o outro, alteridade. Minha primeira visita a uma comunidade surda motivou-me ao contato de qualidade com a pessoa surda. Nessa relação, houve transformação. Essa visita foi impulso para a caminhada de alteridade em relação à pessoa surda. Nessa caminhada, uma experiência marcante para mim foi, também, a visita que fiz à única universidade para pessoas surdas do mundo: Gallaudet University em Washington, DC⁵. Ultrapassei as fronteiras do conhecimento ampliando minha

5 Visitei a universidade para pessoas surdas, Gallaudet, em 9 de outubro de 2012.

visão de ética, alteridade e educação para pessoas surdas. Os estudantes de graduação da Universidade Gallaudet podem escolher entre mais de 40 cursos, entre artes e ciências. Um pequeno número de estudantes ouvintes, cinco por cento, são admitidos na Universidade a cada ano. Programas de pós-graduação em Gallaudet estão abertas a alunos surdos ou com deficiência auditiva. Mestrado e doutorado em diversas áreas e um serviço profissional para surdos também são oferecidos. Através do centro de carreira universitária, os estudantes recebem estágios que proporcionam uma riqueza de oportunidades de aprendizagem experiencial. Estágios recentes foram oferecidos no centro de aeronáutica e espaço e no Banco Mundial. Os alunos também se beneficiam de um conjunto de serviços prestados pelas unidades do campus, tais como: liderança, linguagem, educação, implante coclear e centro de programas internacionais e serviços. O centro de linguagem e comunicação *Sorenson Language e Communication Center* tem tecnologia de última geração. São computadores usados no suporte de cursos de psicologia, matemática, artes, linguística, interpretação, diversidade, teatro, economia e finanças, biologia. Todos os diplomas são assinados pelo presidente da república⁶. A visita à Gallaudet University foi, para mim, um marco de quebra de paradigmas. Percebi que é possível que as pessoas surdas vivam o bilinguismo de forma efetiva. Essa filosofia vem ao encontro do respeito à diversidade, alteridade, dignidade. Vivenciei a manifestação da ética da alteridade no reconhecimento e credibilidade na pessoa surda. Quando olhamos para a pessoa surda sem preconceitos, acreditamos nela. Esse acreditar é o escutar, é transformação. Essa tomada de consciência da pessoa ouvinte em relação à surdez desempenha um papel fundamental em termos de compromisso ético com a diversidade. É preciso oferecer recursos para que a pessoa ouvinte possa se aproximar da pessoa surda em interação de qualidade. Ensinar aos ouvintes o respeito à pessoa surda, a libras, a datilologia⁷ são alguns desses recursos. Mas o principal recurso dessa interação é a ética, em que o respeito, a aceitação do outro como legítimo outro na convivência é condição necessária para a interação humana. Em Lévinas:

O termo respeito pode ser retomado aqui; desde que se sublinhe que a reciprocidade deste respeito não é uma relação indiferente, como uma contemplação serena, e que ela não é o resultado, mas a condição da ética. Ela é linguagem, ou seja, responsabilidade. (LÉVINAS, 2010: 57).

É preciso buscar a solidariedade tendo a alteridade como conduta ética. Em Lévinas, a diferença está no fato de que: “Nós não é o plural de eu” (LÉVINAS, 2010:

6 O site da Gallaudet University está disponível em: <http://www.gallaudet.edu/>.

7 Datilologia é um recurso utilizado para soletrar manualmente as palavras. Também referido de soletramento (GESSER, 2009, p. 28).

58). Ética, alteridade e surdez se traduzem em “escutar”.

Conclusão

Com o passar do tempo, a ética passa a ressignificar um conjunto de valores, costumes e comportamentos. É o que se observa na atualidade. Pessoas surdas se posicionam, cada vez mais, perante a vida. Nessa busca pela liberdade do ser, encontram na ética uma forma de vencerem o obstáculo do preconceito. O desenvolvimento de uma criança com deficiência, por exemplo, é socialmente influenciado de duas maneiras: na visão de defeito e na pressão da normalidade. Uma reorganização de instrumentos torna-se necessária para a construção da comunicação com a pessoa surda. Mais que isso: é preciso colocar-se face a face com a pessoa surda para que se possa aprender a viver a alteridade. Esse novo conceito de compreender o outro é reflexo de um convite agostiniano para que se possa pensar, dizer e agir: “Ama e faze o que quiseres”. Eis a maneira de transformar as relações sociais e culturais. Quando se abre a possibilidade de conhecer o outro, ele se revela. Nessa relação de alteridade, o preconceito se esvai. Muitas vezes, percebe-se que, na relação com a pessoa surda, há medo por não se compreender aquela comunicação. O outro é tão diferente de mim que não ousa aproximar-me. Medo que afasta, que destrói a comunicabilidade. Vencer o medo da aproximação do diferente é o primeiro degrau contra o preconceito. Os outros degraus serão a responsabilidade ética e o amor. Neles, se pode construir o face a face com o outro, reconhecendo o rosto de Deus na humanidade. Construir essa humanidade é respeitar a identidade e a unicidade. Um responsável pelo outro. É a “não indiferença que é a proximidade mesma do próximo pela qual se delinea, e só por ela, um fundo de comunidade entre um e outro, a unidade do gênero humano, devedora à fraternidade dos homens”. (LÉVINAS, 1993: 14). Nessa construção, a posição daquele que escuta e daquele que fala tem lugar privilegiado. Faz-se necessário extremo cuidado com essa expressão. A responsabilidade pelo outro precede minha liberdade. É o despertar. Aproximar-se é tornar-se responsável pelo seu irmão; é ser seu refém. É a fraternidade que nomeia a responsabilidade por outrem. Esse outro que sofre, o Messias (PAIVA, 2012), chama para a socialidade. Quando alguém me pede prestação de contas é que me vejo em minha injustiça. (LÉVINAS, 2010: 52). Nessa perspectiva, não há como se esquivar, pensar é engajar-se. Essa ruptura com a indiferença é propulsora de uma nova relação: alteridade. Concluo dizendo que a unicidade do ser só pode ser reconhecida se o outro se revelar por si. Quando sou eu quem fabrico a identidade do outro, o que se constrói é uma máscara. Nessa construção, a incomunicação se revela e a violência surge. A alteridade

acontece quando o outro se revela a mim. Assim me responsabilizo pelo outro. Seu sofrimento impacta minha liberdade. Tenho que responder ao apelo do outro. Nessa hora, se há a omissão da ética, desumanizo o ser humano. Se compreendidas e acolhidas em sua diferença, desde a primeira infância, todas as pessoas surdas podem percorrer o caminho do conhecimento e da comunicação. Assim, ética e alteridade são basilares nessa relação. Mas é preciso, antes, que o mundo ouvinte escute.

Referências

GESSER, Audrei. **Libras? Que língua é essa? Crenças e preconceitos em torno da língua de sinais e da realidade surda.** São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de Teologia.** Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Paulinas, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem a ideia.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MEIER, Celito. **Filosofia: por uma inteligência da complexidade.** Belo Horizonte, PAX Editora, 2010.

PAIVA, Márcio Antônio; ESTEVAM, José Geraldo. **A relação ética como religião em Emmanuel Lévinas.** Belo Horizonte, 2010. Disponível em: http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencReligiao_EstevamJG_1.pdf.> Acesso em: 04 nov. 2013.

PAIVA, Márcio Antônio. MOREIRA, Ubiratan Nunes. “O Messias sou eu”: a hermenêutica da religião em Lévinas. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n.29: 175-195, jan./mar. 2013.

ROJO, Roxane Helena Rodrigues. **Falando ao pé da letra: a constituição da narrativa e do letramento.** São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

SCKLIAR, Carlos. **Pedagogia (Improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí?** Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SCKLIAR, Carlos (org.). **A surdez: um olhar sobre as diferenças.** Porto Alegre: Mediação, 1998.

SOUZA, Ricardo Timm de; FARIAS André Brayner de; FABRI, Marcelo. Org. **Alteridade e Ética.** Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel

Lévinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV**. Introdução à Ética Filosófica 1. Edições Loyola, são Paulo, Brasil, 1999.

WASHINGTON DC. **Gallaudet University**. Estados Unidos. 2013. Disponível em:<<http://www.gallaudet.edu/>>. Acesso em 10 nov. 2013.

WITKOSKI, Sílvia Andreis. Surdez e preconceito: a norma da fala e o mito da leitura da palavra falada. **Revista Brasileira de Educação**. V. 14 n. 42 set./dez. 2009.

Projeto de formação continuada via facebook

Robson Maurício Ghendini¹

Resumo: *Na atualidade uma das maneiras de se compreender o ser humano é observar o uso que ele faz das redes sociais. Presentes nas mais diversas formas, elas produzem novos modelos de interação, dando ao homem contemporâneo novas oportunidades e espaços relacionais. Nessa nova dinâmica, os profissionais são desafiados a se qualificar de modo a desenvolver um olhar que se desloque habilmente por muitos ambientes e saberes sob diferentes perspectivas, ou seja, em estado de constante atualização, compreender, absorver e antecipar os movimentos contínuos que o ritmo do mercado globalizado impõe ao mundo. Portanto, é necessário analisar as propostas atuais de formação continuada e sua viabilidade. A carência quanto à formação de professores capacitados a interagir em uma nova sociedade digital impulsiona a busca de novos campos que possam suprir esta demanda. O Facebook é um deles. O presente projeto buscou avaliar o Projeto Formação Continuada Via Facebook e propor melhorias para que o objetivo educacional de se desenvolver competências nos docentes seja alcançado.*

Palavras-chaves: *Ensino Religioso, Formação Continuada, Redes Sociais, Facebook.*

Introdução

Ao refletir sobre a educação e o professor, muitos são os desafios na busca de se compreender o papel do docente, sua formação, e o valor da formação continuada para o desempenho de suas atividades. Historicamente somos um país com uma grande lacuna em várias áreas, tanto em função do processo de colonização quanto como a formação profissional que se decorreu nos séculos posteriores. As primeiras menções de formação docente são datadas do século passado. De acordo com Tanuri

Antes que se fundassem escolas especificamente destinadas à formação de pessoal docente, encontra-se nas primeiras escolas de ensino mútuo – instaladas a partir de 1820 – (Bastos, 1997) – a preocupação de não somente ensinar as primeiras letras, mas de preparar docentes, instruindo-os no domínio do método. Essa foi realmente a primeira forma de preparação de professores. (2000, p. 63)

Para Candau (1987) os primeiros curso de formação de professores no Brasil em instituições de nível superior, surgiram, nos anos 30, como proposta de regulamentação do preparo de docentes para a escola secundária. Foi somente após a Revolução de 1930, de acordo com Saviani (2000, p.2) que

¹ Mestre em Teologia, pela PUC-PR, MBA em Gestão de Organizações Educacionais, Especialista em Educação a Distância e em Ensino Religioso. Vínculo Faculdades Batista do Paraná.
E-mail: robsonghndini@gmail.com

a “educação no Brasil começou a ser tratada como uma questão nacional dando-se precedência, porém, ao ensino secundário e superior já que foi só em 1946 que viemos a ter uma lei nacional relativa ao ensino primário.”

Para Granville (2007) até 1960 a influência escolanovista levou a elaboração de trabalhos que primavam por uma formação voltada para o processo ensino-aprendizagem e seus produtos, ou seja, “buscava-se instruir os futuros professores com as melhores formas de ensinar, o que correspondia à utilização das melhores técnicas para a obtenção dos melhores resultados.”

Os debates sobre a formação docente têm a marca da resistência e da oposição aos políticos da ditadura militar que marcaram o fim dos anos 60 e os anos 70. A procura da identidade dos profissionais em educação manifesta-se no próprio decorrer das lutas pela democratização da sociedade.

Com a reforma educacional protagonizada pelos militares em 1971, a formação de professores continuou a ser contemplada em nível médio, porém, para muitos educadores, essa formação representou um retrocesso, uma vez que, enfocava mais as práticas pedagógicas do que a formação clássica, predominante até então. Formação essa que, na época, também foi fortalecida em nível superior, por meio dos Cursos de Pedagogia (ORTH, 2003). Em um século e meio, quase tudo mudou: o nome e a natureza dos cursos, o grau de instrução para a matrícula e o perfil profissional almejado.

1. A formação continuada para professores de ensino religioso

Observando o panorama histórico sintetizado no quadro 1, é possível visualizar a evolução histórica da formação de professores no Brasil. A questão da formação de professores de Ensino Religioso, sempre esteve voltada a questão catequética em seu início e com o aspecto de conversão. Para Goergen (2003, p. 5) “A nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação nacional reacendeu o debate ao incluir em seu texto pontos polêmicos como o do lugar da formação de professores.” Diante disto e da proposta na legislação quanto ao Ensino Religioso se faz necessário repensar a formação deste profissional. De acordo com Rodrigues et al

é importante destacar a ausência de cursos de licenciatura para professores de Ensino Religioso, o que favoreceu as tradições religiosas hegemônicas no preparo de professores por meio de cursos e da elaboração de materiais didático-pedagógicos que, em sua grande maioria, continuaram atrelados aos princípios catequéticos. (2009, p. 20)

Compreende-se claramente que a prática do Ensino Religioso, advinha de uma orientação religiosa que buscava ensinar suas doutrinas e práticas

com o intuito de promover o crescimento desta religião. Ainda Rodrigues et al (2009, p. 24) explica que “ao assumir o Ensino Religioso na perspectiva da formação têm-se implicações com os conteúdos e as metodologias veiculadas”.

O PCNER demonstra claramente quais são os propósitos da disciplina de Ensino Religioso e do professor que a ministra. De acordo com Caron

conforme critérios assumidos pelo Fórum Nacional de Ensino Religioso em 2002, a competência do docente de Ensino Religioso requiere a compreensão do fenômeno religioso contextualizando-o no espaço e tempo; a configuração e sistematização do fenômeno religioso por meio das ciências da tradição religiosa (religião) e suas teologias e a análise do papel dessas tradições na estruturação e manutenção das diferentes culturas manifestadas que formam o universo cultural religioso da população brasileira. (2007, p. 139)

O desenvolvimento destas competências passa a ser o desafio atual para o professor de Ensino Religioso. Complementando a isto Rodrigues et al (2009, p. 24) cita que o ER, tal como é proposto,

necessita de um professor formado adequadamente para desempenhar sua ação educativa. Deseja-se que tal formação proporcione uma abertura ao conhecimento e aprofundamento constante de experiências religiosas que não sejam exclusivamente as suas. Para isso, é preciso que esse professor tenha ciência da complexidade da pluralidade religiosa e disposição para o diálogo. (2009, p. 24)

Suprir esta necessidade é ponto fundamental para garantir uma formação de qualidade que seja relevante e significativa na vida do professor e conseqüentemente na do educando.

1.1 A formação continuada a distância

Diante da necessidade da formação de professores, o EaD vem a desempenhar um importante papel de viabilizar recursos e acesso a formação continuada aos docentes. Segundo Carmo (1997, p. 295) “a educação a distância assume-se cada vez mais, não só como uma educação para todos, mas também como uma educação para amanhã”. Este acesso possibilitado pela Educação a Distância permite que as competências necessárias aos profissionais da educação possam ser estruturadas de maneira a suprir as lacunas oriundas de sua formação. A possibilidade de aperfeiçoar e renovar os conhecimentos dá novos horizontes ao docente, e amplia a reflexão sobre as disciplinas ministradas. Carmo ainda explica que

a experiência e as pesquisas tem evidenciado que a formação contínua dirigida a indivíduos, é a mais aconselhada ao papel do professor e a transformação das escolas em comunidades profissionais de aprendizagem, marcadas por uma cultura de colaboração coletiva e contínua. (1997, p. 174)

Como proposta de formação continuada, o acesso as TICs permite o professor, de acordo com Tajra a se envolver com novas vivências e conceitos, dentre eles

conhecimentos básicos de informática; conhecimento pedagógico; integração de tecnologias com as propostas pedagógicas; formas de gerenciamento da sala de aula com os novos recursos tecnológicos em relação aos recursos físicos disponíveis e ao novo aluno que passa a incorporar e assumir uma atitude ativa no processo; revisão das teorias de aprendizagem, didática, projetos multi, inter e transdisciplinares. (2008, pag 106)

Segundo Palmero e Palmero (1998) três variáveis que concorrem para as preferências e escolhas do professor e que demonstram a relação entre educação a distância em situação de formação contínua e aprendizagem colaborativa: a) o conteúdo da aprendizagem; b) o ambiente da aprendizagem e c) a natureza própria da educação a distância.

Com a proposta de sintetizar esta perspectiva da formação docente via EaD, Carmo explica que

uma formação continuada crítica caracteriza-se pela práxis crítica, em que teoria e prática interagem numa ação recíproca, em unidade: a prática por depender de um direcionamento teórico, e a teoria, por desvendar na prática, as contradições sociais, na busca pela transformação da realidade escolar. (1997, p.183)

Como proposta de formação continuada crítica e contextualizada, seguir-se-á a proposta do curso de Formação de Professores para Ensino Religioso via Facebook.

2. Projeto de formação continuada via facebook ²

Como objeto de estudo será observado o Projeto de Formação Continuada Via Facebook.

² Disponível em <https://www.facebook.com/formacao.continuadagper?fref=ts> acesso em 10 de Outubro de 2013.

FIGURA – PROPAGANDA DO CURSO VIA FACEBOOK



FONTE: GPER, 2013

2.1 O que é o projeto ensino religioso: o que ensinar e como ensinar?

A concepção é de ser conceitualmente um Projeto integrando ENSINO – PESQUISA – EXTENSÃO, ou seja o resultado das PESQUISAS do Grupo de Pesquisa Educação e Religião (GPER) sendo socializadas (EXTENSÃO) por meio do ENSINO (Curso) de curta duração que por sua vez permite ao grupo interagir com professores/as para identificar seus respectivos conceitos e concepções das práticas deste componente curricular, o que retroalimentará a PESQUISA permitindo rever o processo formador. Sendo que a escolha do FACEBOOK como plataforma permitirá utilizar uma mediação de custo baixo para este processo.

2.2 Justificativa

É incontestável que educação e desenvolvimento andam juntos: sem a primeira, o segundo não se realiza satisfatoriamente, pois é no âmbito da educação que o conhecimento inicia sua trajetória de gerador de riquezas. Assim, níveis insuficientes de qualificação influenciam negativamente o mercado de trabalho e, conseqüentemente, dificultam o desenvolvimento social e econômico do país. Especificamente para a qualificação da escolarização além dos aspectos materiais e físicos de uma instituição escolar, outro elemento significativo relacionado é a formação continuada do corpo técnico e docente de cada unidade escolar. Portanto, a educação continuada assume uma posição chave, deixando para trás uma época em que um diploma da formação inicial era suficiente garantia ao profissional estabilidade por toda a vida. Os profissionais, dentro dessa nova dinâmica, são desafiados a qualificar-se de modo a possuir um olhar capaz de se deslocar habilmente por muitos lugares e diferentes perspectivas, ou seja, de manterem-se em constante atualização, compreendendo, absorvendo e antecipando os movimentos contínuos que o ritmo do mercado globalizado impõe ao mundo.

Especificamente no campo do Ensino Religioso em que a maioria das

Unidades Federativas não apresentam uma formação inicial específica torna-se necessário organizar uma formação continuada para introduzir os professores na estrutura deste componente curricular e nos diferentes conteúdos. Por este motivo organizar cursos de formação continuada de 25 horas para refletir sobre elementos nos campos – O QUE ENSINAR? COMO ENSINAR?

2.3 Objetivos

O curso de atualização ENSINO RELIGIOSO: o que ensinar e como ensinar? propiciar aos profissionais envolvidos:

- proporcionar o conhecimento dos elementos básicos que compõem o fenômeno religioso, a partir das experiências religiosas percebidas no seu contexto sociocultural.
- subsidiar o profissional com uma metodologia adequada para oferecer o desenvolvimento de atitudes de respeito diante da alteridade das tradições religiosas.

3. Análise do projeto formação continuada via facebook

A presente análise procurará observar pelo viés da abordagem documental e bibliográfica, as respostas dadas pelos alunos que participaram do Projeto de Formação Continuada Via Facebook, e pela metodologia quanti-qualitativa, observar a validade do mesmo como proposta de formação de professores a distância.

Esta pesquisa se justifica pelo fato de viabilizar o levantamento de dados sobre questões ligadas à educação como: Formação Continuada, Ensino Religioso na internet, elementos de análise para objetos digitais, bem como oportuniza novos conhecimentos em relação à educação e possíveis propósitos para o Ensino Religioso.

O estudo do referido tema é significativo, pois torna-se cada vez mais urgente atender a necessidade da formação do profissional que trabalha com Ensino Religioso que precisam estar capacitados e preparados para o mercado de trabalho na área afim.

Como objeto de investigação, a questão da Formação para o Professor de Ensino Religioso e as formas para viabilizar a mesma foram levantadas como problema. O objetivo principal será analisar a concepção, desenvolvimento e avaliação de uma rede social pela proposta de um ambiente virtual de aprendizagem. Para tanto, a investigação partiu do seguinte questionamento: Qual a validade da proposta do curso de Formação Continuada Via Facebook, contrapondo-se a proposta de Ensino a Distância atual?

3.1 Critérios para a análise e interpretação das respostas

Como critérios de análise foram instituídos, alguns parâmetros para analisar as respostas às atividades de cada semana e a avaliação final dos 68 participantes da primeira etapa do curso quanto a sua participação e sugestões de melhorias, bem como se participariam ou não da continuação do projeto. Dentre as respostas dadas pelos alunos procurou-se observar:

- 1) Coerência – Frágil, Bom, Excelente –
 - a. Estrutura como um todo – Coerente, Claro, Coeso.

Nesta perspectiva de observar a coerência do texto, na forma com que o mesmo passa a ter sentido quanto a inteligibilidade, interpretabilidade, capacidade de o receptor dar sentido ao mesmo, de acordo com Koch (1990).

- 2) Objetos solicitados pelos verbos de ação da atividade efetivamente:
 - a. Alcançaram a resposta / fizeram referência.

Dentre os verbos solicitados procurou-se observar segundo Krathwohl (2002), que geralmente os objetivos declaram o que é esperado que os discentes aprendam e esquecem de explicitar, de forma coerente, o que eles deverão ser capazes de realizar com aquele conhecimento. Os objetivos são descritos utilizando verbos de ação e substantivos que procuram descrever os processos cognitivos desejados. Observar-se-á nas respostas a perspectiva da Taxinomia Revisada de Bloom.

- 3) Criatividade da resposta
 - a. Reflexão / Exposição de referências.

Na perspectiva de se construir um conhecimento que não seja fragmentado buscou-se observar as resposta por meio da interdisciplinaridade e contextualização das mesmas.

3.2 Análise geral

Com o intuito de se obter a visão completa do curso, foi realizada a tabulação de dados, os quais seguem na tabela:

TABELA 21: ANÁLISE GERAL

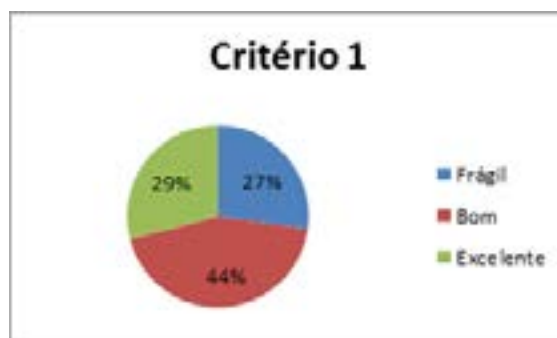
	Critério 1 - Coerência			Critério 2 - Verbos		Critério 3 - Criatividade		
	Frágil	Bom	Excelente	Alcançaram	Não alcançaram	Não houve	Houve Reflexão	Fez referências
Semana 1	29	36	30	57	38	19	55	21
Semana 2	21	34	19	53	21	26	29	19
Semana 3	12	48	13	63	10	19	47	7
Semana 4	12	30	24	51	15	6	45	15
Semana 5	27	14	22	33	30	29	22	12
Total	101	162	108	257	114	99	198	74

FONTE: O AUTOR, 2014

Participaram inicialmente 900 estudantes, que acessaram a página do Facebook do curso e manifestaram o interesse em realizar as atividades. Ao final de 5 semanas apenas 68 concluíram o curso.

Critério 1 - Coerência

TABELA 22: CRITÉRIO COERÊNCIA

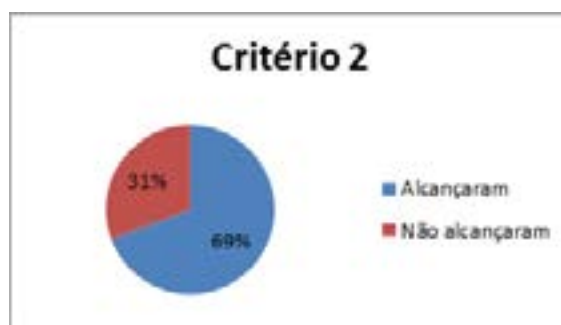


FONTE: O AUTOR, 2014

Nota-se com isto um capital social bastante significativo de acordo com Bourdieu (1983). Observou-se elementos citados por Rodrigues (2009) e Junqueira e Wagner (2011) quanto a identidade do ER. Entretanto diante deste percentual encontrado ressalta-se que a questão da inteligibilidade dada por Koch e Travaglia (1990) foi bem questionada nos cerca de 27% das questões que tiveram seus textos classificados como frágil. Compreendendo que os estudantes passam por processos de interpretação e significação de uma atividade proposta, procurou-se observar se a questão proposta estava clara e objetiva. Dado o direcionamento correto, observou-se que a mesma tinha os elementos necessários para uma correta interpretação, tendo como desafio compreender o que fez com que tantos alunos não compreendessem o proposto.

Critério 2 – Verbos de ação solicitados

TABELA 23: CRITÉRIO VERBOS

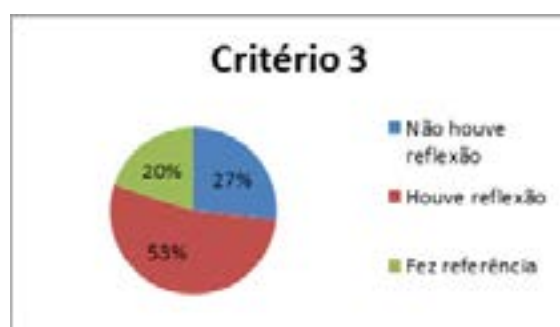


FONTE: O AUTOR, 2014

Nota-se que 69% alcançaram os objetivos propostos pelos verbos de ação da pergunta apontando a identidade do ensino religioso. Contudo diante do proposto pela análise de Krathwohl (2002), questiona-se o percentual expressível de 31% dos estudantes que não conseguiram responder as questões dentro do solicitado. O verbo solicitado foi “organize” que baseado na Taxionomia de Bloom, tem o objetivo de aplicar e motivar alguém a atribuir valor. Notou-se que muitos estudantes não realizaram o proposto, procurando citar elementos de julgar e avaliar, fugindo do proposto.

Critério 3 – Criatividade nas respostas

TABELA 24: CRITÉRIO CRIATIVIDADE



FONTE: O AUTOR, 2014

Observa-se pelo gráfico que 53% dos estudantes escreveram quanto a identidade pedagógica do ensino religioso, trazendo uma reflexão quanto ao assunto. Nota-se também a preocupação de 20% em apontar em suas respostas referências utilizadas para embasar as mesmas. Observando as ferramentas disponíveis no Facebook, de acordo com Kelly (2007) que permitem uma intensa interação entre os

usuários questiona-se a postura dos estudantes em não utilizar referencial teórico na construção de suas respostas ou por que não foram além com suas respostas.

Considerações finais

Como objeto de pesquisa procurou-se definir o espaço de divulgação e formação continuada para o ensino religioso nas redes sociais. Para isto foi observado a fundamentação teórica quanto ao uso da internet na educação, abrangências e possibilidades. Compreender o que é a Educação a Distância foi fundamental neste momento.

Tendo como base que das redes sociais analisadas, o Facebook é a que melhor poderia ser utilizada para viabilizar um curso na perspectiva do EaD, seguiu-se na pesquisa, pela realização do Projeto de Formação Continuada Via Facebook, realizado nos meses de Fevereiro a Março de 2014. Concluíram o curso 68 estudantes, os quais durante 5 semanas produziram materiais e realizaram ao final uma avaliação do curso. Este material todo foi analisado.

Ao analisar os resultados obtidos pela pesquisa científica com os dados da teoria, conclui-se que dentre os critérios Coerência, Verbos, e Criatividade os resultados obtidos foram bastante satisfatórios, tendo o curso atingido seus objetivos como projeto de formação. Ao verificar a avaliação final, observou-se que o mesmo pode ser dado continuidade, pela ótima avaliação que os estudantes fizeram do curso.

Alguns pontos desta pesquisa merecem atenção neste momento:

1 – O Facebook, mesmo não sendo projetado com o objetivo de ser um AVA, pode ser utilizado como instrumento de ensino;

2 – Diante do crescimento desta rede social e de sua aceitabilidade, nota-se que a mesma tem um retorno aceitável por parte dos indivíduos que estão conectados a ela, em oferecer um curso de extensão por seu intermédio.

3 – O EaD traz como proposta ser integrador e promovedor da socialização da educação e como seu fundamento, traz requisitos como compreender o papel do professor, do aluno, dos recursos, conteúdo, metodologias envolvidas bem como interação e construção colaborativa do conhecimento.

4 – Diante do Projeto de Formação Continuada um dos aspectos que chama a atenção é que mesmo se utilizando uma rede social, as atividades sugeridas promoveram pouca interação entre os participantes, sendo mais um espaço para expor suas respostas, e não como um fórum direcionado, normalmente utilizado

nos AVAs.

5 – O suporte dado aos estudantes foi excelente, através do professor coordenador; todos tiveram um feedback do seu estudo, e acompanhamento. Questiona-se apenas a questão número alunos/ tutor, haja vista que no seus aspecto inicial, a página do curso teve cerca de 900 acessos.

6 – Como no EaD a literatura e material didático produzido são voltados a um público que está distante, e precisa ser auto gerenciável, questiona-se a inserção de alguns artigos e materiais técnicos, que fogem a linguagem do EaD, tanto pela linguagem usada no conteúdo quanto ao tamanho dos arquivos.

7 – Observando-se os Referencias de Qualidade para a Educação Superior a Distância³, uma vez que o curso é de extensão, pode-se observar seus elementos como norteadores da avaliação do mesmo. Os itens para a avaliação são:

- (i) Concepção de educação e currículo no processo de ensino e aprendizagem;
- (ii) Sistemas de Comunicação;
- (iii) Material didático;
- (iv) Avaliação;
- (v) Equipe multidisciplinar;
- (vi) Infra-estrutura de apoio;
- (vii) Gestão Acadêmico-Administrativa;
- (viii) Sustentabilidade financeira.

- Observando-se os itens atenta-se que os itens: i, ii, iv, v foram realizados a contento, por terem subsídios teóricos e práticos para sua gestão.

- O item iii necessita de atenção urgente por questões de não se ter um guia de apoio aos estudantes, nem tampouco o material propiciar interação.

- Os itens vi, vii e viii foram feitos em parceria com o GPER e PUC-PR, o que tornou viável a execução deste projeto.

- Diante da observação dos critério de qualidade, pode-se compreender que o Projeto foi viável, autossustentável, e propiciou construção de conhecimento.

8. Sugere-se apenas a revisão da forma das atividades propostas, haja vista que as mesmas estão em dissonância com a proposta de uma rede social.

Observar este curso e sua realização pelo Facebook como rede social e sua utilização como ferramenta de EaD tem grande relevância para formação de um capital social imensurável neste novo tempo, onde a tecnologia é aliada da educação. Por isto, acredita-se que entender como as redes sociais podem ser utilizadas como elemento formativo na educação é repensar as formas de se praticar a educação. A utilização das redes como recurso educacional é ainda um desafio, impulsionando

3 Referenciais de Qualidade para a Educação Superior a Distância. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/seed/arquivos/pdf/legislacao/refead1.pdf>. Acesso 18 de abril de 2014.

a uma busca de novos resultados e soluções para uma educação relevante e significativa para a realidade social do mundo pós-moderno.

Referencias

BOURDIEU, P. **The forms of Capital**. Originalmente publicado em “Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital” In: Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt, Sonderheft 2). Goettingen: Otto Schartz &Co, 1983.

CANAU, V.M.F. **Novos rumos da licenciatura**. Brasília: INEP; Rio de Janeiro. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1987.

CARON, L. **Políticas e práticas curriculares: Formação de professores de ensino religioso**. Dissertação de Doutorado. PUC-SP, 2007.

CARMO, H.D. **Ensino Superior a Distância**. Lisboa: Universidade aberta, 1997.

GOERGEN, P. **Universidade e globalização: entre a adesão e o dissenso**. Curitiba: Champagnat; INSULAR, 2003.

GRANVILLE, M. A. (Org.). **Teoria e práticas na formação de professores**. Campinas, São Paulo: Papirus, 2007.

JUNQUEIRA, S.R.A.; WAGNER, R. (orgs.). **O Ensino Religioso no Brasil**. 2 ed. Curitiba: Champagnat, 2011.

KELLY, B. **Introduction To Facebook: Opportunities and Challenges For The Institution**. 2007. Disponível em <http://www.ukoln.ac.uk/web-focus/events/meetings/bath-facebook-2007-08/> Acessado em 21 de Março de 2013.

KOCH, I.G.V. e TRAVAGLIA, L.C. **A coerência textual**. São Paulo: Contexto, 1990.

KRATHWOHL, D. R. **A revision of Bloom’s taxonomy: an overview. Theory in Practice**, v. 41, n. 4, p. 212-218, 2002.

ORTH, M. A. et al. **Políticas educacionais: aspectos legais da educação básica**. 3. ed. Canoas: Centro Universitário La Salle; Salles, 2007.

PALMERO, J.A. e PALMERO, L.R. **Una propuesta de incorporacion de la vertiente afectiva del conocimiento y del contexto em la V heurística.** Investigaciones em Ensenanza de las Ciencias, vol 3, n. 3, 1998.

RODRIGUES, E.M.F. e JUNQUEIRA, S.R.A. **Fundamentando pedagogicamente o ensino religioso.** Curitiba: Editora Ibpx, 2009.

SAVIANI, D. **Da nova LDB ao Novo Plano Nacional de Educação: por uma outra política educacional.** Campinas: Autores Associados, 2000.

TAJRA, S. F. **Informática na educação: novas ferramentas pedagógicas para o professor na atualidade.** São Paulo: Érica, 2008.

TANURI, L.M. **História da formação de professores.** Revista Brasileira de Educação, n. 14, mai/jun/jul/ago de 2000.

Pluralismo e diálogo religioso em escolas católicas: desafios e possibilidades.

Ana Cristina de Lima Moreira^{1*}

Resumo: Este artigo tem o objetivo de abordar o pluralismo religioso e as possibilidades do diálogo em escolas católicas no mundo contemporâneo. Apesar de ser uma temática de discussões neste século, percebe-se que ainda há um longo caminho a ser percorrido. Para tanto, será utilizado como objeto de estudo o Centro Educacional Cristo Redentor, escola católica localizada em Palmeira dos Índios – Al, fundada em 27 de fevereiro de 1944, pertencente à Congregação das Filhas do Amor Divino. Entidade criada por Madre Francisca Lechner, em Viena, na Áustria em 1868, e hoje se faz presente em mais de 20 países inclusive o Brasil desde a década de 20 do século XX. Atualmente conta com duas províncias a do norte, Província das Neves (PRONEVES) com sede em Natal –RN, e a do Sul em Santa Maria - RS. Para a obtenção dos dados foram utilizadas referências bibliográficas, análises textuais e documentais, bem como, entrevistas com professores, alunos, religiosas, ou seja, com pessoas que puderam contribuir para o alcance dos objetivos. Pretende-se pois, dar uma contribuição mais específica acerca da temática em pauta na contemporaneidade através do cotidiano da escola católica.

Palavras-chave: Escola, Ensino, Católica, Pluralismo, Diálogo.

1 Caracterização da Congregação das Filhas do Amor Divino

A educação católica, implantada por Madre Francisca Lechner, a partir de 1868, em Viena na Áustria, teve o objetivo de expandir e intensificar o credo religioso. Na verdade, ao contextualizar os transtornos da época e a educação católica, vê-se que teve início, de forma muito simples, através dos ensinamentos de Jesus Cristo e da instrução ministrada pelas freiras, que, para sobreviverem e dar sustentáculo à obra recém-fundada, viviam esmolando, chegando a quase exaustão. “Em Viena não aguentou por muito tempo a tarefa de coletar esmolas” (HENDGES; HETZEL, 2008, p. 26). Essa afirmação refere-se a Madre Francisca que percorria várias cidades da

1 ^{*} Mestre em Ciências da Religião ☐ Universidade Católica de Pernambuco ☐ UNICAP
Universidade Estadual de Alagoas- UNEAL
acmmoreira@hotmail.com

região esmolando juntamente com as outras religiosas.

As questões sociais a cada dia ficavam mais explícitas, pois havia muitas mulheres sem emprego e, de acordo com o modelo da época, deveriam cuidar da sua própria casa; quando, todavia, devido à necessidade tinham que trabalhar, muitas vezes como empregadas domésticas, eram discriminadas por serem pobres e analfabetas. A proposta da sociedade fundada por Madre Francisca era a de acolher, ensinar e instruir a todas as pessoas pobres, desempregadas e órfãs. Foi ainda implantada uma escola fundamental com oito séries, aberta também para alunos externos, uma escola de trabalhos manuais e um jardim de infância. Nota-se que em momento algum havia condicionamento para o ingresso das pessoas nos institutos, ou seja, nas questões religiosas. Esse fato era indício de pluralismo ou diálogo religioso? Na verdade não, pois ainda não havia discussões a esse respeito. O que se trás a tona, é que naquela época pessoas de outros credos confiavam seus filhos às irmãs e as mesmas recebiam todos delas necessitavam.

1.2 Expansão das Filhas do Amor Divino no Brasil

O Brasil, alvo de muitas migrações, foi, por muito tempo, uma referência nesse processo que é responsável por mudanças, transformações, adaptações e acomodações da sociedade em vários aspectos. Com o início da Primeira Guerra Mundial iniciou-se, então, a luta incansável da Irmã Teresina Werner para fundar outras casas fora daquele espaço geográfico, estando como prioridades a Inglaterra, no continente europeu e, no americano, os Estados Unidos e o Brasil.

Após quase sete anos de luta da Irmã Teresina e de resistência da Irmã Ignatia, finalmente foram liberadas as irmãs para iniciarem a missão no Brasil, tendo sido escolhida como superiora da casa a Irmã Teresina Werner, conforme trecho de carta datada em 19 de abril de 1920, em Viena. A educação católica, no Brasil, desde o século XVI teve participação no processo de formação do povo brasileiro, pois, além das atividades que eram desenvolvidas, como: ensinar a ler, a escrever e contar, adotava-se a formação religiosa como fio condutor dessas atividades escolares, a princípio desenvolvidas pelos jesuítas. A educação é um direito de todos, mas, desde o início de sua história em nosso país, ela foi organizada em uma perspectiva de processo excludente, do qual alguns participavam.

Uma questão estava em pauta no país, o ensino religioso, o que gerou alguns embates por parte dos defensores da Escola Nova, pois estes travaram uma luta a

favor da laicidade e da expansão da escola pública. Era, de fato, uma saída para tornar o ensino laico, dar oportunidade a todos sem distinção, para ingressarem na escola pública, ficando as escolas privadas, e inclusive, as católicas em sua maioria para as elites. Porém, segundo o Anuário do Ministério da Educação e Saúde Pública (1º ano) a matrícula do sexo feminino nas escolas particulares aumentara consideravelmente entre 1909 e 1929, respectivamente de 5.579 para 23.233, considerando-se que estas, geralmente, ou na maioria dos casos, eram católicas. Foi através das Congregações religiosas que foram criadas as escolas católicas masculinas e as femininas em todo o Brasil, e esse fato contribuiu para a aproximação com as classes médias e altas, a atuação dos religiosos e religiosas nas escolas públicas realizando trabalho de catequese com os jovens.

A respeito do ensino religioso nas escolas públicas, a Igreja se pronunciou, dando a entender que deveria ser ponto facultativo nas escolas públicas como uma alternativa para que o ensino religioso não fosse extinto das escolas. A polêmica continuou, segundo o Pe. Laércio Dias de Moura, SJ, durante o governo de Artur Bernardes (1922-1926), quando foi feita uma proposta de alteração da Constituição então vigente, a de 1891. Cinco alterações foram aprovadas em 1926, à exceção da que fazia referência ao ensino religioso facultativo nas escolas públicas. Em Minas Gerais, dois anos depois, as escolas públicas puderam introduzir o ensino religioso, de forma facultativa, segundo autorização do Presidente Artur Bernardes. Para tanto, cita-se Riolando Azzi:

Esta Assembleia tinha como meta afirmar a presença católica na sociedade por meio da promoção de sua doutrina. Em 12 de outubro do ano seguinte, mediante a autorização para o ensino religioso nos estabelecimentos de ensino, dentro do horário escolar, era oficializado pela Lei nº 1.092. (1997, p. 33).

Foi, de fato, uma década marcada por grandes acontecimentos sociais, políticos, econômicos e educacionais que seguiram uma sequência nos anos de 1923, 1925, 1927, 1928, 1929 e 1930, visto que alguns estados estavam passando por reformas na educação, baseadas nos princípios da Escola Nova, principalmente nos centros urbanos mais desenvolvidos do país, como Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco. Era uma questão do próprio contexto que o país estava vivendo. No período havia um tripé que servia de base para grande parte das decisões: a Igreja, a política e a educação, uma vez que havia a consciência de que para ser alcançado certo nível de desenvolvimento, as três peças não podiam descarrilar. Mesmo sendo aquele um momento de tensão, a Igreja mantinha sua autoridade e autonomia na zona rural que cada vez se fortalecia. Havia forças contrárias à escola

católica, assim como defensores; as decisões dependiam de acordos, amizades e trocas de favores, para ser atingido o propósito de atender os anseios da população.

É notório que tal fato chamou a atenção, mas o projeto Dom Sebastião Leme apenas atingiu a dimensão desejada quando foi transferido para o Rio de Janeiro, como arcebispo- coadjutor, em 1921, e a escola católica, mais especificamente o ensino religioso nas escolas públicas, ganhou uma grande liderança. O que estava em pauta para a Igreja Católica era que o laicismo não tinha nenhuma identidade e, apesar de todas as questões políticas, como poderia o Estado declarar total ou parcial aversão ao Ensino Religioso. A defesa de Dom Leme estava tão embasada, que, para Maria Regina Santo Rosário (1962, p.61) era como “um clarim de guerra – de guerra santa” (Mais tarde (1938), sobre esse mesmo documento – de defesa do ensino religioso – o Padre Ascânio Brandão se referia chamando-o de “a carta pastoral”. A importância do documento de Dom Leme é um fato incontestável. Para tanto, se cita trecho da referida carta:

Que se entende por ensino leigo? – Quer dizer: ensino neutro. Ensino neutro quer dizer não confessional, ensino que não professa religião alguma. Ora, se é sem religião alguma e anti-religioso” E mais adiante completava: “Em nossa pátria, mais que em qualquer outra nação, o ensino leigo está em flagrante contradição com os sentimentos do povo. (AZZI, 2008, p. 13).

Foi nesse patamar que as Filhas do Amor Divino iniciaram o processo de implantação da educação católica no Brasil, baseadas nos ensinamentos de Jesus Cristo e da Madre Francisca Lecnher.

Com a liderança da Igreja, as escolas católicas contavam com uma situação diferenciada, visto que ela era um instrumento para as massas. Pode-se dizer que aquele foi um período nevrálgico de decisões e transformações. O surgimento do Partido Comunista, em 1922, a realização da Semana de Arte Moderna, que se utilizou da arte e da literatura para explicitar suas reivindicações, e as questões sobre o campo educacional, principalmente o ensino religioso.

Pode-se afirmar que palavra chave para esse momento era insatisfação, uma camada da população estava dando um grande passo em prol de uma mudança político, social e administrativa através das Artes no sentido amplo da palavra e, portanto, travou uma batalha para a quebra dos velhos paradigmas. E, é nesse patamar que, também, se desenvolveram as discussões acerca das escolas públicas, quando seus defensores argumentavam que se era pública não devia ter partido, leia-se também credo religioso. A situação era delicada, pois, era a busca desenfreada pela liberdade, cultural, artística, literária e religiosa. Esta última que estava atrelada aos dogmas da

Igreja e ao ensino religioso católico ministrado também nas escolas públicas, fato que feria diretamente ao movimento de liberdade que estava acontecendo no Brasil. Notadamente não se pode sucumbir esses dois movimentos, em virtude de que, eles foram o ponto de partida para uma reestruturação em vários aspectos no nosso país.

A educação também foi contemplada com esse movimento efetivamente em 1932, com a publicação do manifesto dos pioneiros da educação. Fica difícil de se entender o papel da Igreja nesse contexto. As propostas eram para que o aluno passasse a ser um o ator principal e não coadjuvante ou meramente expectador. O país precisava de pessoas que atuassem e tivessem coragem de expressar suas ideias e ideologias, entender-se como sujeito do processo, consciente das suas responsabilidades e direitos. A ciência precisava ocupar o seu lugar, na verdade precisava cada um ocupar seu lugar, respeitando o espaço do outro sem tantas imposições. Mas, apesar de todos esses fatos que estavam acontecendo, o propósito das Filhas do Amor Divino ainda era expandir a Congregação fundando várias escolas no Rio Grande do Sul.

Ainda na década de 20 do século XX, Teresina chegou a Natal, no Rio Grande do Norte e, logo em seguida, dirigiu-se para Caicó (RN), onde fundou o Educandário Santa Terezinha, o primeiro da Congregação na Região Nordeste, tendo o início das aulas marcadas para o ano seguinte. Ainda dando continuidade às obras das Filhas do Amo Divino, registra-se a fundação do Colégio Nossa Senhora das Vitórias, em Açú (RN), sendo que neste último Teresina não participou, uma vez que precisou regressar para a Europa por questões pessoais. Mesmo sem a presença de Teresina as irmãs deram continuidade à obra missionária na Região Nordeste do Brasil. Fundaram o Colégio Nossa Senhora das Neves, em Natal, e foram até Patos, na Paraíba, onde fundaram o Colégio Cristo Rei.

As décadas de 1920 a 1940 são marcadas por transições e reformas educacionais que refletiam nos pilares da sociedade, na Igreja, na educação e na política. Na década de 1920 registra-se a chegada das irmãs ao Brasil, no pós-Primeira Guerra Mundial caracterizado pelos entraves ocorridos a partir das rupturas políticas. Porém, isso não foi suficiente para impedir a expansão das religiosas do sul ao norte do país como já relatado no capítulo anterior.

Tomando por base Azzi (2008), a década de 20 é de grande importância para se fazer uma análise com o propósito de se entender o processo histórico do tripé sociedade, educação e Igreja. Assim, é fato que a Igreja ignorou a mobilidade urbana, bem como, o crescimento da urbanização em decorrência do desenvolvimento do país, espaço de tempo que se estende até os anos 50. Foram trinta anos de resistência,

ignorando os acontecimentos, sempre tendo como trunfo os ensinamentos de Jesus Cristo. Mas, os padrões de vida começaram a mudar, a sociedade iniciou literalmente uma corrida em busca de novos conhecimentos, já não tinham tanto medo dos castigos pregados pela Igreja, contribuindo para houvesse uma mudança na vida das pessoas a partir dos hábitos. Na verdade, para a Igreja, era mais cômodo a sociedade tradicional, que mantinha os mesmos padrões, e, portanto preocupante aquela sociedade que gritava por igualdade, melhores condições de vida; continuando a busca pelo bem estar social. Todos esses fatos, ao longo dos anos contribuíram para que a partir dos anos 50 a Igreja deixasse um pouco de lado a condenação e começasse um trabalho com o povo, pois lá era seu lugar. A violência, a miséria, a condições precárias da população estava em toda parte e esse quadro, fez com que ela atuasse com a base, em movimentos pastorais, de forma diferenciada, não mais só pregar os ensinamentos, mas se preocupando com suas condições de vida, educação dentre outras necessidades.

2. Centro Educacional Cristo Redentor

Em 1944, o então pároco de Palmeira dos Índios, Monsenhor Francisco de Macedo, estava com a incumbência de instalar, na cidade, uma Escola Normal para jovens do sexo feminino. Ele conhecia o trabalho daquelas religiosas que, na mesma década tinham fundado o Colégio Cristo Rei, em Patos, na Paraíba. Todavia, a decisão não dependia apenas da sua vontade, pois, para implementá-la, era necessária a aprovação de Dom Fernando Gomes, Bispo da cidade de Penedo.

No período, a cidade de Palmeira dos Índios pertencia à Diocese de Penedo e, por causa dessa vinculação, a solicitação para a escola ser implantada foi feita ao então Bispo daquela circunscrição eclesiástica, supracitado, que, tomou as medidas cabíveis para oficializar a vinda das Irmãs. Consta-se, no processo, que a Igreja e a sociedade tiveram um papel fundamental, ênfase que se justifica a citação, seguinte, de Peter Berger:

Pode-se dizer, portanto, que a religião desempenhou uma ponte estratégica no empreendimento humano da construção do mundo. A religião representa o ponto máximo da auto exteriorização do homem pela infusão dos seus próprios sentidos sobre a realidade (1985, p. 41).

Nesse contexto de construção do homem, era a escola católica quem atendia o perfil daquela sociedade na qual o credo religioso era ponto de referência. No que tange à fé católica, o Brasil pode ser considerado terreno de muita fertilidade.

Desse modo, constata-se a influência da sociedade nas questões inerentes aos seus anseios e necessidade aliados aos da igreja. Em 27 dias de fevereiro deu-se a inauguração da nova escola, sob a presidência de Dom Fernando Gomes, oficializando a casa de educação com o nome de Educandário Cristo Redentor.

Chegada a década de 1960 eram boas as expectativas para a área da educação. Era desejo dos brasileiros ligados à área que fosse promulgada a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, visto que ela tramitava há treze anos. Além das questões educacionais, o Brasil passou a vivenciar uma situação de conflitos e estratégias para assegurar o poder das elites. Segundo Gramsci (1979,p.37) o golpe de 1964” expressou o rompimento de uma situação histórico – política caracterizada por um equilíbrio de forças de perspectiva catastrófica [...].É nessa perspectiva que durante 20 anos o Brasil viveu o regime militar, ou melhor, ditadura, esta, que fez opção pela repressão, para tentar silenciar os que não queriam calar. Assim, essa política não conseguia enxergar a educação como um dever do estado e um direito de todos. Acumulou capital, aumentou o índice de analfabetismo e quase extinguiu as poucas políticas públicas existentes, e, a educação foi destinada aos que faziam parte do ápice da pirâmide social.

A Congregação estava implantada em vários países com conjunturas política e econômica diferentes. Os sistemas de economia aliados aos regimes de governo contribuíram para situações nevrálgicas, principalmente em países comunistas, onde não havia liberdade e o credo religioso passava a ser um entrave. Algumas irmãs enfrentavam essa situação. Sobre isso, no dia 26 de março 1961, a Madre Superiora Geral e a Secretária falaram à comunidade sobre a situação da Congregação nos países que gravitavam em torno da órbita comunista.

3. O contexto vivido pela escola católica (1968-1990)

Segundo Pe. Laércio Dias Moura (2000, p.156), “o grande destaque com relação à Igreja no Brasil foram os documentos elaborados nas reuniões do episcopado latino americano em Medellín, na Colômbia (1968) e em Puebla , no México, em 1979”. Ele enfatiza que os dois documentos trabalharam pontos comuns, apesar de ter havido um espaço de tempo considerável de um para o outro. Sobre esse assunto cita-se:

A II Conferência do Episcopado Latino Americano em Medellín (1968) foi marco na história da Igreja. [...] No âmbito educacional, a conferência favoreceu a abertura para novas possibilidades, novos valores e nova

filosofia de trabalho. A necessidade de um direcionamento aos pobres gerou crises internas e reorganização do projeto educativo, de modo que priorizasse uma educação libertadora (PASSOS; ITABORAHY, 2012, p. 87).

Foi nesse momento, que a Igreja reconheceu que precisava sair do pedestal, para ir à busca das bases. A tônica das discussões naquelas reuniões foi justiça e igualdade para todos. Sobre esse assunto, cita-se Fernando Bastos Ávila apud Moura:

Não é assim no nível de uma estratégia econômica, ou de uma convocação guerrilheira que se situa a linha de ação apontada pela igreja para superar a alternativa capitalista ou marxista. É no nível da formação de um homem novo, que será o verdadeiro agente de uma autêntica mudança social (2000, p. 157).

Nota-se que, naquele momento, estava sendo travada uma luta na busca de uma linha que adotasse o homem novo, e isso significava livre de amarras impostas pelo capitalismo ou pelo socialismo. Talvez a Igreja quisesse buscar sua própria identidade. Nesse contexto, aparece a educação escolar, e a Igreja começa a ter mais clareza de todos os trâmites vividos por ela, arraigada aos sistemas e regimes incompatíveis com a missão da Igreja de Jesus Cristo. Diante dos fatos, a escola católica teria que ser referência em um processo de mudança, e o ponto de partida, era absorver as decisões legitimadas através dos documentos elaborados em Medellín e Puebla.

3.1 Os desafios do ensino religioso

A formação religiosa é um dos pilares que sustenta a escola católica, visto que, sem esse alicerce, seria uma escola laica, que seguiria os parâmetros da lei ao ministrar, em suas dependências, o ensino religioso. O binômio Igreja e escola ainda é forte no Brasil. O Ensino Religioso é parte integrante da Base Nacional Comum, dando possibilidade aos professores da área e das escolas católicas de cada vez mais torná-lo ativo nas temáticas abordadas em sala de aula. A esse respeito Junqueira relata:

A identificação do Ensino Religioso como um componente curricular orienta para estabelecer a sua *identidade pedagógica*, mesmo que em suas origens não tenha sido concebida como tal. De fato, a partir de 1977, com a revisão do artigo 33 (Lei n. 9.475/97), este é assumido como elemento integrante de uma área maior: a educação, pois, ao propormos as características pedagógicas do Ensino Religioso, buscamos compreender essa disciplina dentro do conjunto de teorias e doutrinas na educação. (...) Dessa forma, assumir o Ensino Religioso como uma das áreas de conhecimento do currículo brasileiro é garantir a possibilidade de participação do cidadão na

sociedade de forma autônoma, caracterizando a orientação do processo articulador no dia a dia da sala de aula, desafiando o (re)olhar sobre o processo ensino aprendizagem. (JUNQUEIRA, 2012, p. 316).

O mundo é plural, está conectado em rede, a sociedade é plural, o singular vai perdendo espaço. Figueira;Junqueira (2012) faz uma abordagem sobre o ensino religioso, mas faz algumas referências sobre essa temática, em se tratando das metodologias de ensino no mundo plural. As escolas devem adotar a interdisciplinaridade, ou a transdisciplinaridade, na tentativa de se ter uma visão mais geral e contextualizada da realidade. As disciplinas não podem ter importância em sua totalidade, quando não falam a linguagem global; na Geografia, por exemplo, podem ser falados alguns trechos bíblicos, não só como mensagem do credo religioso, mas como conteúdo que deve ser aprendido, analisado e entendido. O êxodo, por exemplo, é uma temática que aparece na Bíblia, mas pode ser contextualizado para os dias atuais, e isso desencadeará uma discussão sobre as causas e os fatos que levam as pessoas a realizarem êxodos, como a seca, a falta de política pública, as fortes chuvas, que causam as enchentes em diversas partes do país e todos os anos as reportagens são as mesmas mudam-se as vítimas e o número de mortos e desabrigados.

Mas, o tema em pauta é como isso acontece, na prática, no Cristo Redentor, cuja equipe é composta por leigos e religiosas. Ao entrevistar Fabiano Rodrigues Passos, professor de Ensino Religioso, ex-aluno e assessor jurídico do Colégio, ele relata sua experiência com o Ensino Médio.

Utilizo uma metodologia própria. Os alunos escolhem o que eles querem discutir. Todo diálogo se torna interessante. Há uma diferença muito grande das aulas de educação religiosa que eu recebia, e as que eu ministro, pois as que eu recebia, eram bastante doutrinárias, na verdade não eram muito inovadoras, tornavam-se repetitivas, da Educação Infantil ao Ensino Médio. Hoje é diferente, pois a própria Igreja refez seu pensamento, não ficando numa linha fundamentalista, mas, sobretudo desde a Encíclica Papal, ela começou a traçar paralelos entre a fé e a razão.²

A Igreja também entendeu que precisava mudar e abriu as portas para o mundo do conhecimento, sem fugir de suas ideologias e concepções. O jovem tem acesso em tempo real a todas as notícias que estão ocorrendo no mundo e a escola precisa estar atenta para ajudá-lo nesse momento. A escola católica e a Igreja não podem ignorar a tecnologia, o avanço da ciência e as redes sociais, elas estão atuando a todo instante; assim a escola precisa tornar a educação atrativa, bem como as aulas de educação religiosa que devem ser compatíveis com a necessidade

² Entrevista com Fabiano Rodrigues Passos, ex-aluno, Bacharel em Direito, professor de Ensino Religioso do Ensino Médio do CECR, realizada em 26 de novembro 2013.

dos alunos.

Ainda dando ênfase à educação religiosa ministrada no Cristo Redentor, também se apresenta a experiência das religiosas que trabalham com as crianças da Educação Infantil e do Ensino Fundamental. A princípio precisa-se saber a metodologia aplicada para uma clientela com faixa etária de 3 a 7 anos. Como se comportam e qual o objetivo dessas aulas, pois a referida clientela ainda não tem maturidade para entender as possíveis complexidades inerentes à disciplina. Irmã Maria Adilza de Oliveira, que ensina na Educação Infantil (níveis II, III, IV, V e 2º e 3º do Ensino Fundamental - anos iniciais - fez um breve comentário de sua experiência.

Os conteúdos trabalhados na Educação Infantil abordam a amizade. Uma das melhores maneiras para chegar às crianças é falar de Jesus Cristo como um amigo, Deus como Pai e Nossa Senhora como a mãe de Jesus Cristo. Elas são muito pequenas, associam a religiosa ao ensino que fala em Deus. Os alunos do Ensino Fundamental já conseguem assimilar muita coisa, eles já dizem que rezam. Mas o ensino religioso não é só rezar, é muito mais. O ensino religioso precisa uma catequese, não catequese que prepara para a Primeira Eucaristia, mas, sim, aquela que leva à vida religiosa, que nos leva a Deus.³

O ensino religioso, desde a educação infantil, possibilita a criança ter noção dos valores, embora o destaque seja para a amizade, para perceber que Jesus Cristo é um amigo. Em sua fala a entrevistada sente falta de mais apoio da família, para dar continuidade àquilo que é ensinado na escola. Ainda sobre essa temática destaca-se a experiência de Irmã Francisca Suziane da Silva, que ministra aulas no Ensino Fundamental, séries iniciais.

Na verdade, se trabalha o sentido do transcendente, sem direcionar um credo religioso. O objetivo é que a criança tenha conhecimento que existe um ser maior, que é Deus, que lhe deu a vida e a conduz. Tudo começa com a família através dos valores. Deus é o centro da família, e dentro desse conteúdo vamos mostrando os valores, o respeito, em casa e no colégio.⁴

Para conseguir os objetivos, não se depende apenas da escola e do professor, há uma grande dependência para com a família. Para conseguir a atenção das crianças, utilizam-se de alguns recursos, como filmes, músicas e imagens, pois, segundo a entrevistada, assim como em outras disciplinas precisa-se de muita criatividade.

Em todas as disciplinas há sua complexidade, e, em especial, no Ensino Religioso, pois a proposta do século XXI, é que, ela tenha numa visão plural, e isso exige que o professor esteja preparado, tenha conhecimento específico e geral, que entenda o contexto social em que está inserido, que faça uma leitura crítica de mundo,

3 Entrevista com Irmã Maria Adilza Melo de Oliveira, professora de ensino religioso da Educação Infantil do 2º e 3º ano do Ensino Fundamental, realizada em 27 de novembro de 2014.

4 Irmã Francisca Suziane da Silva em entrevista realizada em 27 de Novembro de 2013.

e, assim possa ser um agente multiplicador para seus alunos. As perguntas surgem, mas não pode ficar restrito a respondê-las, e, sim transformar o momento em uma oportunidade para questionar e discutir os problemas que afligem a sociedade.

Devido à liberdade de credo, ao pluralismo religioso e à tentativa de um diálogo inter-religioso, o Centro Educacional atende alunos de diversos credos religiosos, professores e funcionários. Para tanto se faz necessário adotar novas posturas em relação às aulas e às atividades sugeridas para obtenção de notas, pois como escola confessional, Ensino Religioso é disciplina obrigatória em todas as séries, sendo pois, componente curricular.

Quanto aos movimentos da igreja e participação das Celebrações Eucarísticas que acontecem no Colégio, os alunos que não simpatizam com nenhum credo, e/ou são espíritas ou evangélicos oriundos de Igrejas cristãs ou não, podem optar em ficar nas dependências do colégio aguardando o término das referidas atividades. As atividades para obtenção de nota ou conceito ficam a critério do professor mediante conversa com o aluno e/ou pais quando procuram o colégio. Quanto aos alunos Adventistas, é solicitado aos pais que enviem para o colégio algum documento escrito, podendo ser

manuscrito e assinado pelo pai ou mesmo, redigido pelo Pastor legitimando a solicitação do aluno para sair antes do término das aulas, ou seja, às sextas-feiras quando estuda à tarde, e o não comparecimento das aulas dos sábados. O colégio mescla o horário das disciplinas para que o aluno não se prejudique em número de faltas e conteúdos de uma determinada disciplina.

Conclusão

Concluí-se que ainda há um longo caminho a ser percorrido acerca das possibilidades de diálogos e o pluralismo religioso nas escolas católicas. Tomando por base o objeto de estudo, o Centro Educacional Cristo Redentor pertencente à Congregação das Filhas do Amor Divino (FDC), vê-se que ao longo do tempo houve evoluções, no ato de ministrar as aulas de ensino religioso. É um ponto nevrálgico na História do Brasil, desde a década de 20 do século XX, período que as Irmãs da referida Congregação chegaram ao nosso país. As tentativas dos movimentos da Escola Nova dentre outros não foram em vão. Porém, ainda não se conseguiu a quebra de amarras sonhada no que se refere ao ensino religioso nas escolas públicas.

No Centro Educacional Cristo Redentor está explícito que desde a sua fundação, paulatinamente foram surgindo novas concepções, bem como, a abertura da Igreja. Diferente das escolas públicas, o referido centro de educação é uma escola

confessional e conseqüentemente tem em sua matriz curricular o ensino religioso como obrigatório em todas as séries de todos os níveis de ensino, com exigência de notas. Em si tratando de uma sociedade plural, há professores leigos e adaptações de atividades para os alunos agnósticos e dos variados credos.

Mas, a equipe de ensino religioso está consciente de que não é tarefa fácil para este século, visto que, há uma diversidade de concepções e credos religiosos exigindo da escola uma re(avaliação) dessas atividades. Pois, a grande preocupação é adaptar-se às exigências deste século sem perder seu fio condutor, ou seja, sua identidade de ser católico, bem como, sem discriminar abraçando a todos os jovens sem distinção de credo, cor ou *status* social, utilizando pois, as aulas de ensino religioso para aguçar a criticidade dos jovens em prol de cidadãos livres e conscientes de seu papel na sociedade.

Referências

BRASIL, Ministério da Educação e Saúde-Departamento Nacional de Educação. Rio de Janeiro –DF, 1948.

AZZI, Riolando. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Tomo II/3-2 – Terceira época – 1930-1964. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **História da educação católica no Brasil. Contribuição dos Irmãos Maristas: 1887-1987**. Vol 2, São Paulo: Simar, 1997.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

COLÉGIO CRISTO REDENTOR. **Livro de Crônicas (1944-1912)**. Palmeira dos Índios – Alagoas- Manuscrito.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1968.

JUNQUEIRA, Sérgio. In: Ensino Religioso: aspectos práticos.

FIGUEIRA, Eulálio, JUNQUEIRA (org). **Teologia e educação**: educar para a caridade e a solidariedade. São Paulo: Paulinas, 2012. p.314-319.

HENDGES, Nicolina; HETZEL, Maria Therezia. **Madre Francisca Lechner**: mulher fundadora. Santa Maria: Gráfica Ed. Pallotti, 2008.

JUNQUEIRA, Sérgio. **O processo de escolarização do ensino religioso**. Petrópolis: Vozes, 2002.

MOURA, Laércio Dias de. **A educação católica no Brasil**: presente, passado e futuro. São Paulo: Loyola, 2000.

PASSOS; ITABORAHY. In: A Sagrada Missão de Educar: Rastreamento das conclusões de Medellín. **Teologia e educação: educar para a caridade e a solidariedade**. São Paulo: Paulinas, 2012.

SANTO ROSÁRIO, Maria Regina do. **O Cardeal Leme**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

.

Ensino religioso na escola pública e as memórias de professores

Raimundo Márcio Mota de Castro^{1*}

Resumo: *O Ensino Religioso encontra previsão legal tanto no texto constitucional de 1988 quanto na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei n. 9.394/96), mesmo assim, o modelo presente na escola pública não corresponde aquele pensado pela LDB de 1996. Diante desta perspectiva pergunta-se: onde reside o modelo confessional de ensino que ainda se faz presente na escola pública? Partindo desta questão, por meio da pesquisa qualitativa, utilizando-se de narrativas, coletamos memórias de 11 (onze) professores/as de escola pública a fim de entender como se consolida a formação de professores. As análises encontram aporte teórico em Benjamim (1987a; 1987b), Larossa (2002) Bourdieu (1990; 2010) entre outros. Percebeu-se que o modelo presente na escola pública reside na confessionalidade do/a professor/a resultante das lembranças discentes, ou seja, do modelo adquirido na constituição histórica do professor como aluno.*

Palavras-Chave: *Ensino Religioso. Memórias. Escola Pública.*

Introdução

Com a redemocratização do Brasil e após a promulgação da Carta Constitucional de 1988, inicia-se amplo debate em torno das diversas questões sociais brasileiras, entre as quais se destaca as demandas educacionais. Após inúmeros debates que tiveram ampla adesão da sociedade civil e das entidades representativas ligadas a educação, a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, reformulou a estrutura e organização e definiu as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. No que se refere à formação de professores, a nova lei determinava que o docente, para atuar em sala, mesmo da educação básica, deveria ter formação obtida em instituições de ensino superior. Apesar de Oliveira (2005, p. 247) atestar que, “as discussões desenvolvidas assim como a emissão do dispositivo legal atingiram de modo substancial o processo de formação de docentes para todas as áreas do conhecimento na educação brasileira”, verifica-se que nada foi feito em relação à formação de professores para o ensino religioso.

Não somente a formação dos professores para o ensino religioso, como

¹ * Doutor em Educação. Pos-doutorando no Programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Professor da Universidade Estadual de Goiás. Bolsita CAPES. prof.marciocastro.posgrad@hotmail.com

também a forma de se pensar essa disciplina na escola (estrutura, conteúdo, organização etc.), demandou da sociedade civil a exigência da alteração do art. 33 da LDB, que passou a vigorar com nova redação por meio da Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997. Apesar de uma nova configuração legal, o novo dispositivo também não apresentou solução para inúmeras questões que permeiam essa disciplina e permanecem abertas, tornado-se “foco de interesse, discussão e pesquisa em âmbito nacional; envolvendo lideranças de diferentes denominações religiosas, a comunidade acadêmica e os sistemas de ensino, todos diretamente atingidos pelo dispositivo legal” (OLIVEIRA, 2005, p. 247).

Deste modo verifica-se que apesar da previsão de um ensino religioso pautado na observância da laicidade do estado e da pluralidade religiosa, não se conseguiu romper o entendimento que este ensino é propriedade da escola, e não, das denominações religiosas. Multiplica-se práticas proselitistas e doutrinárias em inúmeras escolas. Deste modo, o presente texto tem como objetivo refletir sobre a construção desse modelo confessional. Para tanto, recorreu-se as memórias de 11 (onze) professoras/as de escola pública, a fim de identificar como se dá sua formação docente e como se constrói as práticas de ensino religioso, ministrada por esses/as docentes.

1 A construção da pesquisa

A pesquisa nasce da necessidade de se buscar uma resposta a uma indagação, mas a forma de atingir tal resposta, longe de possuir um padrão único, está de certa forma condicionada a “crença” do pesquisador, ou melhor, ao entendimento teórico e metodológico apreendido no percurso da pesquisa.

Pesquisar tem muito de desafio e aventura. É uma luta por saber e para demonstrar o que se sabe. É sempre uma decisão árdua desentranhar o conhecimento para, com a discrição e o equilíbrio devidos, pô-lo em circulação e torná-lo acessível aos demais. São esses, pelo menos esses, que devem ser, de um ponto de vista deontológico, a meta, o destino e a finalidade: contribuir com nosso esforço e nossa vontade perscrutadora para ampliar os limites do conhecimento racionalizado (PERUJO SERRANO, 2011, p. 13).

Se durante muitos anos a pesquisa debruçou-se apenas sobre o modelo positivista, que primava pela exatidão e em muitos casos a dogmatização dos resultados contempla-se nas últimas décadas inúmeros debates sobre a permanência de outros modelos como o método histórico dialético e o método fenomenológico. A utilização desses métodos produziu alterações substanciais, na forma de se pensar pesquisa em Ciências Sociais, haja vista a complexidade do homem enquanto Ser produtor de si e de história.

Enquanto Ser, o homem busca estabelecer-se no mundo mediante a apreensão do mesmo. Essa apreensão vai acontecendo por meio das indagações que o ser humano faz de si e do mundo que o cerca. Nem sempre as indagações são respondidas no todo ou no tempo em que se destinou a buscar soluções para tal problemática. Assim também ocorre com a pesquisa. Inicialmente pensava-se que no prazo de um ano daríamos conta de responder a questão norteadora dessa pesquisa, mas logo percebemos que o primeiro ano seria apenas para efetuarmos o levantamento bibliográfico sobre a temática, assim a pesquisa prolongou-se por três anos (2011-2013).

Dada a complexidade de nosso objeto, optamos por realizar uma pesquisa de natureza qualitativa. De acordo com Lüdke; André (1986, p. 11-13), as características básicas de uma pesquisa qualitativa são:

1. A pesquisa qualitativa tem o ambiente natural com sua fonte direta de dados e o pesquisador com seu principal instrumento. [...]
2. Os dados coletados são descritivos [...].
3. A preocupação com o processo é muito maior do que com o produto [...].
4. O significado que as pessoas dão as coisas e à sua vida são focos de atenção especial pelo pesquisador [...]
5. A análise dos dados tende a seguir um processo indutivo. Os pesquisadores não se preocupam em buscar evidências que comprovem hipóteses definidas antes do início dos estudos. As abstrações se formam ou se consolidam basicamente a partir da inspeção dos dados num processo de baixo para cima.

Bicudo (2011, p. 17) amplia essa caracterização afirmando que a pesquisa qualitativa, como o nome já indica, trabalha com a qualidade.

Tendo presente a necessidade de ouvir os relatos e deste modo dar voz aos professores/as, optou-se pela pesquisa narrativa, por entender que se trata de uma perspectiva que permite não somente a investigação, mas também a formação. Para esclarecer a dupla dimensão da pesquisa narrativa, Souza (2006, p. 26) infere que essa perspectiva de trabalho,

[...] configura-se como investigação porque se vincula à produção de conhecimentos experienciais dos sujeitos adultos em formação. Por outro lado, é formação porque parte do princípio de que o sujeito toma consciência de si e de suas aprendizagens experienciais quando vive, simultaneamente, os papéis de ator e investigador da sua própria história.

Para Catani et al (1997, p. 20)

[...] o que se convencionou chamar de pesquisa narrativa, no campo educacional, enfatiza a variedade de práticas de investigação e formação assim agrupadas, como iniciativas que vêm se firmando no campo desde a década de 80, principalmente na Europa, e que deve muito às tentativas de

recolocação do sujeito no centro das interpretações das ciências humanas.

Pela pesquisa narrativa é possível compreender as experiências vividas, lembradas pelos/as narradores/as, tornado-se forma de comunicação e troca de experiências, haja vista que não se tem apenas uma informação repassada do narrador ao ouvinte, mas principalmente uma troca, onde narrador e ouvinte unem-se em uma simbiose de trocas mutuas.

A escolha de narrativas como instrumento de coleta de dados deu-se ao fato de que entender que as mesmas constituem-se de acordo com Chizzotti (2003, p.17). “testemunho oral das pessoas presentes em eventos, suas percepções e análises” e isso pode “esclarecer muitos aspectos ignorados e indicar fatos inexplorados do problema”. Ainda sobre as narrativas, Bosi (1994, p. 88) afirma que “a narração é uma forma artesanal de comunicação. Ela não visa a transmitir o ‘em si’ do acontecido, ela o tece até atingir uma forma boa. Investe sobre o objeto e o transforma”.

As narrativas foram produzidas de próprio punho por 11 (onze) professores/as da rede municipal e estadual de ensino que ministram aulas de Ensino Religioso, depois as mesmas foram digitalizadas e arquivadas em mídia eletrônica. Para a produção das mesmas, os/as sujeitos receberam um roteiro no qual se solicitava que os/as mesmos/as mencionassem em seus relatos suas histórias de vida considerando as aulas e professores de ensino religioso. A participação dos sujeitos foi voluntária, e a utilização de suas falas foi possíveis graças à autorização das mesmas que por meio de termo de consentimento livre e esclarecido tomaram conhecimento dos objetivos da pesquisa e decidiram contribuir.

2 Narrativa, lembrança e memória

Para Benjamin (1987a, p. 201), o narrador ao contar suas histórias, recorre ao acervo, tanto de suas experiências vividas, quanto das experiências relatadas por outros, uma vez que, “[...] uma vida não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia” (BENJAMIN, 1987a, p. 221). Deste modo, ao narrar, tais experiências são transformadas em produto sólido, único e útil servindo e se transformando em experiências daqueles que ouvem a narrativa. Essas narrativas são evocadas pela lembrança e trazidas à tona pela memória.

É graças às lembranças armazenadas na memória, que o indivíduo imagina, sonha, lembra o vivido e o interpreta sendo estimulado por fatores externos a si. O passado atualiza-se por meio de um cheiro, de um gesto, de um som, de uma cor, de uma imagem enquanto vestígio da lembrança que ativa as recordações e evoca um tempo que já não nos pertence.

Bosi (1994, p. 46-47), afirma:

[...] A memória permite a relação do corpo presente com o passado e, interfere no processo atual das representações. Pela memória, o passado não só vem a tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, “desloca” estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora.

De acordo com a autora, cada memória individual é uma compreensão, um ponto de vista sobre a memória coletiva, que se modifica de acordo com o lugar que algo ocupa sendo que este lugar varia segundo as relações que se mantêm com outros meios. Deste modo, Bosi (1994, p. 81) entende a lembrança como:

[...] um diamante bruto que precisa ser lapidado pelo espírito. Sem o trabalho da reflexão e da localização, seria uma imagem fugidia. O sentimento também precisa acompanhá-la para que ela não seja uma repetição do estado antigo, mais uma reaparição (BOSI, 1994, p. 81).

Na narrativa da professora A percebe-se a dimensão do que Bosi (1994) infere. *Ao falar em memórias de escola me vem logo à boca um gosto enorme de saudade, pois apesar da pouca idade lembro-me com clareza de muitos momentos. Dos meus erros e acertos, da minha turma, das (os) minhas (os) professoras (os) e, principalmente, da cobrança incansável de minha mãe. [...] Refletindo, reportei à infância que vivi dos momentos em que, no espaço escolar, recebi as primeiras instruções, pois as primeiras letras e palavras aprendi com minha mãe.*

A mesma perspectiva teórica de Bosi (1994) é encontrada em Maurice Halbwachs (1990), na obra *Memória Coletiva*. Para esse autor a lembrança pode ser reconstruída ou reelaborada a partir do presente, constituindo-se por um emaranhado de lembranças advindas de tempos anteriores.

[...] a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifesta-se já bem alterada (HALBWACHS, 1990, p. 71).

Ainda segundo Halbwachs (1990), pela memória, o passado emerge, misturando-se com as percepções presentes, arrastando-as para o tempo presente, deste modo, a natureza da lembrança torna-se memória social.

Deste modo:

Nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e como objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem (HALBWACHS,

1990, p. 26).

Nesta perspectiva, Halbwachs (1990), integra a memória do indivíduo à memória coletiva, assim, a memória que é propriedade de um sujeito, integra a memória de um povo, internalizando e integrando, suas regras, seus costumes, sua cultura, e tudo o que foi imposto socialmente. É possível compreender assim que, mesmo solitário, o ser humano nunca está sozinho e suas lembranças que se gravam na memória são o resultado de suas relações coletivas vividas socialmente. Portanto, ainda que não haja essa presença física do outro, tem-se uma presença subjetiva.

Ao resgatar o passado, enquanto memória social caberia perguntar como o indivíduo apoia-se no presente para recuperar o caminho condutor do passado? Mesmo entendendo tal dificuldade, Bosi (1994, p. 81) infere que a “[...] faculdade de relembrar exige um espírito desperto, a capacidade de não confundir a vida atual com a que passou, de reconhecer as lembranças e opô-las às imagens de agora”. Por conseguinte: “a lembrança é a sobrevivência do passado” (BOSI, 1994, p. 53).

Tanto para Halbwachs (1990), quanto para Bosi (1994) a lembrança consiste em uma atividade da memória que permite emergir as vivências individuais impregnadas de influências da coletividade, isto porque, segundo Halbwachs (1990), a lembrança é uma atividade da memória que envolve profunda relação entre repetição e rememoração, ou seja, a cada momento, ao mesmo tempo em que as memórias são repetidas, elas são sempre revisadas. A memória apoia-se sobre o “passado vivido”, permitindo a constituição de uma narrativa sobre o passado do indivíduo de forma viva e natural.

Neste sentido, ao interpretar as narrativas dos sujeitos desta pesquisa (professorres/as-narradores/as) entendemos que, cada um, ao elaborar, por escrito, a narrativa de sua trajetória escolar na escola pública tendo por base referencial a presença do Ensino Religioso, apresenta informações que possivelmente não se teria, inclusive sobre o Ensino Religioso, se a temática, fosse, por exemplo, a educação física escolar. Com isso, reforçamos a ideia de que a memória emerge, a partir da significação e resignificação da lembrança, ou seja, a partir do ponto referencial a que se pretende lembrar. Neste sentido, nem tudo é relembrado. Quem lembra, seleciona e resignifica o que lembra. “[...] Que memória escolhemos para recordar e relatar (e, portanto, relembrar), e como damos sentido a elas são coisas que mudam com o passar do tempo” (THOMSON, 1997, p. 57).

Apesar desse caráter paradoxal da memória (esquecer, lembrar, não lembrar, não esquecer), Bosi (1994, p. 90) a caracteriza como “[...] a faculdade épica por excelência. Não se pode perder, no deserto dos tempos, uma só gota da água irisada que, nômades, passamos do côncavo de uma para outra mão”. Por meio da memória

a história pode ser repassada de geração a geração e nisto reside a função social da memória: lembrar o passado.

Um mundo social que possui uma riqueza e uma diversidade que não conhecemos pode chegar-nos pela memória dos velhos. Momentos desse mundo perdido podem ser compreendidos por quem não os viveu e até humanizar o presente. A conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda: repassada de nostalgia, revolta, resignação pelo desfiguramento das paisagens caras, pela desaparecimento de entes amados, é semelhante a uma obra de arte (BOSI, 1994, pp. 82-83).

Se a memória ocupa função social, perder a memória implica na perda não somente do passado, mas principalmente na perda do presente, uma vez que este se constrói e reconstrói-se resignificando aquele, mesmo que de forma inconsciente. A perda da memória implica um estado de suspensão do próprio entendimento de ser humano, posto que seja pela memória que o homem se humaniza, como ressalta Bosi (1994).

Tanto para Bosi (1994) como para diversos teóricos que se ocupam da investigação referente à memória, esta é entendida como o resultado do entrelaçamento das experiências de um tempo vivido, tornando-se uma espécie de “guardiã” da integridade de cada pessoa, que assegura a sobrevivência de acontecimentos que marcaram uma época e garante a partilha desses acontecimentos entre indivíduos de um grupo afim. Deste modo, o ato de lembrar torna-se então uma emergência dos registros da memória, uma vez que,

[...] a memória não é um instrumento para a exploração do passado; e, antes, meio. É o meio onde se deu a vivência, assim como o solo é o meio no qual as antigas cidades estão soterradas. Quem pretende se aproximar do próprio passado soterrado deve agir como um homem que escava (BENJAMIN 1987b, p. 239).

Benjamin entende que a atitude de aproximação do passado é um trabalho como do arqueólogo que escava em busca de resquícios do passado, uma vez que a memória é o meio para resgatá-lo, deste modo a memória é a recuperação de fragmentos revisitados e que emergem quando escavados. Percorrido esse percurso que entrecruza narrativa, lembrança e memória, afirmamos que se a lembrança é o exercício da memória, a narrativa é sua forma privilegiada de transmissão, posto que pela narrativa se expressa, tanto as experiências pessoais quanto aquelas aquinhoadas pela experiência relacional e comunitária, ou melhor, social. E esta compreensão tornou-se crucial na opção de escolha da narrativa como caminho investigativo e ponto basilar desta pesquisa.

3 A construção do modelo confessional: interpretando lembranças discentes

Bosi (1994, p. 68) pontua que “a lembrança é a história da pessoa e seu mundo, enquanto vivenciada”. Não se trata de um recuso de simples memorização, mas um resgate da vivência deixada em um canto da memória a qual o ser humano recorre a fim de compor momentos significativos de sua história. Neste sentido, a lembrança é um retrato que o ser humano constrói utilizando materiais disponíveis do seu hoje, a partir do conjunto de representações que povoa sua consciência atual. Assim, por mais nítida que a imagem de um acontecimento do passado possa parecer ela não é a mesma imagem vivenciada no momento vivido. Ao relatar suas lembranças escolares enquanto alunos sujeitos/objetos do Ensino Religioso na escola pública, os/as narradores/se, ainda que esforcem apresentam suas lembranças significadas do que viveram, posto que suas percepções, ideias, juízos de realidade e de valor que hoje possuem são diferentes daqueles vividos no momento em eram alunos.

Disto inferimos que a percepção que da professora B tem de sua primeira escola ao narrar sua vida escolar não tenha sido exatamente aquela que possuía a época em que era aluna. *Apesar de não ser uma escola repleta de recursos, materiais pedagógicos diversificados, era um ambiente agradável, com valores e respeito ao próximo. A comunidade local ajudava com o que era possível e os alunos eram comprometidos, não me lembro de ter havido desacato de educando com professor, tenho boas lembranças daquele período. O professor não possuía uma formação pedagógica, um curso superior, nem mesmo magistério, ele só possuía a 8ª série e o curso técnico em Contabilidade, mas eu sempre o via preparando as aulas, estudando, planejando, sua letra era muito bonita, ele falava bem, tinha domínio de sala e conseguia realizar bem sua função apesar do pouco estudo que possuía.*

Na narrativa aparecem categorias significadas a partir de sua vivência atual, posto que entendê-las hoje, faz parte de seu próprio amadurecimento que advém de sua formação enquanto pedagoga (ausência de recursos pedagógicos, compromisso dos alunos, desacato ao professor, formação de seu professor). Interpretamos tal narrativa como resignificação de sua própria experiência como pedagoga. É a partir desse referencial que ela deixa emergir suas lembranças escolares.

Ao elaborar sua tese *Sobre o conceito de história*, Benjamim (1987a, p. 224) afirma:

A verdadeira imagem do passado perpassa veloz. O passado só existe se deixa fixar, como uma imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido [...] Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato o foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja [...]

Como se pode notar, para o filósofo, o passado não é concreto em si posto

que ao narrá-lo não se pode conhecê-lo “como ele de fato o foi”. Deste modo, uma lembrança revivida, contada, narrada, sempre se dá como nova experiência, uma vez que se é possível ampliar sintetizar, ampliar ou até extinguir as sensações que emergem, posto que em cada momento de uma recordação, um acontecimento ganha ou perde significado. Neste sentido, as pesquisas narrativas (na qual se enquadra as autobiográficas) religam o sujeito a suas lembranças, deste modo, revisitar as experiências vividas (suas histórias) a partir de uma temática (as aulas de Ensino Religioso) guiam e orientam uma retrospectiva, para extrair daí os significados atribuídos a essas vivências. Portanto, o tema gerador “lembranças discentes” apresenta-se distribuído em 6 (seis) unidades de sentido, a saber: Impressões sobre a vida escolar; como eram as aulas de Ensino Religioso; quem as ministrava; que interesse os alunos demonstravam; o que se ensinava e que relação constituíam com os outros conteúdos escolares.

1.1 Impressões sobre a vida escolar:

Nas lembranças discentes, para a maioria dos/as narradores/as, aparecem impressões positivas da vida escolar haja vista aparecer em suas histórias adjetivos como “muito boa, “muito tranquila”. Professor C conta que a professora era exigente e ao fazê-lo ler os textos da bíblia, entende que tais leituras *Essas leituras serviam para transformar [seu] dia-a-dia por meio da educação religioso*. Também para o professor D os exemplos que os professores davam conseguia influenciar o comportamento dos alunos. Na narrativa da professora E se destaca a postura de obediência e subserviência dos alunos em relação aos professores: “*O que o professora falava a gente seguia*”. Importante perceber que na narrativa da professora A, há um dado relevante, pois mesmo considerando a vida escola “boa” a narradora faz conexão com as aulas de Ensino Religioso e diz que tais aulas não eram boas “pois havia muita discriminação religiosa”.

1.2 Como eram as aulas de Ensino Religioso

As lembranças que demarcam as aulas de Ensino Religioso residem na esfera de um catolicismo tradicional posto que haja sempre a recitação de orações, e até mesmo das lições do catecismo. De acordo com as lembranças do professor D “*As aulas eram sempre expositivas*”. Quando muito, percebe-se que as aulas ganham uma dimensão cívica com a introdução de cantos como o Hino Nacional (professora F). Para a professora G, eram aulas em que não havia participação *A aula sempre passava rápido e não tínhamos espaços para discussões. As aulas eram meio chatas, porque a gente recebia o conteúdo sem o direito ao questionamento*. Essa história opõe-se a da

professora H que conta que sua professora lia um texto bíblico e expunha suas ideias e por fim, permitia a participação dos alunos. Destaco que professora E percebe tais aulas como momento de relaxamento entre o que ela chama de disciplinas “muito puxadas”. Também vem da professora E a informação de que se tratava de uma “*matéria extremamente importante*”. Ao apresentarem suas histórias os/as narradores/as demarcam o horário escolar em que a disciplina era ministrada. E esta variava de acordo com cada escola, ora sendo realizada no início da manhã, ora entre disciplinas, ora após o recreio, ora ao final das atividades escolares, o que neste caso, promovia certa evasão (professora G).

Penso ser necessário evidenciar ainda um fato de grande relevância que se percebe na narrativa de professor C:

Algumas aulas eram realizadas na escola, outras na Igreja - Congregação Cristã, igreja do véu – com isso nós tínhamos duas aulas por semana. [...]. As aulas não tinha horário definido, mas era sempre um dia na Igreja e outro na escola. Para quem frequentava a Igreja tinha aulas também aos domingos.

Esse fato promove a percepção da relação estabelecida entre o público e o privado, entre igreja e estado (escola), mesmo em se tratando de um país republicano e laico e de uma escola pública.

1.3 Quem as ministrava:

Quanto à regência da disciplina os narradores permitem encontrar dois grupos docentes: os professores que ministravam outras disciplinas, e que as vezes, precisavam complementar suas cargas horárias ou por pessoas ligadas a igreja catequista, cooperador, freira. Somente a professora A menciona que em certo momento teve professor específico de Ensino Religioso.

1.4 Que interesse os alunos demonstravam:

As lembranças permitem emergir que os alunos não se mostravam interessados na disciplina. Professora A arisca uma hipótese “*talvez pela maneira que era trabalhada a disciplina*”. Penso ser interessante destacar a percepção de professora G: “*Os alunos de outras religiões ficavam constrangidos quando a professora trabalhava com textos de conteúdo católico*”, talvez esse constrangimento causasse desinteresse por parte dos alunos. Professora H associa o desinteresse dos alunos a questões de avaliação: “*Nós alunos não tínhamos interesse em desenvolver os trabalhos dessa disciplina, porque não valia nota*”. Uma única narrativa que destoa das demais é a de Professor D:

gostávamos mais das aulas de Ensino Religioso que das aulas de matemática, pois tínhamos mais atenção e concentrávamos mais. Suas aulas eram interessantes, pois aguçava cada vez mais nossa curiosidade em saber as diferenças entre o que era certo e o que era errado. Isso sabia na ponta da língua.

Para professor C, dado o desinteresse e a desvalorização da disciplina, somente a minoria aprendia o conteúdo ministrado, isto porque “o conteúdo passado era fraco, então as aulas não rendiam muito”.

1.5 O que se ensinava:

Com exceção da narrativa de Professor J, todos/as os/as demais narradores referem-se a conteúdos de base bíblica. Deste modo, percebemos a força dos valores cristãos, presentes em todo o percurso da história e da constituição do povo brasileiro. E a partir da bíblia que os conteúdos são construídos na escola, o que demonstra haver um entendimento unilateral da religião: a cristã, seja evangélica, protestante ou católica.

1.6 Que relações constituíam com os outros conteúdos escolares.

Nas narrativas de sete, dos onze, narradores emergi a questão da relação que os conteúdos das aulas de Ensino Religioso estabeleciam com os demais conteúdos ministrados na escola. Nas lembranças dos professores A, C, D, J os conteúdos não se relacionavam com outras áreas do conhecimento. É somente na narrativa de professor H que se encontra a afirmativa que havia certo relacionamento entre Ensino Religioso e outras disciplinas escolares:

Quanto aos conteúdos das aulas de Ensino Religioso, as vezes se relacionavam com a disciplina de língua portuguesa, pois alguns textos eram interpretativos, mas não tinha muito aproveitamento por que eram atividades que não chegavam ao nível da turma, assim se fosse para colocar na balança, eram atividades bem simples mesmo, bem fáceis.

O professor D em sua narrativa aponta para o fato de que mesmo esses conteúdos não se relacionando com os demais saberes escolar, os ensinamentos que ele recebeu, serviram para sua vida. A professora A e o professor C entendem que a ausência do relacionamento entre os conteúdos reside no fato de que em seus tempos escolares não se tinha presente os debates em torno da interdisciplinaridade.

Conclusão

Ao cruzar os relatos das memórias discentes dos professores, com o relato de suas práticas, percebe-se que a construção do modelo de ensino confessional emerge de suas vivências. No que diz respeito ao proselitismo religioso, todos os participantes declaram-se cristãos católicos e evangélicos e na unidade de significado referente ao como trabalha a disciplina em sala temos:

Professora B: [...] às vezes os alunos não tem conhecimento do pai-nosso, que tem família [...] tem família que não senta, não abre a bíblia, não discute uma palavra de Deus [...] o primeiro texto que trabalhei com eles esse ano foi “a família, presente de Deus”.

Professora E: Mas eu gosto muito aprofundar dentro da palavra de Deus que é muito importante.

Professor J: Eu sou pastor [...] trabalhar o ensino religioso é aproximar as crianças de Deus.

Como se pode observar nas narrativas o ensino é proselitista uma vez que o conteúdo volta-se à uma única possibilidade de entendimento do sagrado (perspectiva cristã). Há, como se pode notar, a tomada do espaço público como prolongamento do espaço privado, e podemos atribuir tal situação a dois motivos que se desvelam no decorrer da pesquisa: o primeiro refere-se a ausência de formação para ministrar tal disciplina, o segundo diz respeito ao entendimento reinante que ensino religioso é espaço de ensino de catequese doutrinal e das verdades relativas a fé e não espaço de construção de conhecimento sobre as religiões. Não havendo uma formação que possibilite entender o ensino religioso como parte do currículo escolar, os professores replicam suas experiências e reatualizam o modelo confessional.

Referencias

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas 1. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed.. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987a.

_____. **Rua de mão única**. Obras Escolhidas 2. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987b.

BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. A pesquisa qualitativa olhada para além dos seus procedimentos. In: _____. (Org.). **Pesquisa qualitativa segundo a visão fenomenológica**. São Paulo: Cortez, 2011. p. 11-28.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRASIL. **Lei nº 9.394**: Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

Brasília, 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm> Acesso em: 10 abr. 2013.

_____. **Lei nº 9.475:** Dá nova redação ao art. 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: 1997. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9475.htm> Acesso em: 10 abr. 2013.

CATANI, D. B. et al. **Docência, memória e gênero.** São Paulo: Escrituras, 1997.

CHIZOTTI, Antônio. **Pesquisa em ciências humanas e sociais.** São Paulo: Cortez, 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** Tradução Laurent Léon Schaffter. São Paulo: edições Vértice, 1990.

OLIVEIRA, Lilian Blank. A formação de docentes para o ensino religioso no Brasil: leituras e tessitura. **Revista Diálogo Educacional**, Curitiba, v. 5, n.16, p. 247-267, set./dez. 2005.

PERUJO SERRANO, Francisco. **Pesquisar no labirinto:** a tese, um desafio possível. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

SOUZA, Elizeu Clementino de (Org.). **Autobiografias, História de Vida e Formação:** pesquisa e ensino. Salvador/Bahia: EDUNEB - EDIPUCRS, 2006.

THOMSON, Alistair. Reconstituindo a memória: Questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias. In: **Projeto História:** revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História do Departamento de História da PUC-SP: Ética. História Oral. número 17: São Paulo: EDUC, 1998. p. 51-84.

Arte e Educação colonial luso-brasileira: o Barroco como parte do projeto político-catequético do Estado

Andrea Gomes Bedin¹

Resumo: *Esta proposta de comunicação pretende evidenciar a relação entre Educação e Arte no Projeto Catequético Jesuíta. Ela resulta da pesquisa bibliográfica e de campo do Barroco brasileiro, “movimento artístico” característico do século XVII, que também alcançou proeminência no primeiro quartel do século XVIII em toda a Europa, e pretende analisar o barroco sob o enfoque não apenas artístico mas, levando em conta o contexto histórico no qual foi produzido, de forma a compreender sua relevância no campo educacional, como portador de todo um sentido catequético aliado ao contexto sócio-religioso colonial luso-brasileiro. Neste sentido, este trabalho se propõe a iluminar o conceito de Barroco, restrito, em seu sentido literal, à pedra de “esfericidade irregular, rústica”, e ampliá-lo para um verdadeiro “estado de espírito”, típico de uma sociedade de corte, própria ao século XVII, a partir da qual foi gestado. A metodologia utilizada é predominantemente bibliográfica e encontra-se sustentada principalmente pelos referenciais teóricos dos seguintes autores: **ÁVILA, Affonso.** Barroco: teoria e análise. São Paulo: Perspectiva, 1997; **TAPIÉ, Victor L.** O Barroco. São Paulo: Cultrix: E. Da Universidade de São Paulo, 1983; **SILVA, Janice T. da.** América Barroca. Tema e Variações. São Paulo: Nova Fronteira / EDUSP, 1992; **HANSEN, João.** Alegoria: construção e interpretação da metáfora. São Paulo: Atual, 1986.*

Palavras-chave: *educação; catequese; barroco; sociedade; teologia política.*

Introdução

O universo imaginário do Barroco brasileiro, tema concedido a uma belíssima exposição realizada no espaço do SESI, em São Paulo, ano 1998, não resta dúvida, se configura como um dos cenários mais significativos da arte sacra colonial.

Compreender este cenário e dialogar com as personagens dele participantes, pressupõe analisar o contexto histórico a partir do qual foi gestada a sociedade que lhe conferiu forma. Assim, o universo do barroco nos convoca para uma reflexão mais profunda sobre a sociedade do período em estudo, buscando através disso,

¹ Mestranda em Ciências da Religião, pela PUC-SP / Bolsista CAPES / Orientador: Prof. Dr. Afonso Maria Ligório Soares / endereço eletrônico: andribedin@yahoo.com.br

analisar o “estado de espírito” reinante da época.

Ao sofrer os reflexos diretos do ideário “contrarreformista”, o homem barroco encarnou, ao mesmo tempo, uma natureza divina e uma natureza profana, e o sentido de sua existência, passou a ser representado pela coexistência destas duas naturezas conflitantes e paradoxalmente complementares da essência humana.

A resposta de todo este processo se revelou na composição muito peculiar desta sociedade típica do século XVII, que se autorrepresentou continuamente por meio de seus espaços sacros e urbanos. Assim, é coerente afirmar que, “(...) Há no inconsciente coletivo destes tempos uma perturbação profunda, devida ao obscuro questionamento do sagrado, o sagrado monárquico assim como o sagrado religioso”. (ÁVILA,1997, p.20) Sagrado e profano encontram-se coadunados neste novo universo: trono e altar buscaram, por meio da bandeira da fé, solidificar os alicerces do Estado mercantil monárquico português em estreita harmonia com os ditames religiosos contrarreformistas, validados em Trento, processo do qual a arte foi a principal testemunha.

Neste sentido, este trabalho se propõe a revelar algumas matrizes de formação do barroco brasileiro, descortinando os fundamentos que lhe conferiram sustentação e, conseqüentemente, os reflexos de suas nuances sobre a formação da identidade brasileira.

1. Barroco: conceito e abrangências

O Barroco, reconhecido como estilo artístico de grande peso, de fins do século XVI até o primeiro quartel do século XVIII, que supomos como unidade, é, na realidade, um conjunto de práticas de interesses, discussões e estéticas diversas. A este respeito,

(...) Pensar o barroco como um conceito fechado e ao mesmo tempo orgânico, homogêneo, como se houvesse um único barroco é algo que pode ser considerado contraditório consigo mesmo[...] Temos, penso, tantos barrocos quanto teóricos que se ocuparam de descrever coordenadas estéticas e temáticas de uma determinada corrente literária ou artística que se convencionou chamar barroco. (DUARTE, 2008, p.86)

A partir do exposto, percebemos que há uma tentativa de compreensão do barroco buscando-se levar em conta sua relação com o presente. Assim, o significado do barroco transcenderia os limites de um estilo artístico propriamente dito, encaminhando-se para um fenômeno de eco social, político, econômico e cultural, correspondente a momentos históricos distintos.

O escritor francês Victor Tapié (1900-1974) nos informa acerca dos riscos

que existem quando se procede a uma análise reducionista do termo; aponta, dentre muitos fatores, que o barroco revela-se mais propriamente como um modelo civilizacional do que como um estilo artístico. Daí os tais “riscos” decorrentes de uma análise indevida acerca do termo. O mesmo autor assim se expressa: “Em tudo isso, porém, há muita imprudência, pois não se criticou nem definiu previamente, com rigor, a categoria empregada.” (TAPIÉ, 1983, p.13)

Este mesmo autor, também aponta os erros de análise do fenômeno barroco se visto a partir de um conceito geral: “O inconveniente reside no conceito geral de barroco[...] a cautela do verdadeiro conhecimento recomendam discernir o que compete incluir na categoria e o que deve ser preterido.” (idem, p.13,14)

Parece notório o quanto diversos conceitos acerca do barroco foram enquadrados erroneamente na história das sociedades, tendo em vista os interesses sociais, políticos, econômicos e notadamente culturais a elas subjacentes. Neste sentido, poderíamos nos questionar acerca da aplicação do conceito de “barroco” que estamos estudando, sobre o porquê da atribuição de significados em geral negativos, uma vez que o conceito propriamente dito, mais próximo ao que se conhece hoje, sequer existia.

Vale acrescentar que os séculos XVI e XVII (início), não conheceram propriamente o conceito “barroco”. Ao longo dos séculos, este conceito foi sendo modificado e reaproveitado. Na verdade, o conceito de barroco foi expresso pelo século XIX e oficializado no século XX, cabendo ao século XVII a utilização metafórica do termo, para indicar o uso de alegorias; o século XIX contemplou, portanto, uma nova proposta do assunto.

No entanto, foi somente por meio dos estudos de Henrich Wolfflin², que o barroco obteve visibilidade e proeminência maiores.

É importante atentarmos para o fato de que o conceito de barroco ou arte barroca foi ganhando sucessivas roupagens e significados no desenrolar do processo histórico, a reboque das diversas sociedades que se formaram e das matrizes culturais a elas atreladas.

Várias são as definições apresentadas por diversos autores ou mesmo um mesmo autor, para o barroco, muito embora praticamente todas confluem para um sentido similar. Muitas são as discussões acerca do(s) significado(s) da palavra barroco; porém, apresentaremos aqui algumas designações de uso mais comum.

A origem da palavra barroco, segundo nos informa Tapié (1983), remonta

2 “Wolfflin (1864-1945) deu um maior acabamento ao seu sistema de conceitos para a compreensão da obra de arte em 1915 (Wolfflin, 1982). Tal sistema revelou-se bastante eficaz para a compreensão dos modelos artísticos do Renascimento e do Barroco, que foram tratados comparativamente pelo autor tomando-se por base a pintura e a arquitetura (...)”. BARROS, José D. Henrich Wolfflin e sua contribuição para a Teoria da Visibilidade Pura in *Existência e Arte – Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética da Universidade Federal de São João Del-Rei – ANO VII – Número VI – Jan-Dez/2001.*

à palavra portuguesa *barroco*, utilizada para designar “pérola irregular”. A mesma palavra, em castelhano, *berrueco*, significa rochedo granítico que dá origem à berrocal, terra áspera. Percebemos que a ideia de barroco compreende tudo aquilo que se traduz como bizarro, excessivo, carregado, confuso e em muitos aspectos, ridículo. Estes “adjetivos”, vale reforçar, estendem-se ao campo das artes de uma maneira geral; assim, encontramos definições e qualificações diversas tanto para a música barroca, quanto para a arquitetura, para a literatura e a pintura.

Compreender de que modo o barroco se configurou, mais do que como um estilo, mas como um momento/movimento histórico importante fundamental para a composição de um Projeto de Estado colonial no universo luso-brasileiro, a cabo das intensas mudanças que se processavam, especialmente no continente europeu, é o que pretendemos demonstrar a seguir.

1.1. Barroco: dimensões históricas do termo

O momento de explosão do “estilo barroco” correspondeu ao período de consolidação das monarquias nacionais no século XVI. Nas monarquias absolutistas católicas (Portugal, Espanha, Itália e Europa Central), com um apoio razoável de um mecenato régio, eclesiástico e confrarial, essa cultura encontrou as melhores condições para desenvolver-se. Nessas monarquias, todo o cerimonial utilizado (palácios, igrejas, artes plásticas e decorativas) despertou nos súditos e devotos grande emoção e verdadeiro deslumbramento.

Há que se recordar, que este foi um período marcado, especificamente em relação à Europa Ibérica (Portugal e Espanha), pela forte atuação da instituição do Padroado³, através da qual, as coroas ibéricas exerciam grande influência na administração eclesiástica de seus impérios ultramarinos. Sendo assim, a Igreja teve papel decisivo quanto à elaboração de uma nova forma de ver, pensar e sentir o mundo, tão necessária num momento de transição histórica, das conquistas do mundo colonial e de reafirmação da fé católica diante da ameaça protestante no século XVI. Neste sentido, “O Barroco não foi apenas um estilo artístico, mas uma visão de mundo envolvendo formas de pensar, sentir, representar, comportar-se, acreditar, criar, viver e morrer” (CAMPOS, 2006, p.7), uma vez que se constituiu como uma ferramenta pedagógico-catequética poderosa para o cumprimento deste novo empreendimento colonial.

Nesse processo, é fundamental acrescentar a atuação do Concílio de Trento⁴,

3 Padroado: Instituição criada a partir do século XIII, segundo a qual as monarquias ibéricas estabeleceram alianças com a Santa Sé. O padroado português consistia na concessão de privilégios e na reivindicação de direitos, invocando a coroa sua qualidade de protetora das missões eclesiásticas na África, na Ásia e no Brasil.

4 Concílio de Trento: de 1545 a 1563, um dos mais importantes conclaves religiosos do Ocidente, tratou de questões relativas à doutrina católica e administração da fé cristã católica no mundo.

(1545-1563) cujos decretos tinham por objetivo trazer às mãos da Igreja católica as rédeas de controle da fé, ameaçadas pela reforma protestante que se alastrava na Europa no século XVI, com uma velocidade assustadora, cooptando novos adeptos sob as mais variadas denominações. Importava reafirmar os dogmas da fé católica, ditados e estabelecidos pelo Concílio de Trento: neste momento, Roma destacava-se como sede do Papado e da Companhia de Jesus⁵, fornecendo modelos artísticos e cerimoniais para o restante do mundo católico. Acrescente-se a isto, o firme propósito de agregação dos habitantes do novo mundo em processo de conquista: negros, índios e mestiços deveriam integrar-se ao quadro do novo mundo colonial. Este movimento de adaptação é que delineou o perfil do Barroco, cujas obras triunfaram e alcançaram maturidade de estilo, em especial neste cenário.

Quando se fala em “Novo Mundo” neste período, remete-se ao tempo dos empreendimentos coloniais europeus e às conseqüências advindas destes empreendimentos, tais como o choque entre as culturas europeia, indígena e africana e a maneira pela qual, em algum momento deste “entrelaçamento de culturas”, deu-se a “assimilação” dos valores coloniais pelos povos dominados, bem como dos valores nativos pelo colonizador.

Sendo a sociedade barroca aquela que “civilizava” as maneiras, deveria imbuir-se da responsabilidade de revelar ao Novo Mundo a verdade de Cristo: esta revelação, embora estivesse mais focada nas populações ameríndias e africanas, em virtude da dinâmica colonial, direcionava-se também a uma população que integrava o universo colonial histórico-religioso do período. Portanto, a educação na fé cristã deveria abrir-se a todos, indistintamente. Assim,“(…) Na realidade, a religião permeava todos os atos da vida social, fazendo com que, entre essas antigas populações, a identidade nacional se expressasse, sobretudo, através da unidade da fé”. (AZZI, 2008, p.49)

Cada homem, cada indivíduo nesta sociedade, embora tivesse uma natureza, deveria deixá-la em prol do bem comum. A sociedade barroca propunha o encontro da semelhança na diferença e do múltiplo no uno, tendo como modelo sempre o passado. Dizia-se que, uma vez que não havia progresso no tempo, o tempo era providencialista, ou seja, o tempo se constituía com a participação de Deus na história.

Desta maneira, o caminho mais apropriadamente utilizado, (e que atendia às exigências específicas neste novo mundo de conquistas) com o firme propósito de alcançar o significado único desta sociedade, era a educação, que neste momento,

5 A companhia de Jesus, criada em 1564, ensinava os dogmas do Concílio do Trento (1563) como leis do reino de Portugal. Na realidade, os decretos trazidos pelo Concílio viraram leis de Portugal: grande parte dos intelectuais (homens de letras) do século XVIII, tais como Tomás Gonzaga, Cláudio M. Costa, Gregório de Matos Guerra, dentre outros, carregavam consigo a influência da formação designada pelo Concílio de Trento.

preocupava-se em reproduzir a ideologia do Estado. Na teoria do Estado português, por exemplo, cada homem deveria interiorizar as virtudes e reprimir os instintos: quando se chegava a este estágio, obtinha-se a tranquilidade do ânimo, pois ao ocorrer, por parte do corpo, a interiorização das virtudes católicas, agia-se bem, tanto do ponto de vista moral como político.

No decorrer deste período, as representações teatrais, especificamente religiosas, vão ter um papel essencial na evangelização e conversão do gentio, na medida em que o farão de maneira bem pedagógica, sempre tendo como base as narrativas bíblicas.

Vale destacar a importância da estrutura hagiográfica⁶, como outro elemento importante para se compreender o teatro religioso no século XVI, além do uso intenso de danças e outros recursos⁷ e elementos folclóricos que abundaram no teatro jesuítico e que, não sendo estranhos à cultura indígena, contribuíam de maneira eficiente para o trabalho da catequese. Estas apresentações, normalmente eram realizadas no adro das igrejas e prosseguiam por outros locais, propiciando aos indígenas participarem ativamente do desenvolvimento deste trabalho, de modo que pudessem se sentir integrados e valorizados dentro do universo cristão.

1.2. O Barroco e o mundo das representações

O Barroco é, por excelência, o mundo das representações, a sociedade do símbolo. Nesta nova sociedade de corte, típica do século XVII, cada indivíduo tinha uma representação própria e deveria viver de acordo com esta representação.

Sendo uma sociedade de ordens, corporativista, o decoro⁸ constituía-se como elemento fundamental para o bom andamento do corpo social. Segundo esta característica, cada ambiente pedia um discurso adequado, fato que sugeria uma concordância harmônica das partes do discurso ou da obra em função do seu conjunto ou unidade. Assim, se tomarmos como exemplo os discursos reproduzidos no interior das igrejas, observaremos o quanto estes vinham carregados de decoro, na medida em que se adequavam às necessidades e interesses específicos trazidos ou trabalhados no interior daquele ambiente.

Neste sentido, as igrejas barrocas coloniais buscavam reproduzir, a partir da própria arquitetura, aliada a outras manifestações artísticas, como escultura, música, talha e pintura, um “discurso” religioso voltado para os objetivos da Igreja, enquanto Instituição legitimamente imbuída de propagar os valores e modelos da fé cristã, aliado a um discurso político reafirmador da política estatal vigente.

6 Hagiografia: hagio (sagrado), grafia (descrever) : Biografia dos santos; lembrar que os santos, neste período, são modelos de virtudes e portanto, passíveis de imitação.

7 Ver mais detalhes em KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé*. p.91.

8 Decoro: a palavra significa “conveniência”, que, aplicada ao texto, significa conveniência aos assuntos, às pessoas e às ocasiões; o decoro deve observar a conveniência entre o ornato e a matéria.

A arquitetura⁹ colonial das igrejas, esboçava uma certa funcionalidade aliada a uma forte carga simbólica característica do estilo barroco, com o intuito de alcançar os fiéis que frequentavam estes templos em busca de conforto e alento para suas almas.

As disposições internas dos diversos elementos existentes nestes “espaços” sacros, “agiam” em concordância com o modelo de arquitetura interna e externa proposto, fato que evidenciou a existência de um discurso que, embora elaborado por homens, tinha como princípio gerador a inspiração / mão divina.

Convém reforçar que, por ser esta uma sociedade de corte, “cada parte” deveria agir dentro de sua função. O indivíduo que integrava uma sociedade de corte, típica do século XVII era considerado o modelo social correto para o período. Na cabeça desta estrutura social encontrava-se o rei (monarca) e abaixo dele os demais estamentos.¹⁰ Segundo Jurien, “(...) o rei tomou o lugar do Estado, o rei é tudo, o Estado não é mais nada. Ele é o ídolo a quem se oferecem as províncias, as cidades, as finanças, os grandes e os pequenos, em uma palavra, tudo”. (ELIAS, 2001, p.133)

Neste sentido, as igrejas barrocas deveriam ser (e assim o foram), por excelência, o espaço destas representações (e reproduções) sociais que se constituíram como reflexos da imitação de um universo maior: o divino. Na medida em que Deus era a causa de tudo o que havia (pois orientou a criação), constituía-se como a lei eterna a ser seguida (perfeita e imutável). Assim, a inteligência do homem deveria ser treinada para aquilo que, no tempo, buscasse realizar a vontade de Deus; a partir daí buscou-se fundamentar o sentido de existência das Instituições religiosas : estas existiam para manter e fundamentar esta verdade e “formar” o modelo do homem virtuoso. Assim ,

(...) outro aspecto do progresso, ligado irremediavelmente à civilização, seria o cuidado com as condições morais e espirituais do homem. Sendo uma das metas do progresso a perfeição da natureza humana, seria preciso priorizar os relacionamentos ensinando a humanidade a conviver em sociedade. E isso se faria num primeiro momento mediante a aprendizagem do controle dos instintos[...] num segundo momento, num âmbito maior, por meio da organização e da intervenção do Estado e suas exigências legais. (PILLA, 2003, p.8)

Deste modo, as representações barrocas objetivavam definir espaços de ação, moldados a partir de um conjunto ordenado de preceitos, notadamente católicos, que poderiam ser bem observados no interior das igrejas barrocas. Ao mesmo

9 Segundo ARGAN (2004, p.79), “O “monumento tipo” em seu alegorismo, media autoridade e persuasão, apresentando-se como: a) uma forma plástica unitária, porque o que ele quer é revelar a universalidade de um valor ideal; b) uma forma alegórica, porque não só alude, mas também explicita o tema ideológico; c) uma forma urbanística, porque abre, desenvolve e articula o monumento “sacro” no espaço habitado de uma cidade “sagrada”.

10 Estamentos: denominação pela qual são identificadas as três categorias sociais que, a partir do século XI, surgem do Ocidente medieval e que adquirem sua formação clássica no Antigo Regime. Essas ordens ou estamentos são distintas umas das outras completando-se, porém, numa estrutura harmoniosa.

tempo, as virtudes da civilização, sedimentadas dos séculos XVI ao XVIII, deveriam ser postas em cena pelas representações que se fizeram presentes no âmbito civil e no âmbito religioso.

Neste conjunto das representações artísticas, a arquitetura barroca assumiu especial importância, na medida em que o corpo físico da Igreja (prédio) deveria representar, alegoricamente, um navio que conduziria as vidas para fora do pecado. No interior das igrejas, o formato dos púlpitos (ao alto e nas laterais), denotava a posição superior dos padres em relação ao todo, uma vez que estes traziam a Palavra de Deus a toda a comunidade. A partir daí, o fiel deveria procurar interiorizar a virtude dos santos, de significado especial para a fé católica.

Portanto, as igrejas constituíram-se em verdadeiros canais de comunicação da fé cristã católica, na medida em que exerceram, não somente uma função de integração social, reproduzida na disposição dos espaços, no interior dos templos, mas principalmente, revelavam-se como palco de um teatro sacro, palco de um drama cósmico centralizado na figura de Cristo, considerado o modelo ideal a ser seguido e imitado por esta sociedade, cujas maneiras deveriam educar-se e moderar-se continuamente; percebe-se que o jogo social era constantemente ressignificado, posto em cena e, neste sentido, as igrejas, embora templos religiosos, ganharam proeminência significativa enquanto cenários, não somente no âmbito da busca religiosa, mas também no que diz respeito aos “ajustes” sociais.

A arte barroca direcionava-se a um homem que vivia numa sociedade cuja situação era sempre diversa, conflituosa, sem uma forma definida. Este homem precisava tentar dialogar com uma sociedade em plena efervescência social, política, econômica, cultural e especialmente religiosa, e a partir daí, tentar lidar com as transformações decorrentes deste processo.

Reforma Protestante, Contrarreforma católica, Renascimento cultural e Científico, solidificação das Monarquias absolutistas em aliança com a classe burguesa, foram algumas das grandes transformações que assinalaram os séculos XVI e XVII no mundo, e em maior escala o continente europeu e, cujas influências, certamente se fizeram presentes no campos das artes como um todo. A busca por novas respostas diante das crises que emergiam a todo o instante, gerou conflitos em todas as dimensões para este homem barroco.

O teatro constituía-se como a representação dos modelos da fé, bem como do poder do Estado, através do qual os espectadores eram participantes de um drama cósmico (Jesus Cristo). As teatralizações sacras, muito serviram às ordens religiosas do período, mais notadamente aos jesuítas, como forma de catequese e, ao mesmo tempo, como modelo de comportamento adequado de vida (uma estilização do modelo europeu, possível de ser imitado). A este respeito: “(...) Porém, pouco a pouco,

fomos percebendo que a questão teatral extrapolava o nível específico da encenação propriamente dita. Fomos percebendo que também as relíquias recebiam atenção teatral, transformavam-se em adereços cênicos. Da mesma forma, a procissão e a própria literatura(...).”(KARNAL,1998, p.24) Assim, o teatro ou a representação cênica não se davam tão somente nos palcos ornamentados, mas também por meio do significado assumido por uma relíquia sagrada, ou mesmo, por um ritual realizado durante uma procissão ou uma missa, por exemplo.

Numa sociedade de corte, típica do século XVII, que continuamente se autorrepresentava, seria natural encontrarmos na arte da encenação, não somente da temática cristã, mas também da hierarquia política do Estado, a essência de seu significado. A representação da hierarquia estatal, aliada à Instituição igreja, buscou o tempo todo fazer uso de ferramentas que legitimassem a origem divina do poder do rei, validando seu poder soberano na Terra.

Uma característica fortemente presente no teatro barroco foi certo “dualismo” identificador da sociedade do período: bem e mal, amor e ódio, santidade e sexualidade, dentre outras, são dualidades continuamente encenadas no teatro barroco. Esta dualidade, tão própria à natureza humana, ao ser representada punha em cena os conflitos humanos e gerava constrangimento em seus espectadores, incitando-os, psicologicamente, a uma busca por uma reflexão interior, fato que poderia conduzi-los ao encontro de novos caminhos.

Os espectadores que assistiam estes dramas encenados, uma vez despertos acerca de suas condições “morais”, tornavam-se terreno propício para a sementeira do Evangelho e a pregação dos sacramentos cristãos, necessários ao processo de regeneração, conversão e salvação da alma.

1.30 Barroco e a ideologia política do Estado absolutista

Conforme análise anterior, o significado de Barroco transcendeu o sentido de um estilo artístico, indo muito além e delineando o perfil de uma sociedade típica do século XVII, resultante de um momento histórico muito peculiar.

Com efeito, o Barroco produzido no campo das artes como um todo, nada mais fez do que legitimar a estrutura social do período, validando as hierarquias sociais estabelecidas, amparadas pela retórica político-teológica existente.

Importa reforçar que nesta sociedade de estrutura teológico-política, o rei é a figura mais importante, apresentando e representando duas pessoas e dois corpos indivisíveis e ao mesmo tempo associados: *o corpo político*, que encarna a figura imortal e sagrada do monarca e *o corpo natural*, representado pela pessoa física e mortal do rei. O mais interessante observar é que toda esta composição encontrava-

se sustentada por uma correlação teológica com a figura de Cristo:

Por analogia, é possível comparar os dois corpos do rei com a dupla pessoa de Cristo, ao mesmo tempo homem e Deus, legitimando a autoridade real com base no conceito de Razão de Estado, doutrina política estabelecida em uma sociedade hierarquizada, entendida como multitudo ordinata na qual a integração harmônica dos membros, apesar de plurais e diversos, garante a unidade do corpo. Analogicamente, como o corpo se submete à cabeça, o reino se submete ao rei e o mundo a Deus, configurando o conceito de monarquia mística, em que a Igreja é uma extensão da coroa e a monarquia se afirma como sagrada. (NUNES, 2009, p.54)

Esta estrutura do corpo místico, além da questão hierárquica, esbarrava na obtenção de uma harmonia necessária, com vistas ao bem comum. Assim, as partes que compunham este corpo precisavam estar todas presentes e em diálogo umas com as outras, a fim de que se estabelecesse uma harmonia que fosse benéfica para o corpo.

Poderíamos nos questionar se um indivíduo pertencente a esta sociedade poderia, em algum momento, exercer sua liberdade. De fato, uma possível resposta a esta questão se encontra na justificativa teológica sobre a qual se mantinha esta sociedade. Assim, diante de uma ordenação hierárquica espelhada no universo divino, restava ao indivíduo aceitar sua condição e exercer sua liberdade a partir de uma ordenação consciente orientada pela razão, uma vez que esta era orientada por Deus. O alcance da harmonia do corpo, portanto, pressupunha a existência de uma obediência hierárquica, ou seja,

[...] o pensamento social e político é dominado pela ideia da existência de uma ordem universal, expressão da lei divina. Assim, todo o universo é explicado com base nessa causa final e entendido como uma ordenação, ou seja, uma unidade das partes, todas indispensáveis, com vistas a um fim comum. (idem, p.54)

O Estado, representado pela figura do monarca, enquanto comunidade corporativa, era o responsável por toda esta ordenação e sobre ele residia toda autoridade. No caso da monarquia portuguesa, embora o princípio da origem do poder estivesse subordinado à hereditariedade, o que preponderou foi o princípio do bem comum, uma vez que este se constituía como a prioridade do reino.

A existência de um padrão de ordenamento hierárquico pressupunha a existência de um padrão comportamental adequado, que estivesse de acordo com os padrões da lei divina. Sendo assim, comportamentos depravados e os vícios em geral, eram vistos como desvios danosos a esta sociedade, e por isso mesmo, deveriam ser severamente corrigidos, uma vez que representavam uma ameaça à harmonia do corpo. Vale reforçar que estas admoestações valeram para a sociedade colonial como um todo, incluindo os africanos e os habitantes do Novo Mundo, aos quais a Igreja atribuiu desvios de comportamento diversos.

Este modelo comportamental estabelecido, refletido pela arte barroca, agia como elemento disciplinador por excelência, e o efeito produzido por esta arte ou manifestações artísticas barrocas diversas, além do prazer da contemplação, foi o da persuasão moral, cabendo ao espectador; localizar os vícios e erros através dos conceitos corretos apreendidos, convertendo-os, se possível, em virtudes.

1.4. A imaginária cristã barroca

Um caminho que contribuiu significativamente para a pedagogia da fé foi o retorno ao intenso apelo às imagens sacras, reforçado e revalidado pelo Concílio de Trento, como sendo um caminho positivo para a reafirmação da fé cristã católica.

Em contraposição ao ataque protestante, que pregava a iconoclastia, ou seja, a destruição de quaisquer formas de ídolos, a retomada do uso das imagens, segundo a Igreja, “(...)reafirma o valor ideal e a necessidade prática da demonstração visual dos fatos da própria história, visando à edificação e ao exemplo. Também reafirma a validade da cultura clássica e do Renascimento, já que, se o belo agrada, pode servir como meio de persuasão(...)”. (ARGAN, 2004, p.57)

O processo de conversão de colonos, em especial dos nativos, a cabo do novo mundo recém-descoberto, se configurava como um desafio de peso para a Coroa portuguesa que viu na Companhia de Jesus o principal veículo para a realização de tal empreitada. No entanto, muito foram os percalços que surgiram ao longo desta caminhada, tais como, a dificuldade natural de comunicação com os nativos, por conta da não-compreensão de ambos os idiomas (português e tupi), bem como da própria transmissão dos valores cristãos, num universo indígena diametralmente oposto em valores, ao universo ocidental cristão. Assim, como apregoar aos índios a noção de um único Deus? Como fazê-los compreender o conteúdo das orações e dos sermões ministrados?

Por estas razões, percebe-se o porquê do retorno ao uso das imagens ter sido um caminho essencialmente estratégico para o processo da catequese e da conversão, empreendidos pelos inicianos. Num período de intensas turbulências e conflitos que se acumulavam neste momento histórico muito peculiar, o “apelo” às imagens contribuiu para a criação e solidificação de um devocional na colônia. Assim, não somente nativos, mas também famílias abastadas da colônia, adotaram a prática da devoção aos santos e santas, possuindo em seus lares pequenos altares que continham santos e santas para todas as causas e finalidades.

Os santos, via de regra, representavam um modelo de virtude para o fiel, de retidão moral e santidade, a cabo de uma sociedade que, uma vez entremeada

por valores ético-morais em transição, típicos do período em ebulição do barroco, clamava por um escape que pudesse lhe proporcionar um refrigério para a alma abatida por lutas entre a carne e o espírito, e pudesse, por meio deste novo caminho, regenerar-se com o sagrado.

O homem barroco era um homem mergulhado num dilema fé x razão e por isso mesmo, em busca de um significado real para sua existência. Sofrendo influência dos “resquícios” racionais do Renascimento, e tentando buscar uma saída para seus conflitos espirituais, face ao novo período de mudanças, o homo barocus foi por excelência, portador de uma essência dual, intensamente revelada pelas composições artísticas sacras. Acerca da função das imagens e seu caráter pedagógico, vale complementar que, “...Se dirigida para o bem, a função da imagem é prática, educativa, didática; mas essa função não se explica apenas pelo ato de transmitir, por meio de imagens, exortações morais ou edificantes...”.(ARGAN, 2004, p.57)

Portanto, o autor nos deixa claro que a Igreja aliou um duplo alcance de objetivos por meio do uso das imagens: sendo um objeto de culto comum a todos, proporcionaria os fins evangelísticos esperados, ao mesmo tempo que, reafirmava sua autoridade mediante os ataques protestantes.

A forma como as imagens foram organizadas no interior das igrejas, denotava uma preocupação não somente com o aspecto religioso-contemplativo das mesmas pelos fiéis mas, em larga escala, pretendiam demonstrar a composição social desta sociedade barroca, rigidamente hierarquizada. No interior dos templos, era muito comum a presença de imagens dos monarcas em determinados nichos, fato que validava o poder político do Estado, estabelecido na figura do rei, resguardado pela autoridade religiosa que lhe conferia um poder extramundano.

De todo modo, o resultado proveniente do uso intenso de imagens representou um grande eco positivo por parte da comunidade da colonial: fragilidades e virtudes, progressos e fracassos, sagrado e profano, foram “essências opostas” que, reconhecidamente arraigadas à natureza humana, poderiam ser vencidas, no lado negativo, ou reforçadas, no lado positivo, com a ajuda preciosa dos “santos de Deus”, mártires da fé cristã e por isso mesmo, merecedores de prestígio e confiança. De fato, este apelo aos santos e santas foi de caráter geral:

(...) a devoção...é o meio de chegar à salvação por intermédio das obras, ou seja, vivendo no mundo e cumprindo os deveres sociais: “A devoção deve ser praticada distintamente pelo fidalgo, pelo artesão, pelo valete, pelo príncipe, pela viúva, pela solteira, pela esposada; não só, mas é preciso adaptar a prática da devoção às forças, aos deveres e aos compromissos de cada um em particular”. A devoção é a redução da vida religiosa à práxis: o devoto não pede a demonstração das verdades supremas, mas apenas elege um certo modo de comportamento.(idem, p.58,59)

A devoção foi, sem sombra de dúvida, um processo que se traduziu numa entrega de alma, corpo e espírito por parte do fiel, que, uma vez ciente de sua condição humana, ansiava por um caminho por meio do qual pudesse regenerar-se, aproximando-se mais de Deus. Ao mesmo tempo que fundamentou as práticas religiosas, a devoção foi um importante instrumento de validação do poder estatal, em estreita aliança com a igreja.

Conclusão

Analisar o universo do barroco é uma tarefa árdua e ao mesmo tempo fascinante. Requer daquele que o aprecia, muito mais que uma atitude de simples expectador, mas algo que o remeta a um estado de consciência que vá muito além de uma simples contemplação.

É muito comum, no longo trânsito que se opera no interior de muitas das igrejas barrocas brasileiras, nos depararmos com admiradores da bela e esfuziante arte sacra barroca, muito carregada e adornada que é, com seus ricos detalhes, que envolvem, desde pinturas minuciosa e artisticamente projetadas nos tetos das grandes naves, até esculturas de santos, reis e anjos, adornados com ouro e materiais refinados do tempo em que foram produzidos.

Pensar o universo do barroco, implica refletir acerca do momento histórico cujas características se fizeram essenciais para sua gestação, enquanto expressão no campo das artes, da política, e em especial, da sociedade e da religião, fato que conferiu ao homem deste período um “estado de espírito” próprio ao seu tempo.

Analisar o barroco e compreender o universo que o constituiu, requer uma atitude introspectiva: a cada cena pintada, a cada gesto proferido pelas imagens, a cada hierarquia engenhosamente esculpida, talhada ou mesmo expressa através da pintura, é possível adentrar este mundo único e ao mesmo tempo tão múltiplo em suas expressões.

De fato, o significado do barroco, que transcendeu o cenário religioso, ao que tudo indica arregimentou os alicerces políticos de um Estado que, amparando-se na bandeira religiosa, não poupou esforços para alcançar seus objetivos mercantis. O regime do padroado selou uma aliança entre trono e altar que, prodigiosamente retratada pelas produções artísticas do período, dirigiu seus esforços para educar e civilizar os “afetos” e ensinar as boas maneiras.

Enfim, pode-se dizer que o estudo do barroco é um convite ao conhecimento das origens, das raízes de formação de nosso país, da compreensão de um rico universo de valores forjados ao longo de nossa história e em parte sedimentados em

nossos costumes, introjetados em nossa cultura, constituintes de nossa memória.

No entanto, há ainda muito que se desvendar neste universo unívoco e ao mesmo tempo equívoco do barroco, bem como de suas principais formas de representação tão vivas no imaginário sacro-religioso de nossa nação: há que se vasculhar as entrelinhas de sua trajetória, visualmente expressas em cada forma dita barroca, para se compreender o porquê do barroco tornar-se tão senhor de sua memória.

REFERÊNCIAS

ARGAN, Giulio C. *Imagem e persuasão: ensaios sobre o barroco*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

ÁVILA, Affonso. *Barroco: teoria e análise*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

AZZI, Riolando. *A Igreja católica na formação da Sociedade Brasileira*. São Paulo: Santuário, 2008.

HANSEN, João. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Atual, 1986.

KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé. Representação Religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.

NORBERT, Elias. *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

SILVA, Janice T. da. *América Barroca. Tema e Variações*. São Paulo: Nova Fronteira / EDUSP, 1992.

TAPIÉ, Victor L. *O Barroco*. São Paulo: Cultrix : E. Da Universidade de São Paulo, 1983.

CARPEAUX, Otto M. *Teatro e Estado do Barroco. Estudos avançados*. São Paulo, pgs.7-36, 1990.

DUARTE, Edson C. *Dos Barrocos vários ou o Barroco em Questão. Revista Percursos*, Florianópolis, v.09, nº2, ano 2008.

PILLA, Maria Cecilia B.A. *Manuais de civilidade, modelos de civilização. História em Revista*, n.09, 2003, UFPel.SÁ, C. ; NUNES, D. *Controle dos afetos: vícios e virtudes no theatrum sacrum seiscento-setecentista. AISTHE*, Belo Horizonte, n.4, pp. 53-57, 2009

GT7 Espiritualidade e Mística

GT 7. Espiritualidade e Mística

Coordenadoras: Profa. Dra. Ceci Baptista Mariani - PUC/Campinas, SP; Profa. Dra. Maria José Caldeira do Amaral - PUC/SP, SP

Ementa: O Grupo de Trabalho “Mística e Espiritualidade”, no contexto do tema “Deus na Sociedade Plural: Fé, Símbolos e Narrativas”, tem como objetivo geral apresentar e debater os fundamentos teológicos e filosóficos presentes no atravessamento da linguagem utilizada para descrever a experiência mística como experiência direta de Deus. Em suas fontes originais, a pesquisa em torno da experiência mística e espiritual tem revelado conteúdos importantes pertinentes à tradição do pensamento ocidental nas múltiplas tradições que não se sustentam numa abordagem meramente psicológica, histórica ou sociológica e que, ao mesmo tempo, subsidiam essas mesmas abordagens. O Universo Simbólico e Narrativo supõe um campo fértil para a indagação de conteúdos teológicos fundamentais que trazem à tona o paradoxo e a fragmentação, não especificamente como conceitos negativos e correspondentes a campos contraditórios ao esforço dos pesquisadores frente à descoberta de sentidos e significados de uma configuração teológica espiritual, mas como conteúdos expostos a uma condição de pertencimento a essa mesma condição paradoxal e fragmentada, na qual se encontram os percursos atuais de apreensão da condição humana religiosa e sua realização no mundo. De modo mais específico, entendemos que a indagação principal desse grupo de trabalho implica no aprofundamento das fontes experienciais e textuais configuradas por experiências religiosas, espirituais e místicas que estão em constante debate com o desafio do mistério e seus desdobramentos, desdobramentos e desafios que insistem em serem eles mesmos fonte de conhecimento e episteme de si mesmos.

Christian de chergé: a diferença do outro como esperança

Maria Clara Lucchetti Bingemer¹

Em 1996 o mundo foi abalado com a notícia da morte de toda uma comunidade de monges trapistas do mosteiro de Tibhirine, na Argélia. Esta comunicação deseja refletir e discutir sobre alguns aspectos da mística e do pensamento teológico do prior daquela comunidade, Christian de Chergé. Sua mística, como contemplativo católico, é inseparável de sua relação comunitária e fraternal com o Islã, de maneira que não se pode entendê-la sem remete-la ao Islã. Christian de Chergé em seus escritos relata suas experiências e a reflexão que sobre elas faz na direção de: - uma mística da diferença do outro como esperança - uma mística de comunhão com a diferença do outro baseada na comunhão dos santos - uma mística da diferença do outro como pedagoga da oração e da caridade. Ao final da comunicação, esperamos haver trazido elementos sobre a importância da mística de Christian de Chergé para a mística inter e transreligiosa que toma corpo no mundo de hoje e se torna sempre mais objeto de reflexão da teologia.

Introdução

A Igreja é “ extática “ , ou seja, só existe a fim de ir ao encontro dos outros ... sacerdotes, religiosos , leigos ... eles não querem mais converter seus vizinhos muçulmanos , mas viver uma amizade fraternal , como o Concílio os convidou a fazer, para reconhecer a presença de Deus e a ação do Espírito Santo nos fiéis muçulmanos. (Cardeal Duval)

Segundo o filósofo francês Paul Ricoeur, o percurso do reconhecimento passa pela via da pluralidade do ser, que muda a cada etapa, a cada novo fato agregado, a cada nova experiência vivida e é esse o pequeno milagre: ser o mesmo em outro, ser outro em si mesmo. Reconhecer-se não é somente reconhecer-se por meio

¹ Professora associada II do departamento de Teologia da PUC-Rio. Senior research fellow do Center for World Catholicism and Intercultural Theology da De Paul University, Chicago, EUA. possui graduação em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1975), mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1985) e doutorado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1989). Durante dez anos dirigiu o Centro Loyola de Fé e Cultura da mesma Universidade. Durante quatro anos foi avaliadora de programas de pós-graduação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Durante seis anos foi decana do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática, atuando principalmente nos seguintes temas: Deus, alteridade, mulher, violência e mística. Tem pesquisado e publicado nos últimos anos sobre o pensamento da filósofa francesa Simone Weil sobre a mística na contemporaneidade. Atualmente seus estudos e pesquisas vão primordialmente na direção do pensamento e escritos de místicos contemporâneos e da interface entre Teologia e Literatura.

de algo, por meio de um texto, como queria Proust, ao dizer que o escritor apenas fornece o material imaginário que permite ao leitor descobrir em si mesmo novas facetas que não conhecia, antes de ler o texto e às quais não teria acesso sem ele. O irreconhecível nem sempre quer dizer desfiguração, degeneração. Também é possível ter que reconhecer algo que se transfigurou, portanto se transformou, atitude que foi necessária aos apóstolos do Cristo Ressuscitado, que, num primeiro momento, não o reconheceram, tendo que analisar os fatos para chegar ao entendimento de que estavam ante algo conhecido. E poder, então reconhecê-lo. (RICOEUR, 2006, p.)

Assim acontece com a experiência de fé e a experiência mística. Geram um conhecimento que no fundo é um reconhecimento de uma Presença ou de uma Pessoa que já estava presente e habitando o interior da subjetividade e só quando se ilumina o entendimento pode ser proclamada e realmente nomeada. No centro da experiência, está não apenas o sujeito que conhece, ou seja, o eu, mas o outro, ou seja, o tu ou ainda o ele ou ela. Aquele ou aquela que por sua alteridade e diferença movem o eu em direção a uma jornada de conhecimento sem caminhos previamente traçados e sem seguranças outras do que a aventura da descoberta progressiva daquilo que algo ou alguém que *não sou eu* pode trazer; um “outro” sujeito, cuja diferença a mim se impõe como uma epifania², uma revelação.

No caso da mística cristã, esse outro, essa alteridade, tem o componente antropológico no centro de sua identidade, uma vez que o Deus experimentado se fez carne e mostrou um rosto humano. Tudo que releva da experiência Mística, portanto, não pode desviar ou abstrair ou mesmo dis-trair daquilo que constitui a humanidade do ser humano. É paradoxalmente na similitude mais profunda com o humano que o Deus da revelação cristã vai mostrar sua diferença e sua alteridade absolutamente transcendentem.³

Por isso, a Mística cristã é chamada a ser muitas vezes caminho para o reconhecimento do rosto do Deus da própria fé no rosto do Deus da “outra” fé ou da fé do outro. E isso pode ser um profundo e fecundo caminho de comunhão que pode dar-se inclusive no encontro e confronto entre religiões diferentes.

A experiência dos monges trapistas de Tibhirine⁴ pode, pensamos, trazer uma luz poderosa para essa questão e dar-lhe uma qualidade diferenciada de crescimento.

2 Cf. E. LEVINAS e todo o seu discurso sobre a alteridade. V. notadamente a obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Folio, 1996

3 Cf. sobre isso M. C. Bingemer, *O mistério e o mundo. Paixão por Deus em tempos de descrença*, RJ, Rocco, 2013

4 Trata-se de uma comunidade trapista de monges franceses que optaram por permanecer na Argélia onde se encontrava o seu mosteiro, Notre Dame de l'Atlas, apesar da situação conflitiva que reinava entre grupos radicais islâmicos e o governo argelino. Os monges foram seqüestrados e após dois meses foi anunciada sua morte. A história aparece narrada no recente filme que conheceu grande sucesso, *Homens e deuses (Des hommes et des dieux)*, de 2011.

Anônimos e mergulhados no anonimato de sua vocação monástica até meados dos anos 90, os monges de Tibhirine ganharam as páginas da imprensa internacional pelo seu seqüestro e conseqüente morte. Ao fundo, parece-nos, está todo um processo de reconhecimento do outro enquanto valor em si mesmo que deve ser discernido e constatado.

Aqui nos deteremos mais na pessoa e no pensamento e mística do prior da comunidade, Christian de Chergé. Não nos esquecemos, porém, de que o evento que se produz em Tibhirine é essencialmente comunitário e como tal deve ser considerado.

Christian de Chergé e a paixão pelo Islã

Quando Christian de Chergé chega ao mosteiro de Notre Dame de l'Atlas, em 1971, como noviço, a comunidade não tinha uma visão comum sobre o sentido de sua presença na Argélia. Ele, no entanto, sim. Escolhera a Argélia com uma missão em mente: viver uma presença espiritual no meio muçulmano. E considera que isso seja compatível com o lema do fundador da ordem beneditina: "Ora et labora". Não foi muito bem compreendido por seus irmãos de comunidade em algum momento. Tampouco pelos superiores da Ordem. E no entanto, está convencido, principalmente após haver passado dois anos em Roma estudando árabe, que ali é seu lugar e aquela é sua missão.

Christian de Chergé sentia um chamado de Deus a ser um orante entre orantes. E entre estes, sempre incluiu seus irmãos e irmãs islâmicos que desde um lugar "diferente" também adoravam e louvavam a Deus. Ele tem a vocação especial de seguir uma "vocação monástica cristã particular no mundo muçulmano", construindo assim a comunhão dos santos. À diferença de outros que o precederam no diálogo com o Islã, - Charles de Foucauld, Louis Massignon - o que é muito especial sobre Christian de Chergé e sua comunidade de Tibhirine é exatamente a característica comunitária. A convicção de Christian seduziu e convocou sua comunidade para um mesmo caminho. Não se trata, pois, de um indivíduo que decide se aproximar do Islã e entrar em diálogo com ele. É toda uma comunidade cristã e católica inserida em um lugar islâmico como convidada e não como dominante, a qual, em uma posição pobre e mendicante, pede a graça do diálogo com seus irmãos e irmãs do Islã.⁵

Por causa da força que a ligação comunitária concede, - muito especialmente na Ordem cisterciense à qual pertencem - os monges de Tibhirine arriscaram gestos ousados. Por exemplo, os muçulmanos da vizinhança do mosteiro não tinham um

5 Cf. a excelente biografia de Christian de Chergé escrita por M.C. RAY, *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*. Paris: Bayard; Centurion, 1998.

lugar para rezar. Em 1988 , os monges deram-lhes uma grande sala que não estava em uso. Alto-falantes foram fixados em uma grande árvore perto de lá. A partir de então , os sinos do mosteiro e a chamada do *muezzin* iriam alternar -se, a fim de convocar cada um à oração, de acordo com as horas do dia. (cf. HENNING, 2006, p 37)

Esta comunidade tentou autocompreender-se como de monges católicos, sim, mas que são ao mesmo tempo sentinelas, vigilantes atentos e responsáveis pelos outros. Sua inspiração é o profeta Isaías perguntando, na Bíblia : “ Sentinela , o que resta da noite?” (Is 21,11). Esse sentimento de ser sentinelas e dever estar em vigília cresce depois da visita do grupo radical terrorista GIA (Groupe Islamique Armé) ao mosteiro na véspera de Natal. Os monges, liderados por Christian, dialogam pacificamente com o emir, chefe do grupo e resistem em entregar aos radicais extremistas o Irmão Luc, o médico, para que vá com eles à montanha tratar dos feridos.

Uma vez passada a primeira reação sobre esta visita , a comunidade toma conselho ao seu redor, e busca o sentido de partir sem esperança de voltar. Após um sério processo de discernimento , o chamado para ser vigilantes , sentinelas , cuidando da paz e da vida da comunidade humana e muçulmana que os circunda e pela qual se sentem responsáveis, cresce e termina por se impor . Nesse processo comunitário, a figura do prior se destaca e refulge.

O que faz com que Christian de Chergé reconheça de forma tão apaixonada e radical seu caminho, sua vocação e seu Deus na face dos muçulmanos e de toda a UMMA, a comunidade do Alcorão? O que faz com que se identifique tão radical e amorosamente com uma comunidade e uma religião que não é a sua?

Christian de Chergé: a mística do “outro” irmão

A história da interpelação do Islã ao que posteriormente seria o prior de Tibhirine vinha de longe. Christian de Chergé nasceu em Colmar, Alsácia, no seio de uma família numerosa, muito bem educada e profundamente católica. Seu pai era militar e a família viveu um certo tempo na Argélia. Duas figuras o atraíram em sua infância e adolescência, para perto do Islã. A primeira foi sua mãe, que, vendo-o observar os muçulmanos prostrados em oração, disse-lhe: “Eles oram a Deus, nós não podemos zombar disso. Eles também adoram a Deus “. Comentando este fato anos depois, Christian diz: “Desde então, eu sabia que o Deus do Islã e o Deus de Jesus Cristo não fazem número”.(RAY,1998 p.21)

O outro é Mohammed, um muçulmano piedoso e pai de dez filhos. Como

seminarista e militar, Christian teve uma forte experiência de encontro com esse homem, que era um guarda rural. Conversam muito sobre as diferenças entre o cristianismo e o Islamismo. Mohammed sabia que se expunha aos radicalismos reinantes naquela circunstancia de guerra, por ser amigo de um francês. E pediu a Christian para orar por ele, mesmo se, segundo ele, “os cristãos não sabem orar.” Recebi essa crítica como uma reprovação a uma Igreja que não se apresenta como uma comunidade de oração.” , dirá Christian. (RAY, 1998, p.48 e HENNING, 2006,p.89) Durante um confronto com muçulmanos radicais, Mohammed intervém em favor de Christian. No dia seguinte o encontram morto, degolado. Para o jovem clérigo que era Christian, esta foi a maior prova de amor que já havia testemunhado: dar a vida pelo outro.⁶ Ele sabia que a solidariedade com sua própria pessoa havia sido a causa do assassinato de Mohammed e o reconhecimento desse dom com sua constituição eucarística o impressionou de tal forma que o acompanhou ao longo de toda a sua vida.

Christian nunca esquecerá esse amigo muçulmano, habitado pela oração, e o inclui na comunhão dos santos, o que para ele supera as fronteiras das religiões. Foi uma experiência fundadora em seu processo de discernimento vocacional no sentido de uma relação positiva com a fé muçulmana, que ele chamou de “peregrinação rumo à comunhão dos santos, onde cristãos e muçulmanos compartilham a mesma alegria de serem filhos.” (C. SALENSON, 2009, p.43) O diálogo com o Islã passa a ser agora parte constitutiva da sua vocação monástica.⁷

A comunidade será uma proteção contra o risco da individualidade. Ele crê igualmente que a presença de monges cristãos , cuja oração visível sete vezes por dia faz lembrar a oração ritual dos muçulmanos, abre as portas para um verdadeiro encontro com as pessoas orantes do Islã. Sua vocação não o chama tanto a aprofundar apenas na oração cristã , mas a uni-la e combiná-la – quase ao ponto de confundi-la - com a dos crentes muçulmanos. (RAY, 1998, p.79)

Quando entra no mosteiro de Tibhirine, nos anos 70, traz consigo todas as suas experiências anteriores e desejos . Engajando -se na vida contemplativa na Argélia , ele se impõe a si mesmo um duplo êxodo, que qualifica como “contra a natureza” (*contra natura*). Vai para o país que se libertou da proteção e da dominação de seu país, a França. E vai ao encontro dos muçulmanos, esses irmãos “outros” e diferentes, em seu caminho para Deus. Isso ainda é muito novo naquele momento. O Concílio Vaticano II acabava de abrir as portas da Igreja, reconhecendo que “a Igreja Católica não rejeita tudo o que é verdadeiro e santo nas grandes religiões ...”⁸ Por ser um pioneiro nessa iniciativa pós-conciliar, Christian encontra então muitas

6 Ibid p 48

7 Christian passa muitos anos discernindo esta vocação e elaborando uma “teologia do encontro” .

8 *Nostra Aetate* n. 4. Cf comentario de C. RAY, op. cit., pp 80-81.

dificuldades para entrar no mosteiro argelino que deseja - Notre Dame de l' Atlas - e também para ser compreendido por seus superiores e irmãos. A comunidade era frágil, o mosteiro muito pobre, e não havia monges que quisessem ir para lá. Finalmente, faz sua profissão monástica definitiva em Notre Dame de l'Atlas, do qual ele diz: “ Este mosteiro é como a noiva que eu escolhi, imperfeita, mas única ... “ (RAY, 1998, p.82-84)

Quando pronuncia seus votos definitivos , diz que a intimidade da comunidade vai diretamente ao encontro de seu desejo e do profundo sentido de uma consagração à comunhão dos santos. Isso é algo muito presente em sua vocação e tem um significado profundo: ser uma vocação de oração universal , juntamente com os santos do Norte de África e “ todos os santos escondidos nos países argelinos , pagãos , judeus, cristãos ou muçulmanos “. (RAY, 1998, p.82-84)

Escolhendo enraizar sua consagração perpétua na Argélia, Christian de Chergé está plenamente consciente de que ele é a partir de agora hóspede de um povo que o acolhe. Deseja infinitamente esta dependência, pois se auto compreende e se denomina um “ mendigo do amor”. (KISER, 2002, p.39)

Está, no entanto, muito consciente da perpétua insegurança e do grande e kenótico despojamento que esse chamado lhe impõe. Escrevendo a um amigo, diz: “ O chamado que sinto me fez querer ser um estrangeiro que não tem mais casa nesta terra a fim de ir onde quer que Deus deseje. Mas este mesmo chamado me consagrou para viver um voto de estabilidade neste mosteiro, para ser uma encarnação viva com todos os habitantes deste país, esta Cidade de Deus onde todas as fronteiras de país, raça e religião deveriam um dia desaparecer.” (KISER, 2002, p.49)

Após sua eleição como prior, ele será a pedra angular desse grupo que seguirá as intuições proféticas de sua presença em países islâmicos. Por exemplo, adota uma série de hábitos locais , identificando-se com os muçulmanos. Durante o Ramadã , jejua como os seus vizinhos , do amanhecer ao pôr do sol , mantendo o seu horário normal de trabalho , e dizendo: “ A Eucaristia é o suficiente para mim.” (RAY,1998, p.105) Também segue a tradição de tirar as sandálias antes de entrar na capela como os muçulmanos o fazem. (KISER, 2002, p.85) Depois de se aproximar sempre mais da diferença de seus irmãos e irmãs do Islã , vai criar com outros o movimento “ Lien de paix” (Elo da Paz) , que teve como objetivo a mística do encontro.

Mística e reflexão sobre o reconhecimento do outro

Os escritos deste admirável trapista, só recentemente começaram a ser estudados. Aqui procuraremos refletir sobre alguns pontos da mística de Christian de Chergé, inseparável de seu pensamento e de sua prática. Poderemos perceber

como essa mística tem no centro a diferença, vendo-a não como um obstáculo a ser superado, mas como condição de possibilidade de esperança e comunhão.

Mística da reconciliação das diferenças

Christian é um leitor assíduo do filósofo judeu francês Emmanuel Levinas que marca de forma indelével sua reflexão sobre a *alteridade e a diferença do outro*. Certamente a proximidade com a filosofia de Levinas contribuiu para que o monge desenvolvesse uma mística e uma reflexão correspondente a esta mística que estão impregnados da alteridade e vulnerabilidade tão presentes na reflexão do filósofo judeu.

O centro da filosofia de Levinas é a epifania que se manifesta no rosto do outro, do diferente, do pobre, do oprimido, e que desde aí questiona a violência. Levinas define o outro em duas perspectivas: o outro metafísico e o outro como rosto.

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a idéia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a idéia à minha medida e à medida do seu ideatum — a idéia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas kath'auto. Exprime-se. (E. LEVINAS, 1988 p.38)

A influencia de Levinas chega até a teologia mesma de Christian de Chergé, tendo impacto em sua concepção de Deus e inspirando sua oração e sua ação. E o filósofo judeu ilumina inclusive sua leitura do Alcorão. Por exemplo, em sua homilia de 10 de dezembro de 1995, ele diz:

Antes da instauração definitiva do Reino que se aproxima e onde compreenderemos enfim todos “os” Por quês”? de nossas diferenças (cf. Alcorão S. 5,48), eis o tempo da espera do Outro. E é primeiramente o tempo da MISERICÓRDIA. Cabe a nós recebê-lo com gratidão do Totalmente Outro, como testemunhas obscuras de uma diferença, aquela que Jesus introduz vindo ao mundo, luz em nossas trevas. O Espírito de sabedoria e de força, de conselho e de discernimento, de conhecimento e de temor do Senhor preside a esta diferença em direção à qual ele orienta todas as diferenças dos “outros” e a minha própria, na espera do Outro: diferença, minha ESPERANÇA!
Sim, verdadeiramente, Senhor, tu és o Outro que nós esperamos! (CHERGÉ, 1970-1996, p.X)

Mística da esperança

Pode-se notar que a categoria teológica da esperança – uma das três virtudes teológicas – é central na mística e pensamento do prior de Tibhirine. Quando acontecem os assassinatos de muitos religiosos com os quais os monges

trabalham, esses sentem que a possibilidade de uma morte violenta está mais perto do que nunca. Vendo que a violência atinge sobretudo as comunidades religiosas Christian reflete que “ o sinal comunitário é o alvo, juntamente com as diferenças que ele expressa.” (CHERGÉ, 1970-1996, p.197) Sua sensibilidade detectava que os diferentes carismas das congregações religiosas que chegavam à Argélia eram o alvo mais atingido pela violência que se instaurara no país. No entanto, recusa-se a aceitar o título de mártir em nome da fé, por pensar que carrega uma forma de integrismo, da consciência de ser” puro “ diante de outros que não o são . “Jesus purifica, com efeito, mas através do amor. Para aquele que não é puro, ele ainda diz: “Amigo”. O único possível martírio é o do amor. “O testemunho de Jesus diante da morte, o seu” martírio “é o martírio de amor, de amor pelo ser humano, por todos os seres humanos ... E o martírio de amor inclui o perdão. “ (CHERGÉ, 1970-1996, p.193)

Enquanto a ação dos terroristas fala contra o Islã, o amor do prior por essa tradição religiosa e seus membros só faz crescer. Não em um sentimento espiritual alienado , que se projeta para além dos conflitos históricos. Ele também assume os fatos, já que sabe que Deus não é estranho à história humana . Aceita os riscos do presente. Como seus companheiros religiosos assassinados, está aí, firme, oferecido, sem defesa. E isso é estar em seu lugar, o lugar em que Deus deseja que esteja. (cf. CHERGÉ, 1970-1996, p.512)

Trata-se de uma situação onde o medo existe e está presente. Mas é constante e diuturnamente vencido pela esperança. Os religiosos mortos – e suas comunidades dizimadas - são as obscuras testemunhas de uma esperança e sobre eles o olhar místico de Christian vê repousar o futuro do mundo. (cf.CHERGÉ, 1970-1996, p.512) Pois estes que foram mortos não esperaram os perseguidores chegarem para engajar-se no caminho do martírio da esperança, o qual vem desde os monges da Antiguidade, no deserto, e é o que permite que o Evangelho tenha ainda algo a dizer ao mundo de hoje. (cf.CHERGÉ, 1970-1996, p.512)

Martírio da esperança

Em sua homilia de 2-3 de abril de 1994, na vigília pascal, o prior fala do martírio da esperança. Seus personagens são as mulheres que vão ao túmulo de Jesus cheias de medo, mas com uma esperança à qual não sabem dar nome. Vão para embalsamá-lo. E ao receberem o alegre anúncio do anjo, compreendem que aquele que tinham vindo embalsamar as precede. Não se embalsama a esperança

em marcha. Ela nos toma, mas permanece adiante, sem que possamos circunscrevê-la. (cf. CHERGÉ, 1970-1996, p.426) Aquele que esperamos não o vemos. E só Ele pode levar nossa esperança a sua correta órbita, justamente porque ele precede a todos, todas e tudo, na Galiléia e até os confins da terra.

Christian tenta transmitir a sua comunidade o sentimento por ele experimentado naquele momento: eles todos são chamados e destinados a um martírio, o da Esperança. Segundo ele, experimentado na vida monástica cisterciense, “ é o que define desde sempre o estado monástico: o passo a passo, o gota a gota, o palavra a palavra, o corpo a corpo...Eis o caminho pelo qual “ ele nos precede” , de começo em começo, por começos que não têm fim...” diz citando Gregorio de Nissa. (cf. CHERGÉ, 1970-1996, p.426)

Em seguida situa esse martírio e essa esperança: na Galiléia que é a sua, comunidade monástica encravada no coração da Argélia, em seu hoje pascal. Somente a esperança pode mante-los estáveis em seu lugar. E a isso são ajudados pelos vizinhos, pelo povo simples que lhes diz a importancia de eles estarem ali. “ Se vocês forem embora, a sua esperança vai nos faltar e nós perderemos a nossa. “ (cf. CHERGÉ, 1970-1996, p.426)

Mística e martírio da caridade

Na quinta feira Santa, 31 de marco de 1994, Christian pronuncia igualmente uma homilia sobre o martírio, tendo desta vez por centro a caridade. Nesta, comenta algo extremamente polêmico ainda hoje: a própria concepção de martírio, que na teologia cristã mais tradicional é sempre ligada à fé. Na teologia clássica, o mártir morre e dá seu testemunho por causa da fé. É por ódio à fé que ele é perseguido, julgado, condenado, morto. É morto pelas potências hostis à fé.

Homem de seu tempo, Christian de Chergé é plenamente consciente que a fé, em tempos de secularização e mesmo de pós-modernidade, não exclui a dúvida ou o questionamento. Enquanto os mártires da fé eram duros com seus juizes, autocompreendendo-se como “ puros” frente a outros “ impuros” responsáveis de sua morte, com algo de integrismo, Jesus ensina que o único martírio é o do amor, da caridade. Mesmo ao amigo que o trai, mesmo àquele que é responsável de sua morte e a quem ele acaba de lavar os pés.⁹

O martírio de Jesus é portanto martírio de amor pelo ser humano, por todos os seres humanos com relação aos quais – e diante de suas diferenças - ele nunca perde a esperança. Mesmo os marginais, os ladrões, os criminosos, os que agem encobertos pelas trevas e na calada da noite. Este martírio inclui o perdão, o dom

9 Cf. Jo 13, o relato do lava pés.

perfeito, interminável que persiste em dar-se. E Christian relembra a sua comunidade monástica e religiosa que foi isso que todos eles fizeram ao pronunciar seus votos, entregando a Deus sua vida e deixando a Ele o cuidado de dela fazer uso como bem lhe aprouvesse. Neste sentido – interpretamos nós – sua confiança em Deus a quem se entregou é sinônimo de esperança, que o faz e à sua comunidade caminhar resolutamente na direção de uma sempre maior comunhão com as diferenças que os faz crescer como pessoas, como comunidade, como Igreja.

É ainda esse amor que os guia agora – lembra o prior a sua comunidade assustada, expectante, com o coração em sobressalto pelos graves acontecimentos que tem vivido e pela expectativa que diante dela se desdobra. É ele que os faz não tomar partido por uns contra outros ou vice-versa. Em uma escolha teológica, espiritual e política, escolheram não uma impossível neutralidade, mas a liberdade infinita e universal da esperança e do amor: escolheram amar a todos, sejam eles quem forem, por mais diferentes que sejam e por causa mesmo de sua diferença. E lembra com palavras sobremodo concretas e de uma coerência que nos faz estremecer: “ Se dei minha vida aos argelinos, eu a dei também ao Emir S.A. (chefe do GIA). Ele não vai retomá-la de mim, mesmo se ele decidir me infligir o mesmo tratamento que deu a nossos amigos croatas.¹⁰ E no entanto, eu desejo vivamente que ele a respeite, em nome do amor que Deus também inscreveu em sua vocação de homem. Jesus não podia desejar a traição de Judas. Chamando-o “Amigo”, ele se dirige ao amor escondido. Ele busca seu Pai neste homem E eu creio mesmo que ele o encontrou. “¹¹

E conclui recordando a seus irmãos que não apenas os cristãos dão este testemunho e vivem esse martírio. Na história do drama argelino há muitíssimos mártires autênticos de um amor simples e gratuito. Tantos, inclusive Mohammed, a quem deve sua vida. Onde houver esse amor que dá a vida pelo outro, ali estará Deus, ali haverá martírio da esperança e da caridade, reconhecimento do outro em sua transfiguração divina.

É esta esperança, este amor, esta caridade que podem ser reconhecidos na prática espiritual diária do prior, que não hesita em fazer comunhão de oração de forma muito concreta com a diferença dos muçulmanos que vêm ao mosteiro que dirige.

Textos de esperança e amor

Aqui transcrevemos dois textos de autoria do prior que nos parecem confirmar a reflexão que sobre sua mística e seu pensamento procuramos fazer acima. Trata-

10 Nota nossa : os católicos croatas a que se refere o prior foram degolados porque permaneciam no país.

11 C. de CHERGÉ, *L' Autre que nous attendons*, pp 419-420

se de dois textos espirituais de suma importância dentro do conjunto alentado de textos espirituais escritos por Christian de Chergé durante sua vida.

Este testemunho de uma experiência mística foi redigido por Christian de Chergé um ano após o que é aí descrito, ou seja, em 1976. Trata-se de um texto que poderia bem ser aproximado do célebre “Memorial” de Pascal, ainda que vivido a dois e não individualmente. Após as notas da experiência, Christian acrescenta uma observação. O Pe. Rivaux, um dos amigos muito próximos de Christian de Chergé foi durante muito tempo, juntamente com alguns outros, o depositário desse texto que ele comunicou apenas após sua morte.

NOITE DE FOGO¹²

Um quarto de hora após as Completas, volta à capela... Silêncio da noite, esta praia no litoral da Palavra onde vêm quebrar-se como ondas todas as palavras e os barulhos do dia.

Penumbra da noite, à sombra de uma Presença confiada à vigilância da lâmpada tremeluzente do santuário.

Oração de abandono, prostrada, entre o altar e o tabernáculo: “Buscai o Senhor enquanto ele se deixa encontrar; invocai-o enquanto Ele está próximo” dizia o profeta Isaías (liturgia deste dia...)

E depois esta outra presença que se aproxima docemente, insólita.

Tu estavas então lá, tu também, bem perto do mesmo altar, irmão ajoelhado, prostrado.

O silêncio continua, durante um longo momento.

Um murmúrio se eleva, vindo das profundezas, depois se amplia, arrancando-se a algum abismo, tal qual uma fonte pacífica, e ao mesmo tempo irresistível: “ALLAH! “Deus!” “ALLAH ‘AKBAR! “ O grande! Suspiro “Deus!” De novo e ainda este suspiro, como o da criança que se nutre e que não para um instante senão para retomar o fôlego antes de pedir novamente; suspiro daquele que sabe ser a oração insaciável, não se saciando de estar ali, voltado, tão pequeno, para o Totalmente Outro.

Silêncio. Então tu te voltaste para mim: “Reza por mim”. Outro silêncio, tua espera. Nós havíamos apenas trocado algumas palavras após tua chegada, segunda feira, com ele, nosso comum amigo. Tu permaneces ali. Preciso arriscar palavras que apenas escutarei:

Senhor Único e Todo Poderoso, Senhor que nos vês, Tu que unes tudo sob teu olhar, Senhor de ternura de misericórdia, Deus que és nosso, plenamente.

Ensina-nos a rezar juntos, Tu, o único Mestre da oração, Tu que atraís primeiramente aqueles que se voltam para Ti; Tu, Tu, Tu...

12 C. de CHERGÉ, *L’invincible espérance*, Textes recueillis et présentés par Bruno Chenu. Paris: Bayard, 2010, pp 33-38. A tradução é nossa.

A partir daí, nossa oração a duas vozes. O árabe e o francês se misturam, se encontram misteriosamente, se respondem, se fundem e se confundem, se completam e se conjugam. O muçulmano invoca o Cristo. O cristão se submete ao plano de Deus sobre todos os crentes, e sobre um dentre eles que foi o profeta Maomé.

Depois, um e outro buscam penetrar juntos no Amor que diz Deus. Ei-los ambos na tempestade...

“As ondas me assaltam, ordena a paz!” dizes tu.

“Senhor, salva-nos, nós perecemos!”

“Põe tua luz em meu coração, ilumina meu caminho”, dizes tu

“Põe uma luz em meus olhos, uma luz em meus lábios, uma luz em minhas orelhas, uma luz em meu coração...Eu sou a luz do mundo. Vós sois a luz do mundo, que não se deve esconder, pois ela deve brilhar para mim...”

O caminho se faz mais estreito, enquanto o silêncio mais denso ainda abre um caminho comum em direção ao amor deste Deus partilhado.

E tu és o que te lanças. Eu acolho.

“Eu não te peço riqueza; eu não te peço nada senão o Amor que vem de Ti, pois nada é amável fora de Ti, e ninguém pode amar sem Ti. Eu quero amar-te em tudo. O amor é a fonte, o olho da religião. O amor é a alegre consolação da fé.”

O louvor então transborda o lugar e o momento. Ele nos faz voltar no tempo para descobrir todas as etapas da longa aventura de Deus em busca da humanidade, desde Abraão, o Amigo.

É então que ele chega, ele também. Ele te esperava, te buscava, se surpreendia de não te ver chegar para o encontro da noite, para a oração antes da segunda refeição do Ramadã que ele tomava contigo. Ele acabava de conversar longamente com alguns hóspedes, respondendo a suas questões sobre a oração “no Espírito”.

Na obscuridade da capela, ele não percebeu primeiramente nada além do murmúrio. Intrigado, não ousando crer em demasia, ele se adiantou e nos encontrou no trabalho, aqui, juntos. Sem mais, ele se juntou a nós. Aliás, a Palavra nos vem imediatamente: “Ali onde dois ou três se reúnem em meu Nome, EU ESTOU no meio deles!” O que pedir a mais?

A oração se faz mais ampla, menos ofegante. Uma cumplicidade a três, mais exigente para o ouvido interior que se quer disponível ao caminho de cada um, estranha, desconcertante às vezes; a impressão de ziguezaguear nas areias! Deixar a oração de um interpelar-nos no mais profundo de um silêncio sem outra voz, retomar-nos durante o vôo, depois relançar-se em direção ao outro carregada de um novo eco. Nota após nota, a sinfonia se constrói na fusão destas três expressões diferentes de uma única e mesma fidelidade, a do Espírito que está em Deus, que diz Deus! Oração contra as tentações de Satã, “o lapidado”; depois, juntos, a “fatihã”,

o “Magnificat” (tu o repetes, palavra após palavra), o PATER¹³ (tu o sabes de cor), e, sempre e ainda, o louvor, a ação de graças.

Deve-se dizer que paramos? Eram 23 horas passadas! Desde 20 hs, estávamos ali lado a lado...todo este tempo, um instante, de não se acreditar!

Alegria exuberante, cada um por seu lado, cada um à sua maneira. Amanhã, tu dirás ter tido desejo de dançar, após ter feito a volta dos edifícios, quatro vezes, cantando.

E se Deus mesmo risse da boa peça que acaba de pregar em séculos de imprecações entre irmãos chamados a rezar a Ele?

E ele, ele queria ainda assim, saber como havíamos feito! Tu lhe disseste: “Quando eu o vi lá, sozinho, senti que era necessário fazer alguma coisa. Tinha medo e depois fui...havia como uma força em mim que me empurrou...”

Antes de nos despedirmos, esta segunda feira, falamos de outra coisa.

Era um pouco como se aquilo nos queimasse ainda, não podendo dizer-se então sem se perder. “Tinta fresca”, não se toca, sob pena de borrar tudo.

Tu me disseste: “Tudo é simples quando Deus conduz.” É tudo.

N.B.: notas lançadas sobre o papel no dia 24 de setembro de 1975. Até este dia de aniversário (21 de setembro de 1976), eu não revi este irmão de uma só noite. Ele existe. Ele me diz todos os outros.

É esta esperança, esta caridade, este multiforme e universal testemunho (martírio), o que dá e dará força ao testemunho do Prior e de toda a comunidade que vive em estado de *epiclese* à espera do que virá.¹⁴

Testamento espiritual

Há um outro texto, belíssimo, de Christian de Chergé, que ensina sobre a sua mística da diferença e da esperança. Mais: da diferença como sua esperança. Seu testamento – um dos textos espirituais mais importantes do século XX – é certamente a concreta demonstração de que ele estava consciente de seu destino e o encarava em profunda comunhão com seus irmãos e com seu Mestre Jesus Cristo. Mas incluindo nesta comunhão todos os seus irmãos e irmãs do Islã, que nunca deixaram de ter um lugar especial em seu coração. E mantendo para com todos uma abertura universal, sendo assim imitador do próprio Deus, mistério de autocomunicação universal desde sempre e para sempre. (cf. RAHNER, 1989)

13 Pai Nosso

14 A expressão “comunidade em estado de epiclese” é do monge Christophe Lebreton, um dos sete seqüestrados e mortos. Ele diz em seu diário que a comunidade vive em estado de epiclese. Epiclese é aquela parte da missa na qual as oferendas estão sobre o altar esperando que o Espírito e as palavras do celebrante as consagre. Assim sentia ele que a comunidade vivia em compasso de espera esperando o que seria sua “consagração” definitiva...que no caso foi o seqüestro e a morte.

O prior compôs este testamento ao longo de um mês: de 1 de dezembro de 1993 a 1 de janeiro de 1994.¹⁵ Gerard de Chergé, seu irmão menor e afilhado, foi o depositário desse precioso texto. No dia 23 de maio de 1996, ele recebe a notícia que abalou a França e o mundo inteiro: os sete monges do mosteiro de Tibhirine, Notre Dame de l' Atlas, sequestrados dois meses antes, no dia 23 de março do mesmo ano, haviam sido degolados. Gerard retirou da gaveta de sua mesa um envelope fechado que seu irmão Christian lhe havia enviado no dia 13 de fevereiro de 1994 desde Fez, Marrocos. Estava inserido em uma carta que começava com as seguintes palavras: “Meu afilhado único e preferido...”

Na carta, Christian pedia a Gerard que conservasse aquele envelope e não o abrisse senão no caso em que fosse anunciada sua morte. Muito emocionado, Gerard foi à casa de sua mãe, Monique de Chergé, com o envelope. Alguns dias mais tarde, os sete irmãos e irmãs, reunidos ao redor da mãe, decidiram que este texto não era destinado exclusivamente a eles. E o remeteram ao jornal “La Croix”, que o publicou no dia 29 de maio.

A partir daí, o testamento espiritual do prior daquele pequeno e obscuro mosteiro nas montanhas do Atlas foi reproduzido nos jornais do mundo inteiro, inspirando religiosos e intelectuais, sendo objeto de comentários, interpretações, inspirando a oração de várias pessoas e aparecendo mais recentemente no filme de Xavier Beauvois, “Des hommes et des dieux”, de 2011.

Nele encontra-se derramada toda a alma do prior: sua fé, sua esperança e seu amor. Sua paixão pelo Islã e pelos muçulmanos. Sua entrega sem reservas e sem volta atrás a Deus e ao povo argelino. Seu profundo desejo de perdoar seus inimigos mesmo o “Amigo” do último minuto que não saberia o que fazia. E sobretudo sua convicção que Deus é amor universal, que não toma partido por uns mais que por outros, que não salva alguns em detrimento dos outros, que não povoa seu paraíso apenas com os “puros” ou com os pertencentes a uma determinada instituição religiosa. E mais: é um Deus que criou seus filhos e filhas com diferenças e ama essas diferenças que constituem sua maior riqueza.

QUANDO SE ENCARA UM A-DEUS ...

(Testamento Espiritual de Christian de Chergé):

Se me acontecesse um dia – e poderia ser hoje – de ser vítima do terrorismo que parece querer englobar doravante todos os estrangeiros vivendo na Argélia, eu gostaria que minha comunidade, minha Igreja, minha família, se lembrassem que minha vida

15 B. CHENU, organizador do livro com textos de Christian, “*L' invincible esperance*”, diz em nota na pg 221 que dia 1 de dezembro é também a data do assassinato do Pe. Charles de Foucauld em 1916. E observa que Christian certamente foi sensível a este aniversário.

foi ENTREGUE a Deus e a esse país.

Que eles aceitem que o Mestre Único de toda vida não poderia ser indiferente a essa partida brutal. Que eles rezem por mim: Como seria eu digno de tal oblação? Que eles saibam associar esta morte com tantas outras também violentas, deixadas na indiferença do anonimato.

Minha vida não vale mais do que outra vida. Ela tampouco tem menos valor. Em todo caso ela não tem a inocência da infância. Eu vivi suficientemente para saber-me cúmplice do mal que parece, infelizmente, prevalecer no mundo, e mesmo daquele que me atingiria cegamente.

Eu gostaria, chegado o momento, de ter esse lapso de lucidez que me permitiria solicitar o perdão de Deus e o de meus irmãos em humanidade, ao mesmo tempo, perdoar de todo coração a quem me teria atingido.

Eu não poderia desejar este tipo de morte; parece-me importante professá-lo. Não vejo, de fato, como poderia me alegrar com o fato de que esse povo que eu amo seja indiscriminadamente acusado de minha morte.

É muito caro pagar o que se chamará, talvez, a “graça do martírio” atribuindo-a a um argelino, seja ele quem for, sobretudo se ele diz agir em fidelidade ao que ele acredita ser o Islã.

Eu conheço o desprezo com o qual pudemos cercar os argelinos tomados globalmente. Conheço também as caricaturas do Islã que certo Islamismo encoraja. É muito fácil ter a consciência tranqüila, identificando esse caminho religioso com os integrismos de seus extremistas.

A Argélia e o Islã, para mim, são outra coisa, são um corpo e uma alma. Eu o proclamei bastante, acredito, abertamente, o que disto recebi, aí encontrando tão freqüentemente esse fio condutor do Evangelho aprendido nos joelhos de minha mãe, minha primeira Igreja, precisamente na Argélia, e já, no respeito aos fiéis muçulmanos.

Minha morte, evidentemente, parecerá dar razão àqueles que rapidamente me trataram como ingênuo, ou idealista: “Que ele diga agora o que pensa disto!” Mas esses aí devem saber que será enfim satisfeita minha mais lancinante curiosidade.

Eis que eu poderei, se agradar a Deus, mergulhar meu olhar no olhar do Pai para contemplar com ele seus filhos do Islã tal como Ele os vê, iluminados da glória do Cristo, frutos de sua Paixão, investidos pelo dom do Espírito cuja alegria secreta será sempre de estabelecer a comunhão e restabelecer a semelhança, brincando com as diferenças.

Essa vida perdida, totalmente minha, e totalmente sua, eu dou graças a Deus que parece tê-la querido inteira para essa ALEGRIA, contra e apesar de tudo.

Nesse OBRIGADO em que tudo é dito, agora, de minha vida, eu vos incluo seguramente, amigos de ontem e de hoje, e vós, oh amigos daqui, ao lado de minha mãe e de meu pai, de minhas irmãs e de meus irmãos e dos seus, cêntuplo concedido como era prometido!

E a você também, o amigo do último minuto, que não terá sabido o que fazia. Sim, para você também eu quero esse OBRIGADO, e esse “A-DEUS” que tem o seu rosto.

E que nos seja concedido nos reencontrar, ladrões felizes, no paraíso, se agradar a Deus, nosso Pai, meu e seu. AMÉM!

*Inch´Allah!*¹⁶

Conclusão: reconhecimento e comunhão

O título deste testamento (em Francês: *Quand un A –Dieu s’ envisage*) inclui dois elementos muito caros ao prior: 1. A expressão A-Dieu, usada por Derrida para despedir-se de seu mestre Emmanuel Levinas, quando falecido; 2) a expressão “s’ envisager”, que significa estar no horizonte, estar considerado, é composta com a palavra “visage” = rosto em Francês, também de Levinas, na qual certamente Christian meditou muitas vezes ao contemplar o rosto de seus irmãos muçulmanos. No testamento aparece igualmente a expressão deste desejo: *Eis que eu poderei, se agradar a Deus, mergulhar meu olhar no do Pai para contemplar com ele seus filhos do Islã tal como Ele os vê, iluminados da glória do Cristo, frutos de sua Paixão, investidos pelo dom do Espírito cuja alegria secreta será sempre de estabelecer a comunhão e restabelecer a semelhança, brincando com as diferenças.*

Christian sentiu que a comunhão não pode ser construída com a eliminação das diferenças e sim com sua integração. E teve a graça de reconhecer a diferença que lhe fazia apelo no rosto de seus irmãos muçulmanos. A comunhão dos santos pela qual tanto ansiava e que tanto esperava e que para ele era o Reino realizado e já acontecido tinha que dar-se pela mediação do rosto desses outros entre os quais escolheu viver, orante entre orantes. A comunhão aconteceu, mesmo se nas circunstâncias que conhecemos. Mas o reconhecimento certamente vale todos os combates.

16 C. DE CHERGÉ, *L’Invincible espérance*, p. 221-224. *Incha´Allah* significa “Se Deus quiser”.

Referências

BINGEMER, M.C.. O mistério e o mundo. Paixão por Deus em tempos de descrença, RJ, Rocco, 2013.

DE CHERGÉ, Ch. *L'Autre que nous attendons: homélies de père Christian, 1970-1996*. Godewaersvelde: Éditions de Bellefontaine, 2009. Collection Les cahiers de Tibhirine. Série Paroles ; 2, epigraphe de tout le volume.

KISER, J.. *The monks of Tibhirine. Faith, love and terror in Algeria*, NY, St. Martin's Griffin, 2002.

LEVINAS, E.. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Folio, 1996.

LEVINAS, E.. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

RICOEUR, P., *Percursos do reconhecimento*, São Paulo: Loyola, 2006.

RAY, M.C.. *Christian de Chergé: prier de Tibhirine*. Paris: Bayard; Centurion, 1998.

RAHNER, K.. *Curso Fundamental da fé*, SP, Paulinas, 1989.

HENNING, C.. *Petite vie des moines de Tibhirine*, Paris, DDB, 2006.

SALENSON, C.. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*. Marseille: Publications Chemins de dialogue ; Montrouge: Bayard, impr. 2009.

Mística e espiritualidade na vida cotidiana: o olhar revelador de Teilhard de Chardin

Angelina Batista¹

Resumo: *Ao falarmos de mística e espiritualidade o primeiro pensamento refere-se à experiência pessoal do homem com Deus. Esta experiência, vivida por muitos, parece, no entanto, distante do homem comum, daquele que no mundo desenvolve seus afazeres e sua vida. Parece distante, também, do universo do conhecimento científico, portanto da Escola em todos os seus níveis de ensino. A experiência de Deus aparece, hoje, pulverizada em várias compreensões do sagrado e não se prende, necessariamente, a uma religião única. A espiritualidade contemporânea é mesclada por “verdades espirituais” provenientes de diferentes fontes religiosas e/ou doutrinárias. Frequentemente encontramos pessoas católicas, sobretudo, que praticam outra expressão religiosa, ou que deixaram o catolicismo porque não encontraram nele o que procuravam e foram em busca de outra religião. Faltou-lhes algo que desse sentido a suas vidas. A espiritualidade busca esse sentido, ou melhor, busca Aquele que dá esse sentido. Teilhard de Chardin, sobretudo em “O meio divino” apresenta-nos uma espiritualidade fundamentada na criação e na Encarnação. Essa espiritualidade pode ser vivida no dia a dia, pois lança luz sobre o agir humano no mundo. Compreender essa espiritualidade e pô-la em diálogo com a vida cotidiana e com o saber científico produzido por aqueles que têm visão mais complexa do processo do conhecimento aparece-nos como algo necessário, como mística inscrita em nós, como resposta ao homem contemporâneo que busca o totalmente Outro. Possibilitar essa reflexão é o objetivo principal de nosso trabalho, tendo como objeto de reflexão principalmente a obra de Teilhard de Chardin.*

Palavras-chave: *Experiência religiosa. Espiritualidade. Mística.*

Introdução

“Tira as sandálias dos teus pés, porque o lugar em que te encontras é uma terra santa”(Ex 3,5). Quem sou eu para refletir sobre Mística e Espiritualidade? Tenho a ousadia dos ignorantes e daqueles que querem aprender. Portanto, este texto tem por objetivo maior apresentar uma reflexão sobre mística e espiritualidade, e ver com a mística se apresenta no do pensamento de Pierre Teilhard de Chardin, mais do que expor um notório saber sobre um assunto a seu tempo universal, que tem

¹ Doutor em Educação

Professor Assistente Doutor do Departamento de Educação do Instituto de Biociências de Botucatu – SP, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP.

abatista@ibb.unesp.br

expressão em vivências individuais e coletivas e que vem afetando a todos através dos tempos e em diferentes culturas.

O pensamento místico de Teilhard de Chardin, como veremos, tem no seu centro a figura do Cristo, a imagem do Corpo Místico de Cristo, que se constrói no mundo, com o mundo, em meio a tudo que nos rodeia. Nada do que existe foi feito para nos separar de Deus e de seu infinito amor. Por Cristo e com Ele, todos se encaminham para a plenitude dos tempos. Veremos, então, o entendimento que Chardin tem desse caminho rumo ao acabamento de tudo e de todos em Deus.

Desenvolvimento

1. A experiência do Numinoso

Quando falamos de mística e espiritualidade estamos tocando naquilo que poderíamos chamar de vida do espírito. Entendemo-nos como seres espirituais não apenas porque temos faculdades intelectivas, psicológicas, emocionais que não apresentam uma materialidade tal como entendemos a matéria: algo que pego, que manipulo, que meço, que dimensiono, que testo e descrevo suas propriedades num laboratório, como um experimento científico que, para ser tal, precisa de comprovação, de repetição, de generalização. O homem sai da esfera de sua materialidade quando se dá conta da presença do totalmente Outro, quando experimenta a presença do Numinoso (OTTO, 1992).

Esta vida do espírito não corre paralela a uma existência, digamos, material. O mundo, o homem, é matéria e espírito. Estas duas dimensões caminham juntas. Ambas precisam ser plenamente vividas e nutridas. O alimento do corpo, no entanto, não satisfaz ao espírito. O alimento da alma é um alimento espiritual. Na realidade, a sede da alma é a sede do encontro pessoal com o inteiramente Outro. Aqui encontramos a mística como expressão de uma vivência insubstituível desse contato, dessa atração para a qual tende a vida, a existência humana.

A vida do espírito não é apenas uma vida intelectual, como parece natural para aqueles que diretamente têm por tarefa pensar a vida, o social, buscar soluções para problemas que demandam um esforço mental no sentido da elucidação racional das questões propostas. A vida do espírito também não se restringe aos contornos afetivo-emocionais de nossos desejos, de nossas afeições, de nossos sentimentos. A vida do espírito comporta, para aqueles que creem, uma dimensão transcendente, ou seja, o relacionamento pessoal com o inteiramente Outro, que exige do homem uma resposta. É a esta experiência, pessoal, intransferível, que se referem as expressões místicas desenvolvidas pela humanidade ao longo de sua história.

2. Mística e espiritualidade no ocidente cristão.

“O fenômeno místico não tem pátria nem religião. É um fenômeno de todas as culturas que têm seus mestres espirituais...” (BOFF, 2010, p. 129). Com este pensamento, iniciamos considerando que mística e espiritualidade não são fenômenos exclusivos de uma determinada religião. Esta ideia nos abre para a receptividade e a compreensão de comportamentos, gestos e ações que expressam a vivência do sagrado e que são diferentes daqueles com os quais estamos habituados ou que vemos nossos parceiros de crença praticar. Podemos, no entanto, nos perguntar quais são os fundamentos, as justificativas, as razões desta ou daquela prática espiritual. Há, no entanto, algo que permanece essencial, como base, de toda e qualquer mística: a experiência do Numinoso e a resposta do homem à interpelação divina. Portanto, os comportamentos religiosos, as atitudes místicas, as atividades espirituais, estão estreitamente ligados a uma experiência da presença de Deus que se manifesta no mundo, nos acontecimentos, na existência individual e dos grupos em sociedade.

A humanidade, ao longo de sua história, desenvolveu várias místicas, cada uma delas relacionada com a compreensão que tinha da relação do homem com a(s) divindade(s), com o modo de se ver no mundo e de interpretar o que o mundo lhe oferecia para compreensão do sagrado (BETTO, BOFF, 2010). Portanto, diferentes religiões produziram diferentes místicas e espiritualidades.

O Cristianismo, em sua trajetória de vida religiosa, como bem apontou Frei Betto (2010), não foi inovador em matéria de mística e vida espiritual. Os cristãos dos primeiros séculos foram adaptando a suas vivências e necessidades, experiências espirituais que não eram originariamente provenientes do Cristianismo. É o caso dos mosteiros (da vida monástica).

A experiência mística é muito anterior ao Cristianismo. Os judeus, no tempo de Jesus, conheceram “a tradição monástica dos essênios” (BETTO, 2010, p. 110). O Budismo e o Hinduísmo desenvolveram uma mística própria.

Na história da Igreja, os movimentos ligados à vida espiritual sofreram muitas modificações ao longo dos séculos. Do monaquismo aos dias de hoje muitas foram as experiências religiosas e as expressões de vida espiritual e mística. Se a mística cristã primeira tinha por fundamento o Evangelho da Boa Nova do Reino (BETTO, 2010), aos poucos, com o passar dos anos e com as transformações sofridas na vida religiosa do Império Romano, passa a apresentar mudanças. Mudanças essas que

podem ser historicamente verificadas. Uma mudança de pensamento, em relação ao pensamento hebraico, que chegou até nossos dias e que é herança da cultura grega, é a ideia de dualismo. Diz Betto (2010, p. 115) “Para o hebreu, não existe separação entre corpo e espírito, carne e alma, mundo e céu”. Da reelaboração da teologia cristã com base na filosofia grega (BETTO, 2010) surgem as ideias de oposição, de separação entre corpo e alma, matéria e espírito, bem e mal. Esta ideia, que conhece muitos desdobramentos, chega até nós, produzindo uma espiritualidade de separação. Como afirma Frei Betto (2010, p.127), “hoje temos um quadro de espiritualidade católica profundamente dualista (...). A espiritualidade vigente entre nós, católicos, faz nítida separação entre oração e ação”. Essa separação entre os que têm vocação para vida ativa e os que têm vocação para a vida contemplativa “não tem fundamento nas raízes cristãs, e sim na tradição mística que vem dos vedas e hinduístas” (BETTO, 2010, P. 127).

Decorrente desse dualismo de pensamento, quando se trata de vida espiritual parece que isso é coisa para religioso, para padre e não para o comum dos leigos. Há uma elite religiosa que, por vocação, escolheu a outra parte. Ao comum dos mortais, aos leigos, sobrou o que de mesmo nobre há: cuidar das coisas do mundo. Assim, em se tratando de mística e espiritualidade, os leigos ficam com o que lhes ensinou a Igreja: aceitar a vontade de Deus; suportar com resignação o sofrimento e a dor humana; contentar-se em fazer bem sua tarefa, sem qualquer preocupação com mudanças ou transformações nem pessoais nem sociais. Para os leigos sobrou uma espiritualidade sem sabor.

3. As principais ideias de Teilhard de Chardin

Teilhard de Chardin inicia seu livro “O meio divino” com a seguinte dedicatória: “Para aqueles que amam o mundo.” Isto, de princípio, nos surpreende. Um padre jesuíta afirmando o amor ao mundo parece espantoso. Este mundo assim amado é que vamos descobrir neste pequeno livro escrito há quase noventa anos e publicado, em francês, em 1957, com edição brasileira, pela Vozes, em 2010, edição esta a que nos referimos.

Teilhard de Chardin (2010) divide seu livro em três partes. Resumiremos, brevemente, essas partes para, depois, fazermos algumas considerações sobre a importância de suas ideias para uma espiritualidade cotidiana e contemporânea.

Como nesta parte do texto todas as citações literais realizadas serão do mesmo livro e para que o texto não se torne extremamente repetitivo na indicação de autoria, posto que autoria e obra são sempre as mesmas, apenas indicaremos a

página a que se referir a citação.

Na introdução de seu texto, o autor nos convida a considerar o momento atual (século XX) em que o mundo aparece-nos agigantado pelas inúmeras descobertas da ciência que nos colocam perplexos diante de nossa condição pequeníssimos seres, de átomos, num universo cada vez mais vasto e mais planetário. Haveria lugar para Deus neste mundo tão bem conhecido pelo homem, pela ciência? Em resposta a isso, Teilhard de Chardin (2010, p. 13) diz que “gostaria de ensinar a ver Deus em toda parte: vê-lo no mais secreto, no mais consistente, no mais definitivo do mundo”; portanto, ele quer, por meio de seu pequeno livro, nos educar o olhar e nos convidar a ver. Seu convite é “coloque-se aqui, como eu, e olhe” (p.13), porque Deus “nos espera verdadeiramente nas coisas (...) é nelas que Ele vem ao nosso encontro” (p.14).

Na primeira parte do texto Teilhard de Chardin trata da divinização das atividades, ou seja, ele vai analisar a situação do homem engajado no mundo e que tem como condição de existência o agir. Aliás, o autor distingue dois momentos da vida humana: aquele em que o homem age e aquele em que ele sofre a ação. Ele começa falando do agir.

No entender do autor, “toda a vida humana deve tornar-se, de alguma maneira, comum com a vida de Cristo” (p.16). Assim, todas as ações da vida precisam ser incorporadas à vida de Cristo e não apenas as ações de natureza religiosa. Santificar todas as ações humanas é uma questão que deve ser considerada porque não pode haver dualismo no agir humano. Três opções se apresentariam ao homem: ou dedicar-se aos objetos religiosos, reprimindo o gosto pelas coisas tangíveis; ou dedicar-se ao uma vida terrestre, embora evangelicamente vivida, sem maiores envoltórios religiosos; ou então renunciar “a compreender jamais totalmente a Deus, jamais inteiramente às coisas” (p.18). Viver assim dividido é inaceitável, por isso é preciso encontrar um caminho. Duas soluções são apresentadas: o esforço de desapego e o esforço de desenvolvimento.

O esforço de desapego é prática comum na Igreja e consiste na purificação da intenção. Agir com a melhor intenção possível, em conformidade com a vontade de Deus, eis o conselho. Esta prática é bastante louvável e “é a chave de ouro pela qual o nosso mundo interior se abre à presença divina” (p. 21). No entanto, o autor objeta que “ela revela, sempre igual sob a diversidade e a pluralidades das obras humanas, uma espécie de meio único, no qual nós podemos instalar-nos, sem nunca ter que sair dele” (21). E, por outro lado, “a divinização de nosso esforço pelo valor da intenção que aí de coloca infunde uma alma preciosa em todas as nossas ações; mas *ela não dá a seus corpos a esperança de uma ressurreição*” (p. 21). Eis o ponto: nossas ações, nossos trabalhos, nossas obras materiais não devem eles próprios serem “eternizados” e salvos? O autor conclui que “tudo aquilo que diminui minha fé

explícita no valor celeste dos resultados de meu esforço degrada irremediavelmente minha potência de agir” (p.22).

A segunda solução, em relação à primeira, é integradora, não exclui nenhuma modalidade de agir humano porque “todo esforço coopera para o acabamento do mundo ‘*in Christo Jesu*’, (p.23)”.

Teilhard de Chardin desenvolve seu raciocínio destacando três pontos. O primeiro ponto é que “no seio de nosso universo, toda alma é para Deus, em Nosso Senhor” (p.23). Em virtude da Encarnação, nossa alma está centrada no Cristo. É preciso “que nós percebamos, entre nós e o Verbo, a existência de laços tão rigorosos como os que dirigem, no mundo, as afinidades dos elementos para a edificação de todos os ‘naturais’, (p.24)”. Nossa alma está em Deus. Isto é indiscutível.

A segunda premissa que Teilhard de Chardin apresenta é que “toda realidade, mesmo material, ao redor de cada um de nós é para nossa alma” (p. 23). Aqui o autor mostra que estamos imersos no universo. Nosso ser espiritual alimenta-se das energias do mundo tangível e nós vivemos no seio da multidão humana e também entre os astros e estrelas. Nós também mergulhamos nossas raízes no passado porque somos herdeiros do conjunto das energias terrestres que, em dado momento a vida reúne. Somos inundados pelo mundo sensível. Recebemos dele alimento para o corpo, mas também somos nutridos pelas cores, pelos sons, pela harmonia da vida que se espalha por todos os lados. Estes alimentos do corpo não nos alimentaria a alma? “Não há em nós um corpo que se alimenta independentemente da alma”, afirma Teilhard de Chardin (2010, p.26).

Cada homem deve construir sua obra e nisso entram todos os elementos da Terra. Ao longo de sua existência, o homem “faz a sua alma” (p.27). Mas não é só isso que ele faz: ela colabora para o “acabamento do mundo” (p.27). Por nosso trabalho, por “nossos esforços individuais de espiritualização, o mundo acumula lentamente, a partir de toda matéria, aquilo que fará dele a Jerusalém celeste ou a nova Terra” (p.28).

O terceiro aspecto, que sintetiza os dois anteriores, é que “toda realidade sensível é, por meio de nossa alma, para Deus em Nosso Senhor” (p. 23). Cristo é o grande sol, o centro supremo para o qual tudo se dirige e em quem tudo subsiste. O mundo precisa ser aperfeiçoado e completado. O trabalho humilde de nossas mãos colabora para “construir o Pleroma, isto é, para levar ao Cristo um pouco de acabamento” (p.29). Tudo isso tem sentido a partir da Encarnação, pois “pela operação sempre em curso da Encarnação, o Divino penetra tão bem nossas energias de criaturas que não poderíamos, para encontrá-lo e abraçá-lo, achar um meio mais apropriado do que nossa própria ação” (p.29).

Na segunda parte do livro, Teilhard de Chardin fala da divinização das

passividades. Por passividades ele entende todas as ações sofridas por nós, tudo aquilo que experimentamos e que não é operado por nós. No grupo dessas ações estão aquelas que remetem a um crescimento e aquelas que remetem a uma diminuição. Estes são os dois centros de discussão da segunda parte. Começamos pela identificação das passividades de crescimento.

Trazemos todos dentro de nós um anseio, uma aspiração para o crescimento, para o desenvolvimento de nossas potencialidades. Trazemos em nós “forças amigas e favoráveis que sustentam nosso esforço e nos dirigem para o sucesso” (p.43). Deus está na origem desse élan e dessa atração. Nossas vidas são trançadas por dois fios: o fio do desenvolvimento interior e o fio do êxito exterior. Pelo primeiro, formamos “nossas ideias, nossas afeições, nossas atividades humanas e místicas” (p.47). Pelo segundo, “nós nos encontramos, a cada momento, no ponto preciso, para onde convergirá o conjunto das forças do universo, para produzir em nós o efeito esperado por Deus” (p.43).

Em nós há, ainda, as passividades de diminuição. Sofremos, experimentamos uma grande quantidade de males e o maior deles é a morte. Entretanto, não estamos sozinhos. Deus está conosco nesse enfrentamento das forças negativas presente no mundo. Não podemos negar o mal. Ele está no meio do mundo. Como também não podemos negar a morte. No entanto, Deus não nos deixa entregues aos mal. Todas as forças de diminuição convidam-nos, em primeiro lugar, a lutar contra o mal e, em segundo lugar, a transfigurar o mal em algo positivo. Por exemplo, uma derrota num dado momento pode nos levar a buscar outro caminho e isto pode se revelar, ao final, melhor do que aquilo que fora anteriormente perdido. Deus está sempre presente fazendo com que todos os acontecimentos concorram para o bem. A morte, depois da ressurreição de Cristo, não tem mais poder absoluto sobre o mundo. Ela é um momento de acabamento final de nosso ser.

Essas duas passividades podem ser entendidas como uma ladeira: pela ladeira tanto podemos subir como descer. Esta imagem também pode nos fazer entender que a matéria se divide em duas áreas: uma já atingida e superada, à qual não voltaremos e outra, ainda por se fazer, na qual se encontram “nossos esforços novos de progresso, de busca, de conquista, de divinização” (p.79)

Na terceira parte do livro, Teilhard de Chardin nos fala do meio divino. Por toda parte e ao redor de nós, superadas as aparências sensíveis, vemos surgir e transparecer o Divino. “O Divino nos cerca, nos penetra, nos modela” (p.83). Nele vivemos. O Meio Divino reúne e harmoniza em si as qualidades contrárias. Ele é o ponto último. É o centro para o qual tudo converge e no qual estamos imersos. Ele tem o poder de reunir os seres em seu seio. Este centro é Cristo para o qual convergem todas as coisas e todos os seres.

Teilhard de Chardin (2010, p. 116) nos diz que “alegrias, progressos, dores, reveses, faltas, obras, orações, belezas, potências do céu, da Terra ou do inferno, tudo se curva sob a passagem das ondas celestes; e tudo cede a parte de energia positiva que sua natureza contém para concorrer para a riqueza do Meio Divino”.

Finalizando seu livro, Teilhard de Chardin lembra que para construir o Reino de Deus não podemos esquecer no outro. Não é possível alguém pretender se edificar sem considerar o amor ao próximo. Embora o texto, por uma questão de método, fale como que se dirigindo a um indivíduo particular, na realidade é preciso lembrar que nós nos edificamos juntamente com os outros e na vivência do amor ao próximo.

4. Ciência e religião: uma relação complementar

As descobertas da ciência nos revelam um mundo infinitamente grande e infinitamente pequeno. As dimensões do mundo se modificam a cada momento, fazendo-nos quase desaparecer no muito grande ou no muito pequeno. O conhecimento científico é cada vez mais valorizado como o único conhecimento válido. Em nossas escolas, desde a mais tenra infância, ensina-se o conhecimento científico. Toda e qualquer outra compreensão humana perde importância e desaparece diante do saber da ciência. Esquecemo-nos que conhecimento é uma representação significativa da realidade e que ele comporta mais de uma dimensão, ou seja, podemos falar em conhecimento filosófico, científico, ordinário, estético, mítico e religioso (KÖCHE, 1997). O conhecimento científico é apenas um modo de condução da razão humana diante do mundo. Necessário e de grande valor, mas não único e, talvez, nem o mais importante do ponto de vista do significado profundo da vida e da existência humana e de todas as coisas criadas.

Em meio a todas as descobertas científicas, entre aqueles que realmente buscam o conhecimento, pelos próprios caminhos da ciência, surge o questionamento a respeito do próprio modo como a ciência vem sendo praticada. A partir e de dentro da ciência surge o questionamento do conhecimento. Para compreender as descobertas inquietantes da física quântica é preciso que se sejam revistos os princípios propostos pela ciência clássica, cartesiana. O conhecimento de mundo a que chegamos não cabe mais nos moldes, nas formas, propostas pelo fazer científico clássico. É preciso que sejam revistos os paradigmas do conhecimento científico.

Esta revisão vem sendo proposta por vários autores, nomeadamente Edgar Morin e Basarab Nicolescu, propositores do paradigma da complexidade e da transdisciplinaridade, cujos princípios não abolem os fundamentos da ciência clássica, apenas os recolocam, ou melhor, delimitam mais claramente sua abrangência

e validade. Para avançar no conhecimento é preciso que sejam postulados novos princípios.

Por outro lado, os avanços técnico-científicos e tecnológicos, as práticas econômicas e políticas têm posto a descoberto nossa fragilidade, a fragilidade do mundo, da natureza. Podemos ter desastres ecológicos catastróficos e irreversíveis com possibilidade de eliminação de grande parte da vida sobre a terra, inclusive da vida humana. Estamos ameaçados de extinção.

Pelos questionamentos a respeito da validade absoluta dos princípios do conhecimento científico que têm sido apresentados à reflexão acadêmica, podemos ver que, embora não admitindo a presença de Deus, o homem tem percebido que sua relação com o mundo precisa ser pensada com mais responsabilidade. Hoje encontramos inclusive eventos acadêmicos que tratam de espiritualidade ou de estudos que consideram a relação do homem não apenas com o mundo material, mas também com seu universo de crenças e valores. Na área da saúde, há estudos sobre o efeito da crença religiosa sobre o processo de cura. Estes eventos, embora incipientes, nos mostram que a unidade do homem se faz enquanto matéria e espírito.

Conclusão

Embora não tenha sido possível, no limite deste texto, apresentar todas as ideias desenvolvidas por Teilhard de Chardin, no entanto, podemos estabelecer uma relação muito estreita entre vida cotidiana, mística e espiritualidade.

Sempre partindo da ideia de que não é possível falar de mística e espiritualidade sem que coloquemos em primeiro lugar a experiência existencial do Numinoso e o desejo humano do encontro com Deus que o atrai, podemos afirmar que é possível, vivendo o dia a dia, construirmos o Reino de Deus.

Estando no mundo e vivendo plenamente nele, segundo as condições de vida de cada um, podemos viver uma vida contemplativa e de oração. Não é necessário o afastamento do mundo porque é nele que estamos inseridos. Contudo, não se trata de viver no mundo sendo levado pelas correntezas da vida. Ou seja, é necessário um olhar centrado em Deus, em Jesus Cristo. É necessário também uma tomada de posição baseada no Evangelho que leve à edificação do Reino de Deus entre nós. O cristão não pode se omitir diante da injustiça, diante da opressão, diante da miséria material a que tantos de nossos irmãos estão submetidos. Há um compromisso social com o outro, com o mais pobre, o mais necessitado que precisa ser assumido pelo cristão.

A mística de que nos fala Teilhard de Chardin deveria ser ensinada em todos os lugares, para todas as pessoas. Os espaços privilegiados de educação, ou seja, as

famílias, as igrejas, as escolas, deveriam ser o centro de irradiação de uma mística que nos leve ao encontro de Deus, que O coloque no centro de nossas vidas, até que Cristo seja tudo em todos.

Referências

BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. Petrópolis: Vozes, 2010

BETTO, Frei. Místicas não cristãs e mística cristã. In: BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. Petrópolis: Vozes, 2010

KÖCHE, José Carlos. **Fundamentos de metodologia científica**. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1997

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, [1992].

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. **O meio divino**: ensaio de vida interior. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2010

Religiosidade, Presença e o Tu eterno em Martin Buber.

Newton Aquiles von Zuben¹

Resumo: “O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude. A atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio (Grundwort) que ele pode proferir”. (BUBER: 2006, p.51). O ponto axial da reflexão de Buber é a noção de encontro EU-TU. “As linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno. Cada Tu individualizado é uma perspectiva para ele. Por meio de cada Tu individualizado a palavra-princípio invoca o Tu eterno”. Com essa afirmação Buber introduz suas densas considerações sobre Deus, o Tu eterno, o único Tu que por sua própria essência não pode se tornar um Isso. O encontro dialógico EU - TU eterno é uma relação imediata de presença (Gegenwartsbeziehung). Tal é o cenário no qual se pode entender a religiosidade para Buber como encontro na presença (Gegenwart), entre o homem e o Tu eterno. E essa relação é uma experiência religiosa que se concebe e se anuncia a partir da experiência humana. As relações dialógicas entre os homens são sinais de uma relação mais perfeita que é a relação com Deus. O objetivo é mostrar o significado do Tu eterno e da religiosidade como encontro na presença com o Tu eterno na obra EU e TU.

Palavras-chave: Martin Buber, Tu eterno, presença, religiosidade.

Introdução

Martin Buber é considerado um dos eminentes pensadores do fenômeno religioso no século XX. Suas obras do primeiro período, entre 1903 e 1913, sobre o misticismo cristão medieval, em especial Mestre Eckart e Jacob Böhme, e sobre o misticismo judaico, em especial o hassidismo; seus inumeráveis estudos de hermenêutica bíblica, sobre o judaísmo e sua tradução para o alemão da bíblia judaica revelam seu particular interesse em aprofundar os estudos sobre a religião, sobre o fenômeno religioso. Foi ele quem apresentou ao ocidente o patrimônio dos contos hassídicos, e, desta mística popular, erige uma verdadeira doutrina, uma filosofia existencial que professa que a redenção é uma tarefa humana, que o homem participa do devir divino.

Ich und Du (Eu e T u) é obra de um pensador visionário que mobiliza seus conhecimentos em filosofia, em mística, em hassidismo, em hermenêutica. Os elevados princípios que jazem no fundamento dessa filosofia, um tanto quanto

1 Doutor em Filosofia. Professor na PUC-Campinas. nzuben@puc-campinas.edu.br

utópica, configuraram um êxito inesperado e imprevisível. É sua mais importante obra filosófica cuja atmosfera estava animada por intensa experiência místico-poética. Publicada em 1923 representou o novo modo de abordar a religião. É considerada uma das suas mais obras influentes no campo da filosofia e da teologia. Esse pequeno livro recebeu esse título para publicação. Na realidade, *Eu e Tu* seria o primeiro volume do projeto de cinco volumes planejado por Buber, cujo título deveria ser *Prolegómenos para uma Filosofia da Religião*.

Buber proferiu uma série de oito conferências, entre 15 de janeiro e 12 de março de 1922 em Frankfurt, no *Freies Jüdische Lehrhaus*, com o título *Religion als Gegenwart, “Religião como Presença”*. Buber tinha a intenção de apresentar uma fenomenologia da religião. O texto das conferências serviram para a redação final de *Eu e Tu*. Essas conferências orientam Buber no caminho para pensar a religião no cenário da vida dialógica. A religião definida como presença, o “estar-diante-de” (*Gegenüberstehen*) no encontro com o Tu eterno. Mais tarde Buber em uma entrevista, em 1961, a rádio BBC de Londres dirá: “Devo confessar que não aprecio muito a religião, e fico contente que essa palavra não se encontra na Bíblia.”

Proponho nesta comunicação apresentar como Buber concebe o encontro (*Begegnung*) do homem com o TU Eterno. A intuição axial dessa pequena obra *Ich und Du* é a relação – *Beziehung*, na qual se desenrola o encontro do homem com o mundo, com outros homens e com Deus. Logo nas páginas iniciais ele afirma: “No princípio é a relação.” (BUBER 2006, P.61). A ontologia da relação é o fundamento para a atualização do encontro. O encontro com o Tu eterno, o Absoluto, relação perfeita segundo Buber, revela para ele, um tipo peculiar de reciprocidade, de outra dimensão daquela que ocorre entre humanos. Essa reciprocidade se dá entre a revelação (*Offenbarung*) e a fé (*Glaube*). À luz dessa situação de encontro revela-se também, segundo Buber, a vivência da religiosidade.

Para a compreensão de seu pensamento sobre o Tu eterno é pertinente observar dois pontos: o Hassidismo como importante elemento na gênese de seu pensamento e vida; e os principais conceitos de sua ontologia da relação expostos na primeira parte de *Eu e Tu*, na qual ele apresenta uma fenomenologia da relação fundada nas “palavras-princípio” (*Grundwort*) como atitudes fundamentais do homem.

Em sua infância Buber passou longo tempo com seus avós paternos, após a ausência inesperada de sua mãe que deixou o pai e a criança de quatro anos e foi se estabelecer na Rússia, situação que gerou, nas palavras de Buber, a experiência do desencontro. A residência de seus avós se situava em Sadagora, onde Buber pode vivenciar a atmosfera entusiástica e religiosa da mística do hassidismo. Nessa localidade ele pode interiorizar a espiritualidade e a religiosidade próprias

da comunidade hassídica. A marca, indelével, da mística hassídica sobre a vida e pensamento foi decisiva. Relatando mais tarde esse encontro, Buber afirmou que representava para ele não um encontro como pensamento, mas como imagem e sentimento. Para Buber, em uma época que não foi tão fecunda no plano religioso, o obscuro judaísmo da Polônia e da Ucrânia gerou um fenômeno mais importante da história do espírito, a saber, uma comunidade que vive sua fé, o hassidismo. Para esse pensador a originalidade dessa mística no seio do judaísmo só é compreendida se se levar em conta que essa corrente mística visa renovar o conceito de ação. A ação, o ato (*Tat*) melhor que qualquer outra manifestação revela a imagem de Deus que cada homem leva consigo. Adiante veremos como Buber ao sistematizar sua abordagem do ato estabelece o significado da religião e da religiosidade. A lição do hassidismo para Buber resume-se numa frase: ver Deus em cada coisa, atingir Deus por meio de todo ato autêntico (*reine Tat*). A salvação do homem não se conquista ao se distanciar do mundo, mas em santificá-lo.

Creio, igualmente, pertinente, expor de modo sucinto, o cenário conceitual da ontologia da relação, a vida da relação dialógica exposta na 1ª parte de *EU e TU*.

A intuição primeira é a relação. No início é a relação, uma categoria do ser, disposição de acolhimento. A relação é uma convergência entre dois participantes numa atitude conjunta. O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude. A atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele pode proferir. (BUBER 2006, p.51). “O essencial (*Wesenheiten*) é vivido na presença (*Gegenwart*), as objetividades no passado” (BUBER 2006, p.58). São duas atitudes, duas palavras-princípio, os pares de vocábulo *Eu-Tu* e *Eu-Isso*; são dois mundos. O mundo do *TU*, do diálogo entre-dois (*zwischen*). Não há *Eu* isolado; realiza-se no encontro com o *TU*. O mundo do *Isso* no qual *Eu-Isso* é a atitude de objetivação do outro, de utilização e de experimentação. O mundo do *Isso* é coerente no espaço e no tempo. A atitude *Eu-Tu* estabelece o encontro dialógico. *Eu-Tu* é fugaz, é um encontro imediato (sem intermediários), recíproco. Cada *ISSO* pode tornar-se um *TU*, e cada *TU* pode voltar a ser um simples objeto de utilização por parte de um *EU*. *Dizer Tu é não ter nenhuma coisa por objeto*. O *Eu-Isso* é, o mais das vezes, fruto de um ato deliberado; o *Eu-Tu* se instaura, segundo Buber, por um propósito deliberado e ao mesmo tempo por graça (*aus Wille und Gnade in einem*). A existência humana para Buber se desenrola num *continuum* de “encontros *Tu*” (*Begegnungen*) e de “relações *Isso*” (*Beziehungen*). A vida se desenrola num movimento de alternância: encontro dialógico, *Eu-Tu*, fugaz, efêmero, de um lado, e, de outro, a experiência *Eu-Isso*, sedutor, invasor, coerente no espaço e no tempo. O homem toma conhecimento do mundo, do outro, dos seres em geral como um *Isso*. A atitude *Eu-Tu* marca o existir autêntico do homem, pois a palavra-princípio *Eu-Tu*

só é pronunciada pelo homem com todo o seu ser. É o reino do entre-dois (*Zwischen*).

2- O Tu Eterno

Como Buber nos apresenta essa relação especial *Eu-Tu eterno*, o que ocorre nesse evento originário do ser religioso do homem? Para ele as relações Eu-Tu são, em todas as esferas, inseparáveis do Tu eterno.

As linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno. Cada Tu individualizado é uma perspectiva para ele. Por meio de cada Tu individualizado a palavra-princípio invoca o Tu eterno. O Tu inato realiza-se em cada uma delas, sem, no entanto, consumir-se em nenhuma. Ele só se consuma plenamente na relação imediata para com o Tu que, pela sua própria essência, não pode tornar-se Isso. (BUBER 2006 p.99)

Com essa afirmação Buber introduz suas densas considerações sobre Deus. A relação com o ser humano é o verdadeiro símbolo (*Gleichnis*) da relação com Deus, na qual a invocação autêntica recebe a resposta verdadeira. O Tu eterno não é resultado de uma busca, pois é vão tentar procurar Deus. É verdade que o eu, o homem, após ter provado a decepção de ver, em suas relações dialógicas, os “Tu” (*Du*) se transformarem em “Isso” (*Es*), aspira algo além deles. O Tu eterno se apresenta a mim, mas sou eu quem entra em relação com Ele. A relação comporta o escolher e o ser escolhido. Da parte de Deus há a graça (*Gnade*); de nossa parte é a vontade (*Wille*).

A relação com o Tu eterno é exclusiva, como as outras relações-Tu. Isso significa que esse Tu é destacado de tudo e se torna único diante de nós; tudo existe por sua presença, por sua luz, ele é o horizonte de tudo durante os breves momentos de verdadeira relação. A relação com Deus é também inclusiva no sentido de que

Aquele eu entra na relação absoluta não tem mais interesse por nada de isolado, nem com coisas ou entes, nem com a terra ou o céu, pois tudo está incluído na relação. Entrar na relação pura não significa prescindir de tudo, mas ver tudo no Tu; não é renunciar ao mundo, mas sim proporcionar-lhe fundamentação. (BUBER 2006 p. 101).

Misrahi, importante interprete da obra de Buber, afirma

é também importante constatar que o Deus buberiano não é nem uma coisa, e, portanto um ser, mas antes um nome, dado a certa experiência fenomenológica de radicalização do mundo. Deus, para Buber é o nome dado à relação absoluta, aquela que se dá e se faz no encontro. (MISRAHI 1968 p.29).

O Tu eterno não pode ser procurado; pode somente ser encontrado. Ele se

torna inacessível, na medida em que o inacessível traduz, de alguma maneira, o revés da apropriação. Se ele é o *mysterium tremendum*, cuja presença nos causa medo, ele é o todo, o todo presente, o mistério da evidência que me é mais próximo que o meu próprio ser. Se Deus é o “todo outro” é também o “todo mesmo”, o todo presente.

A relação ao Tu eterno, o face-a-face, não se reduz a um simples “sentimento de dependência”. Como afirma Buber

pretende-se ver, como elemento essencial na relação com Deus, um sentimento chamado “sentimento de dependência” ou mais claramente, em termos mais recentes, o sentimento de criatura. Por mais correto que seja fazer realçar e definir esse elemento, acentuando-o de modo exclusivo, se desconhece o caráter da relação perfeita. (BUBER, 2006 p. 103).

E acrescenta: “Que necessitas de Deus, mais do que tudo, sempre o sabes em teu coração: porém não sabes também que Deus necessita de ti, de ti na plenitude de sua eternidade?” (BUBER p.104).

A relação com o Tu eterno não se confunde simplesmente com uma experiência mística, na qual o indivíduo seria, de certo modo, absorvido no ser Absoluto. Para Buber, os misticismos tradicionais ao afirmarem a absorção do Eu pelo Absoluto comprometem a dualidade, e negam um fator muito importante da relação sagrada Eu-Tu, a saber, a “mutualidade” ativa, e negam, por conseguinte, a própria relação. O homem vai ao encontro com o Tu eterno, na *presença* do Tu absoluto.

3 - A “situação religiosa” do homem

Para o hassidismo o homem pode venerar e orar a Deus em qualquer momento e por meio de qualquer ato. Para Buber não é a natureza do ato que é determinante, mas sim sua santidade, e é a alma do homem e somente ela que determina a qualidade do *ato*.

A situação em que a relação Eu-Tu coloca o homem em presença de Deus, Buber a chama de “religiosa”. Para sistematizar sua abordagem do “ato” Buber faz a distinção entre religião e religiosidade. No seio do hassidismo havia duas correntes de crenças: uma facção, os *mitnagdim*, considerada legalista ao extremo, dava importância excessiva aos sinais exteriores da vida religiosa, à prática dos mandamentos negligenciando as disposições do coração e ao aperfeiçoamento da vida interior. De outro lado, os *hassidim* (*piedoso*) facção que reconhecia maior importância à experiência vivida e à santidade de cada ato, no entusiasmo da vida comunitária. A religiosidade é ligada à sensibilidade do ser humano, a qual se renova sem cessar e é capaz de entusiasmo e admiração. Graças à religiosidade o

homem entra em contato vivo com o Absoluto. A religião, por outro lado, constitui um conjunto de usos, ritos e leis que se impõe. Buber reconhece na religiosidade um fator de criatividade e de busca constante de renovação e aperfeiçoamento. A religiosidade é caracterizada pelo encontro com o Absoluto. A religião se caracteriza pela submissão à lei. A religião se contenta em manter o eu existente; a religiosidade é voltada para a renovação. O ato renovado revela a idéia de enriquecimento, própria à relação absoluta. É o próprio significado da Revelação e da fé.

4. A fé

Buber concebe a fé como o encontro dialógico entre Deus e o homem. Ela não implica uma base noética, pois um conhecimento nos colocaria diante de um Isso, e Deus é justamente o único Tu que, por sua essência, jamais pode se tornar um Isso. O Deus da fé é essencialmente um Tu, e a fé pertence então à dimensão dialógica.

Na fé, o Eu encontra Deus como pessoa. Isto não nos permite concluir, contudo, que a pessoa de Deus seja sua própria essência. Deus continua, para o homem, o “Todo outro”, o mistério insondável. Não saberíamos afirmar nada, sobre Deus, senão à maneira de um paradoxo “ou, mais exatamente, pelo emprego paradoxal entre um conceito nominal e um apêndice, em contradição com o conteúdo que nós lhe atribuímos usualmente”. (BUBER 2006, p.121) Deus não quer, aliás, que o homem se ocupe dele como de um objeto, mas antes que o homem entre em relação dialógica com Ele.

Não poderíamos, contudo, negar, simplesmente, o valor desta “atividade” reflexiva de desvelamento de Deus. Esse valor repousa no fato de que, de um lado, o próprio pensador pode entrar, com a ajuda dessa atividade reflexiva, numa relação dialógica com Deus; de outro lado, os sistemas filosóficos e teológicos são, sem dúvida alguma, guias que podem indicar o caminho que leva até Deus.

A fé começa lá onde nossa existência, entre o nascimento e a morte, torna-se incompreensível e inquietante; quando toda segurança está abalada pelo mistério, cuja essência é exatamente a impenetrabilidade. (BUBER 2007, p. 36)

Mesmo o fato, próprio ao homem, de ser criado, manifesta também, plenamente, uma resposta a um apelo. Ao criar, Deus chama um Tu à existência, e lhe endereça sua Palavra; então, o homem é homem na medida em que é um Tu para Deus. É aí que se encontra, precisamente, o significado do Tu inato. Com efeito, o Tu é inato, no homem, como uma capacidade, uma aptidão primitiva de responder à interpelação da “palavra-princípio”. O homem está consciente do apelo do mistério de Deus, e realiza seu ser, sua existência, na medida em que também endereça, numa confiança exclusiva, a palavra-princípio Eu-Tu a Deus; é certo que Deus é misterioso e terrível;

mas está mais próximo do ser do homem que o próprio homem a si mesmo. Neste acontecimento, na relação da fé, o homem se encontra presente dialogicamente diante de Deus. Ele não experimenta nada de especial, mas está, simplesmente, presente diante do Tu eterno, presente na sua totalidade. Deus, que não pode se tornar um Isso, pois este está submetido às limitações espaço-temporais e é sempre passado, é assim a Presença, a quem sempre podemos endereçar o Tu.

Somente em uma relação que tudo envolve a própria latência é atualidade. Somente um Tu, por essência, não deixa de ser um Tu para nós. Quem conhece Deus, conhece, sem dúvida, o distanciamento de Deus, e o tormento da seca que ameaça o coração angustiado, mas não a ausência de presença. Nós é que não estamos sempre presentes. (BUBER 2006 p. 115)

5 - A Revelação

O que é o eterno, o fenômeno primordial (*Urphänomenon*) presente aqui e agora que nós chamamos Revelação? Indaga Buber.

Qual é o significado de tal evento, que enriquece o homem, de tal sorte que ele não sai do momento supremo do encontro, tal como havia entrado? Nesse encontro com o Tu eterno, o homem experimenta não uma experiência interior (*Erlebnis*) nem tampouco um conhecimento, *emunah* e não *gnose*. O que é certo é que, nesse momento, o homem sofre uma ação. Que esta ação seja um sopro, ou uma luta, isso não tem importância; uma coisa é certa: algo acontece. Ainda outra coisa é certa: o homem recebeu algo que não possuía até então. O que ele recebe não é um “conteúdo”, mas uma presença que é uma força transformadora do ser do homem. Esta presença, como força, não significa simplesmente que Deus está presente com uma presença ontológica, ou de imensidão, na linguagem teológica clássica. Há outra presença, própria ao espírito: é um impulso que desce sobre o ser, sem limite, como um movimento do Eu que tende, por sua ação, ao encontro supremo, ao face a face com o Tu eterno. É preciso notar, também, que tal encontro revelador, nada tem de uma maiêutica socrática; não se trata de uma lembrança, de uma reminiscência, de educação de alguma aptidão interior do homem. Deus se oferece, se abre ao homem; dá-lhe, no encontro pessoal, sua palavra: o Verbo.

Tal presença implica três fatos. O primeiro: “toda plenitude da verdadeira mutualidade”. (BUBER 2006 p. 126). Em segundo lugar, a confirmação, que nos é dada, do sentido de cada coisa. O problema do sentido da vida, se não é resolvido, pelo menos nada mais há a resolver: este sentido não pede para ser interpretado ou compreendido, mas somente para ser realizado. Por quê? Por que, e esta é a terceira implicação, não se trata do significado de outra vida, mas dessa nossa vida, não de

um “além”, mas desse nosso mundo, e ele quer que nós o coloquemos à prova, nesta vida, neste mundo. Este significado não pode ser empiricamente conhecido, mas solicita que o realizemos; e quando o recebemos, não somos capazes de manifestá-lo e o desvendar, a não ser pela qualidade única de seu ser, e no caráter único de sua vida. Não chegamos jamais a ter um conhecimento daquilo em face do que vivemos, daquilo de onde saímos ou daquilo onde entramos, vivendo: é o mistério. Nós nos aproximamos de Deus; nós não avançamos no desvendamento do Ser. Este evento é, essencialmente, uma prerrogativa de cada um, pois, aquilo que nos é revelado, não poderemos transmitir aos outros como normas de conhecimento ou ação. Esta é a revelação eterna, presente, aqui e agora, cuja palavra é esta: “Eu estarei lá”, nada mais. A fonte eterna de força que jorra, o contacto eterno que nos atende, a voz eterna que ressoa – nada mais. Essas três certezas são o fundamento da vida religiosa. Esta é a única e verdadeira Revelação.

Nossa natureza tem uma tendência particular de querer sempre objetivar a Deus. Aqueles que afirmam a possibilidade do conhecimento de Deus, duma maneira objetiva, mesmo que concedam que Deus não se enquadre na categoria de objeto, se esforçam, contudo, de compreender o conhecimento de Deus, sobre um modelo de conhecimento de objeto. A história das religiões nos mostra muitos exemplos de tentativas de objetivação de Deus, como objeto de Fé, de culto. A questão aí não poderia ser senão de aproximações alegóricas. Uma relação com Deus não pode se produzir fora do encontro dialogal, baseado na palavra-chave Eu-Tu. Daí, toda mística ou filosofia de identidade, partindo de pontos diferentes, mas com um mesmo fim, isto é, a procura de uma união com Deus, além do Eu-Tu, é ilusória. Mas, como a força e a presença da Revelação se tornam “conteúdo”? Buber distingue nitidamente os termos “religiosidade”, em oposição à “religião”. O primeiro pertence ao domínio do Tu, na fé, ao passo que o segundo pertence ao mundo do Isto, dos ensinamentos doutrinários, dos conteúdos da fé, das instituições. Quando o homem sai da relação perfeita com o Tu eterno, e retorna ao mundo do Isto, ele concebe a Deus como uma coisa. Deste Deus ele pode falar; ele poderá questionar sobre sua essência, sobre sua ligação com os homens e com o mundo, tarefas a que se propõem a filosofia e a teologia. As grandes religiões falam de revelações, nas quais a própria divindade dá aos homens, de uma maneira ou de outra, o conteúdo de suas crenças; então, elas se baseiam em tais revelações. À luz de tais revelações, diversas doutrinas serão edificadas (diversas religiões), que serão objeto de fé para aqueles que acatarem tais religiões. O conteúdo dessas revelações consiste em ensinamentos sobre Deus, mas ligando-o, sobretudo, ao mundo do Isso, e não mostrando senão um Deus-coisa. Elas não permitem jamais ao homem de encontrar o Tu eterno, que somente pode ser encontrado na relação Eu-Tu.

O Tu eterno não pode, por sua essência, tornar-se um Isto, pois não pode se deixar reduzir a uma medida ou a um limite, seja à medida da incomensurabilidade ou aos limites do ilimitado. Sua essência é de não poder ser concebido como uma soma de qualidades, nem mesmo como uma soma infinita de qualidades, e levadas à transcendência. Porque ele não se encontra nem no mundo, nem fora do mundo; porque ele não pode ser empiricamente conhecido; porque ele não pode ser pensado; porque pecamos contra Ele, que é o Ser; quando dizemos: Eu creio que ele existe; 'Ele' é ainda uma metáfora, mas "Tu" não o é. (BUBER 2006, p. 123)

Tudo o que podemos dizer de Deus e da religiosidade é ainda inadequado, equívoco. Vemos que as revelações conhecidas não podem ser uma "presença" verdadeira do próprio Deus. É assim que a fé, para Buber, é compreendida como uma aceitação, um diálogo verdadeiro de Deus com o homem, uma interpelação de um Tu a um Eu, e uma resposta, no âmago da palavra realizada, do Verbo. A fé continua também intimamente ligada à revelação (no sentido em que vimos), que vem de Deus para o crente.

A vida religiosa se realiza numa troca incessante de atuação e latência das palavras-princípio, das atitudes; momentos de encontro dialogal se sucedem à vida do Isso. A vida religiosa não é, pois, contínua, mas, antes, sujeita a um ritmo que nos coloca, sem cessar, em presença do mistério do encontro, mas fazendo-nos, também, sem cessar, voltar para o mundo do Isso. É justamente esta descontinuidade que faz a dificuldade da vida religiosa. Mas o homem tem uma sede ardente de continuidade, de uma extensão temporal. O ritmo de alternância entre atuação e latência da relação pura, não o satisfaz. Aspira possuir Deus, no tempo e no espaço. É assim que Deus será considerado como um objeto de fé. O que era, a princípio, um complemento do ato de relação perfeita, torna-se, aos poucos, uma substituição pura e simples. Esse desejo ardente de continuidade ou possessão leva o homem a preferir, em vez do ritmo essencial continuamente renovado, que vai do dobrar-se sobre si até a expansão, a proferir uma estagnação, uma estabilidade mais segura num Isto, no qual crê. O homem não se sente nem satisfeito, nem seguro, na alternância à qual está sujeita a relação pura. E, contudo, por ocasião desta relação perfeita com o Tu eterno, o que está latente, no estado de latência, não é a "presença original", mas nosso próprio ser está presente, nossa força de relação. A própria estrutura da relação, do Eu na solidão, em face do Tu, que requer do homem que ele torne a se juntar ao mundo, se possível, não estanca essa sede de continuidade dentro dele. O que ele exige são manifestações, no espaço e no tempo, graças às quais uma comunidade pudesse se unir a Deus. É assim que Deus se torna um objeto de culto, um ser que se adora. Isto compromete, de certo modo, o caráter de mutualidade, do encontro, e, por

consequente, o significado da própria relação. Aqui também observamos o mesmo fenômeno da substituição progressiva da relação pelo culto. Tornamos a colocar aqui o que dizíamos acima. A verdadeira estabilidade do encontro puro, no espaço e no tempo, só é adquirida plenamente quando tal encontro é encarnado na matéria inteira da vida. “Ela (a revelação) não pode ser preservada só pode ser posta à prova na provação; ela só pode ser realizada, efetivada, na vida.” (BUBER 2006, p.125) A realização de Deus, no mundo, é a única garantia de continuidade. No fundo, a duração garantida significa somente a possibilidade, que tem a relação pura, de se realizar plenamente, fazendo de todos os seres “Tu”, de tal sorte que sejam ecos do Tu eterno. Buber emprega uma imagem assaz evocadora, para explicar essa garantia de estabilidade no espaço: consiste em raios, que representam as relações dos homens, que se dirigem de todos os Eu pontuais para o centro, para ser, de verdade, Tu, formando um círculo. São os raios, ou a relação comum com o centro, que tem a primazia sobre a periferia e a comunidade.

A revelação é uma força, e é também uma vocação e uma missão. Isto se prende ao duplo movimento de que falamos acima. A tendência, no homem, de objetivar a Deus, faz que ele se dobre, sem cessar, para o Revelador, ao invés de realizá-lo; o que o homem prefere é ter trabalho em Deus, e não com o mundo. Contudo, esse dobrar-se lhe oferece um Deus-coisificado, um Isso, e não o Tu de um encontro. Na vocação, Deus é sempre presença, ao passo que o dobrar-se sobre si faz de Deus um objeto. Esses dois movimentos fundamentais, segundo Buber, vale dizer, “a expansão para o próprio ser, e a conversão para o vínculo, encontram sua forma humana mais alta, a verdadeira forma espiritual de seu conflito e de sua conciliação, de sua mistura e de sua separação, na história da relação do homem com Deus”. (BUBER 2006, p. 126).

A relação com o Tu eterno não é simplesmente uma operação realizada por um Eu, que endereça a palavra-chave da relação, ao Tu absoluto; é também uma decisão. E é esta categoria existencial que salvaguarda o aspecto dinâmico, da relação, como um ato criador, e não como um estado sofrido. Essa decisão revela, de alguma maneira, a tarefa do homem: realizar Deus no mundo; pela realização dessa presença é revelada, também, a responsabilidade do homem na ordem ética.

Conclusão.

Buber atribui a Deus uma denominação inspiradora: Deus é o Tu Eterno, a Pessoa absoluta. Ele se apresenta ao eu humano na qualidade de Tu. “Eu estou presente” ouve Moises no monte Sinai. (EXODO 3,14). A relação do homem com o Tu Eterno se inscreve em filigranas em todas as relações Eu-Tu que o homem mantém em sua existência. O “ser-em-relação” é propriamente o conteúdo da revelação. Essa

é o fenômeno da presença de Deus. É na relação e pelo encontro dialógico que Deus se revela e se dá a conhecer aos homens. À interpelação de Deus o homem responde pela fé. A transcendência de Deus se dá a conhecer no coração da experiência humana. Dizer Tu a Deus traduz uma especial percepção da transcendência divina, ao mesmo tempo em que mantém a possibilidade de apreendê-lo e entrar em relação com Ele. A transcendência de Deus para Buber só pode ser vivida no cotidiano da existência no seio de uma relação dialógica.

A revelação, fenômeno originário presente no aqui e agora (*Gegenwart*) significa que o ser humano não sai do momento da relação pura (*reine Beziehung*) como a mesma pessoa que nela entrou.

O momento da relação pura não é uma passagem, é um evento (*Geschehen*) no qual algo ocorre no ser humano e com o ser humano; ele recebe algo que não tinha antes. Aquilo que ocorre ao ser humano na “relação pura Eu – Tu eterno,” não é um conteúdo, mas uma presença como força (*eine Gegenwart als Kraft*). Com isso Buber se coloca numa posição de ruptura com o culto da escrita e se afirma como um partidário de uma religiosidade do espírito que tem sua manifestação no dar-se e receber da presença. O ato da relação pura consiste no instante (*Augenblick*) que não tem nenhuma continuidade no tempo. No entanto, afirma Buber, o ser humano aspira a dar-lhe duração. Assim Deus se torna objeto de fé. É a fé que atribui continuidade à relação pura. A fé sustenta a latência da relação pura. O ato de relação pura consiste na solidão do Eu com o Tu. No entanto, o ser humano a estende à comunidade (*Gemeinschaft*). Assim Deus se torna objeto de culto. A fé dá continuidade no tempo e o culto dá continuidade no espaço. No post-scriptum de *EU e TU* Buber afirma “A palavra de Deus aos homens penetra todo evento da vida de cada um de nós , assim como cada evento do mundo que nos envolve, tudo o que é biográfico e tudo o que é histórico, transformando-o para você e para mim, em mensagem e exigência” (BUBER 2006 p.138). A principal implicação da concepção buberiana do Tu eterno é que não nos interessa saber nada sobre Deus, para que possamos entrar em contato com Ele e falar com Ele. Para Buber o humano em sua vivência é a via de acesso para a problemática de Deus, assim, suas concepções sobre o Tu eterno e o sentido da relação pura são, mais que uma teologia ou uma filosofia da religião, um verdadeiro humanismo.

A palavra da revelação é EHIEH ASHER EHYEH. *Eu sou presente como aquele que sou presente. Ich bin da als der Ich da bin.* (2)

2 Remeto ao leitor à obra *EU e TU* onde explico a escolha dessa tradução, na nota XXXIV nas páginas 147 a 149.

Referências

BUBER, Martin. *Ich und Du* Heidelberg: Lambert Schneider 8ª ed.1974 (tradução *EU e TU* São Paulo: Centauro 2006, 10a. edição, 4ª. reimpressão, tradução Newton Aquiles von Zuben.)

BUBER, Martin *Eclipse de Deus* Campinas Verus 2007.

MISRAHI, Robert *Buber Philosophe de la relation*. Paris: Seghers 1968.

ZUBEN, Newton Aquiles von *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: USC 2006

O papel da música como elemento propulsor da liminaridade no rito religioso

Sandro Santos da Rosa^{1*}

Resumo: O rito, em seu caráter cotidiano e/ou religioso, é um “ordenador” em potencial da vida humana. Com isso, o artigo objetiva identificar linguagens e significantes que fazem da música um elemento essencial para o alcance da liminaridade nas mais variadas formas de rito religioso. Metodologicamente, para um mapeamento teórico dos principais aspectos do rito e/ou ritual religioso, utilizar-se-á os autores Victor Turner, Aldo Natale Terrin, Claude Rivière, Clifford Geertz e Júlio César Adam. A partir disso, investigar-se-á o papel da música na ação ritual, sendo que os principais referenciais teóricos para tal serão Susanne Langer, Laura da Silva e Tayer Gaston. Conclui-se, preeminentemente, que a música – por ser um elemento sonoro-organizacional-espaço-temporal – age como plano de expressão simbólica que contribui significativamente para a eficácia do ritual religioso, uma vez que esse é uma antiestrutura às posições político-jurídico-econômicas. Entrementes, a música é a linguagem das emoções. É através dela que durante toda a história da humanidade o ser humano procurou expressar suas tramas individuais e grupais. Como linguagem na qual os sentimentos se materializam sonoramente, a música é a abertura das portas do sentido humano e, outrossim, da percepção. A música evoca no ser humano o que lhe é essencial e genuíno, o que lhe é e ao mundo, inefável em palavras.

Palavras-chave: Música. Rito. Liminaridade.

Introdução

As práticas religiosas – artísticas – lúdicas – sociais, das mais variadas ordens, se inter cruzam na vida humana e a qualificam – acentuando-a e dando ritmo ao tempo. A música exerceu e continua exercendo papel de destaque nessas práticas. Com isso, o presente artigo apontará aspectos que ensejam uma reflexão da relação entre música e rito. Por a música ser intrínseca às mais variadas ações rituais humanas é que se propõe uma reflexão sobre o efeito propulsor da música para o alcance da liminaridade pelos participantes dos ritos, especificamente os religiosos.

Primeiramente, se esboçará uma breve delimitação teórico-etimológica do

1 * Doutorando em Teologia, Mestre em Teologia e Bacharel em Musicoterapia pela Faculdade EST de São Leopoldo (RS, Brasil). Bolsista CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Email: sandromusik@hotmail.com

que pode ser compreendido como rito. Na parte intermediária serão delineados preceitos básicos que se referem à linguagem dos ritos humanos, suas estruturas sociais e seus efeitos práticos por intermédio de ações simbólicas. Essa parte buscará considerar que as vivências rituais acontecem de maneira dinâmica no dia-a-dia das relações entre os seres humanos e destes com o mundo, sendo tais vivências providenciais para o *dever* da humanidade. A partir do emprego do conceito *liminaridade* campear-se-ão aspectos fundamentais que fazem do enredo do rito um “ordenador” em potencial da vida humana. No terceiro e último momento serão delineadas reflexões que apontem a música como propulsora da *liminaridade* humana na ação ritual religiosa.

1. Sobre o rito

É sinuosa a busca por uma definição que abarque o que já foi relacionado à palavra *rito*. Existem dificuldades semânticas quando se é falado do rito em si, sejam os ritos cotidianos (escovar os dentes), do mundo das religiões (Santa Ceia) ou os de outros âmbitos (plantio e colheita de alimentos). Terrin, cauteloso e pontual, expõe que com as dificuldades semânticas adentramos “num labirinto inextricável de compreensões diversas e, às vezes, totalmente diferentes entre si quanto ao que seja rito e aos elementos que o qualificam” (TERRIN, 2004, p. 17). O autor atenta para a maleabilidade do rito que, por navegar pelos mais variados âmbitos, oscila continuamente podendo até mesmo abraçar ou estar no mínimo relacionado ao conceito de cultura. Desta maneira, em sua essência, o rito pode ser variavelmente definido. A essência pode ser apontada “como conceito, como praxe, como processo, como ideologia, como experiência ou como função” (TERRIN, 2004, p. 17). Contudo, tratar sobre rito, demanda uma investigação criteriosa e metodológica, revestida de atenção para as premissas imbuídas em seu conteúdo.

Metodologicamente, o presente escrito não tem a pretensão de conceituar o rito em si, mas sim *ler os aspectos fundamentais que fazem de seu enredo um “ordenador” em potencial da vida*. Uma das maneiras para que se comece adentrar ao campo intrínseco do rito é partir de suas prováveis “bases” etimológicas. Rito vem do latim *ritus*, que faz menção à ordem, porém também esteve ligado anteriormente ao grego *artýs*, que significa prescrição – decreto. Entretanto, Terrin acredita que a verdadeira raiz parece ser a de *ar*, que o autor define como “modo de ser, disposição organizada e harmônica das partes no todo” (TERRIN, 2004, p. 18). De *ar*, deriva a palavra sânscrita *rta* (ordem cósmica) e também *arta*, léxico Iraniano. Também derivam do mesmo termo, as palavras *arte*, *rito* e *ritual*, que para Terrin estão intimamente ligadas à ideia de “harmonia restauradora e à ideia de terapia”

(TERRIN, 2004, p. 18).

Há que se destacar também que a palavra rito pode ter em sua base etimológica a raiz indo-européia *ri*, que do significado inicial *escorrer* liga-se também às palavras *ritmo*, *rima* e *rio*, como sugestão, respectiva, do “fluir de palavras, da música e da água” (TERRIN, 2004, p. 18). Em sua analogia etimológica Terrin recorre a Stravinsky para estruturar sua reflexão acerca do rito. Stravinski, falando da poética musical, segundo Terrin, diz: “a música nada mais é que uma sequência de impulsos convergentes para um ponto final de repouso” (TERRIN, 2004, p. 18). A partir da exposição do pensamento de Stravinsky em relação à música, Terrin cogita: “da mesma forma – creio eu – se poderia afirmar do rito entendido como um fluir de movimento e repouso, uma realidade que decompõe o tempo e modula harmoniosamente os registros de nosso agir no mundo” (TERRIN, 2004, p. 18).

2. O rito e sua relação com a busca pelo sentido

Quais são os tipos de comportamento humano passíveis de serem um rito?

Não objetivando conceituar, mas ao menos delimitar o que pode ser considerado rito, tomar-se-á como luz a definição de Claude Rivière (1996, p. 44):

Quer sejam bastante institucionalizados ou um tanto efervescentes, quer presidam a situações de comum adesão a valores ou tenham lugar como regulação de conflitos interpessoais, os ritos devem ser sempre considerados como conjunto de condutas individuais ou coletivas, relativamente codificadas, com um suporte corporal (verbal, gestual, ou de postura), como caráter mais ou menos repetitivo e forte carga simbólica para seus atores e, habitualmente, para suas testemunhas, baseadas em uma adesão mental, eventualmente não conscientizada, a valores relativos a escolhas sociais julgadas importantes e cuja eficácia esperada não depende de uma lógica puramente empírica que se esgotaria na instrumentalidade técnica do elo causa-efeito.

A partir da definição de Rivière se pode refletir que uma das principais características de um rito é a veiculação de “forte carga simbólica”. Então, a repetição cotidiana – ritmada, como acordar, ligar o rádio, comer um pão, sair de casa, chegar ao ofício, não passam apenas de acontecimentos estagnados e com significações envoltas em si mesmas, ou seja, se tratam de acontecimentos que não veiculam em si algum conteúdo simbólico que remeta a outras coisas trans-significadas. Não se pretende aqui conceber que o rito acontece apenas no campo do sagrado, mas, ao invés disso, verificar em que tipo de ocasiões – em que tipo de comportamentos humanos acontece a diluição do tempo, a reformulação do espaço e, conseqüentemente, a trans-significação do real por intermédio de conteúdo programático, sequencial e de

linguagem específica – características, estas, essenciais do rito.

Entrementes: a) se procura compreender a aplicação deste tipo de linguagem que utiliza símbolos capazes de remeter o ser humano a um nível de percepção não atingível em situações que este concebe como sendo o “mundo real”; b) se procura compreender as combinações intuitivas das significações visuais, lúdicas, sonoras que, entre outras, no campo do sentido – da percepção – dão sentido ao devir.

Para a compreensão da dinâmica a qual elementos remetem a uma realidade sensível que faz contraponto ao cotidiano em si, recorrer-se-á a um fato concreto, a Romaria da Terra, no qual ocorre uma mistura de elementos que aparecem como agentes modificadores da percepção, ou, em outros termos, como “alteradores” do sentido. Júlio César Adam – em sua tese de doutorado “*Liturgia com os pés*” – apresenta a Romaria da Terra² como sendo uma mistura de elementos litúrgicos e bíblicos que se alternam com festa e vida quotidiana. Este ato litúrgico “faz parte de um todo (luta por terra)” (ADAM, 2012, p. 235). O autor expõe:

Como expressão simbolicamente ritualizada da busca cotidiana por espaço de vida, a Romaria da Terra une, por meio dos rituais da caminhada, da descoberta de lugares, da memória e da articulação de esperança, elementos políticos e religiosos num evento destacado por aspectos festivos e celebrativos, de modo que a romaria expressa, reafirma, reinventa e renova a luta pela terra tanto em sua forma como em seu conteúdo. É justamente nessa alternância entre celebração e vida cotidiana, por intermédio da vivência conjunta de a um ato representativo, que surge a força para *communitas* ou *antiestrutura*. (ADAM, 2012, p. 235).

Adam (2012, p. 236) define que a Romaria da Terra é um ritual – um ato litúrgico, porém, o próprio autor alerta que o conceito de ritual é também empregado como sinônimo de “performance, ritualização, simbolismo, rito e ação ritualizada”. Não adentrando em discussões terminológicas, pode-se compreender – a partir da Romaria da Terra – que em um rito elementos devem se inter cruzar para que a pessoa, ou, pessoas, em contato com determinada fluência de informações, alcancem uma outra percepção da realidade, seja como reformulação ou criação de um novo espaço condicionado a uma nova percepção de tempo e espaço. Acredita-se, nesse escrito, que essa é a combinação que alça o sentido a pontos não atingíveis pelo cotidiano em si.

A combinação de elementos que alça o sentido a outro plano da percepção

² Segundo Adam “a romaria da terra é um movimento que integra práxis religioso-litúrgica com celebração político-social, surgida no ano de 1978 no estado sulista do Rio Grande do Sul como memória da resistência cultural dos índios nessa região. Ela se desenvolveu na direção de uma união complexa de peregrinações católicas tradicionais com demonstrações de massa do povo, que lutava pela posse de terra e contra o regime ditatorial daquele tempo. Devido a essa mistura de elementos religiosos com políticos, as Romarias podem ser entendidas como junção de celebração da vida, festa da fé, ação da luta política, de uma prática inovadora e da esperança de comunidades cristãs de agricultores e sem terras do Brasil e de sua práxis libertadora diária”. ADAM, Júlio César. *Liturgia com os pés: estudo sobre a função social do culto cristão*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. p. 23.

faz com que, como analisa Adam (2012, p. 235-236), a romaria seja, “a um tempo, religiosa e política, santa e profana, litúrgica e cotidiana. Ela é cada um desses eventos e, ao mesmo tempo, nenhum deles. Ela se apropria, porém, de cada um dos campos e cria algo novo”.

Desde o início desta reflexão sobre rito apontou-se para informações que buscam compreender a importância processual do rito em si na vida humana. Caso não tivessem uma importância peculiar à dinâmica da existência, os elementos que fazem parte de um processo ritualístico religioso esvaziar-se-iam em si mesmos e não outorgariam sentido. A partir do que já foi delineado é consequente a conclusão de que o que se busca aqui compreender está cingido no campo do significado – daquilo que determinada forma de expressão e interação humana transmite ao devir.

Clifford Geertz na obra *“A interpretação das culturas”*, ao tratar sobre as nuances do significado compreende que a reflexão deve começar com um paradigma:

Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem (GEERTZ, 2008, p. 66).

Geertz trata dos símbolos sagrados porque procura fazer a interpretação das culturas principalmente por intermédio da fenomenologia da religião que se faz presente em todos os povos. Observou-se a partir dos elementos da Romaria da Terra, os quais foram brevemente expostos, que uma série de símbolos é empregada no decorrer da atividade. Tonéis de leite se juntam à cruz feita de cerca de latifúndio e à bíblia que está num carro de bois. Esse carro pode ter ao seu lado um caminhão que representa o transporte dos trabalhadores. A vaca, por exemplo, é representação do alimento e da sobrevivência.

Há, então, uma fusão de elementos distintos, uns com inclinação ao profano e outros ao sagrado. Aqui parece estar claro o pressuposto de Geertz, o qual o mesmo diz não ser novidade, de que “a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana” (GEERTZ, 2008, p. 67). Entretanto, o problema, como aponta o próprio Geertz (2008, p. 67), é que “em termos empíricos, sabemos muito pouco sobre como é realizado esse milagre particular”. Analisando essência, forma e função, Adam (2012, p. 269) compreende, entre outros aspectos, que a Romaria da Terra “visa fortalecer a fé dos pobres da terra. Mas essa fé encontra-se articulada diferentemente. É uma fé cunhada pelo político”. Novamente se pode perceber a diluição e ao mesmo tempo fusão de elementos considerados sagrados e políticos/profanos. Este parece ser o

epicentro da compreensão simbólica, em outros termos, o epicentro da compreensão do processo das coisas que o ser humano vê, ouve, tateia, cheira (significantes) e que simbolicamente significa algo como representação de sentido no processo do devir.

Para melhor ser compreendido o que fora aqui delineado como sendo uma diluição e fusão de elementos no processo ritual, o qual engloba ritos específicos como caminhar cantando, carregando a cruz feita de cerca de latifúndio à frente (características da Romaria da Terra), recorrer-se-á a Victor Turner. O antropólogo emprega o conceito de *liminaridade* ao estágio ou fase intermediária do processo de um ritual (TURNER, 1974, p. 116s), o que o presente escrito procurará conceber como sendo o ápice da experiência ritual. Aventa-se que nela há a mistura e a homogeneização de significantes das mais variadas origens da faculdade intelectual humana. Postula-se, então, que nesse processo singular de reformulação do espaço se esvai o tempo *cotidiano*, sendo a *saída* da noção temporal quantificada pelo relógio a própria abertura das portas da percepção (HUXLEY, 1979), as quais não são acessadas no cotidiano e que levam o participante de um processo ritual, a um *outro* entendimento e compreensão do mundo – um efeito catártico. Em outros termos, refere-se à *re-significação*, *transcendência* ou *trans-significação do real*. Esse último é um termo usado por José Severino Croatto e parece ser a junção dos dois primeiros (CROATTO, 2001, p. 09).

Para que se possa compreender de maneira mais estrutural o exposto no parágrafo anterior resgatar-se-á, então, as três fases da liminaridade proposta por Turner, concebidas pelo autor a partir da análise de ritos de passagens (nascimento, circuncisão, batismo, casamento) em povos africanos.

A primeira fase (de separação) abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um “estado”), ou ainda de ambos. Durante o período “limiar” intermédio, as características do sujeito ritual (o “transitante”) são ambíguas; passa através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro. Na terceira fase (reagregação ou reincorporação, consuma-se a passagem. O sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece num estado relativamente estável mais uma vez, e em virtude disto tem direitos e obrigações perante os outros de tipo claramente definido e “estrutural”, esperando-se que se comporte de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos, que vinculam os incumbidos de uma posição social, num sistema de tais posições (TURNER, 1974, p. 116-117).

A característica fundamental da liminaridade ou das pessoas liminares está relacionada ao fato de, neste processo intermediário,

[...] as entidades limiaries não se situarem [sic] aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos (TURNER, 1974, p. 117).

Alcança-se a liminaridade, no rito, num momento situado dentro e fora da estrutura social profana, ou, dentro e fora do tempo – aquele que os seres humanos quantificam por meio do relógio. Neste processo limiar se cria uma *antiestrutura* à *estrutura* hierárquica de posições político-jurídico-econômicas. Essa *antiestrutura* se dá no reconhecimento simbólico de que “um vínculo social generalizado [...] deixou de existir” (TURNER, 1974, p. 118). O distanciamento simbólico limiar das posições hierárquicas é homogeneizado em *communitas* de maneira que indivíduos, por ora hierarquicamente iguais, se submetem “em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais” (TURNER, 1974, p. 119).

Nesse sentido, embasado em Rivière, Adam (2012, p. 240) compreende:

O ritual nos possibilita, portanto, viver o drama social e representar o jogo social. À semelhança do teatro, o ritual também tem a função de expressar um metacomentário social segundo normas determinantes e por meio de uma sequência ordenada, de onde os *passantes* emergem renascidos, novamente integrados e transformados [catarse].

Viver o drama social e representar o jogo social comentado por Adam condiz àquilo que Turner concebe como sendo a elevação e reversão de “*status*”. Turner considera que a *liminaridade* é um lugar de retiro da estrutura social em seu modo político-jurídico-econômico, podendo ser encarada, conseqüentemente, “como sendo potencialmente um período de exame dos valores e axiomas centrais da cultura em que ocorre” (TURNER, 1974, p. 202). Conseqüentemente, “nas fases liminares do ritual costuma-se muitas vezes encontrar a simplificação”, ou, até mesmo, a eliminação da estrutura social (TURNER, 1974, p. 202).

No jogo ritual as pessoas de castas inferiores elevam simbolicamente seu *status*, enquanto os das castas superiores têm seu *status* revertido de um estado superior ao inferior. Esse é um exemplo de equilíbrio da *communitas*: “os mais fortes tornam-se mais fracos; os fracos agem como se fossem fortes” (TURNER, 1974, p. 203). Tem-se assim, a ideia de igualdade ou o que pode ser neste escrito denominado linearidade da *liminaridade*, na qual, apesar das diferenças físicas e intelectuais os indivíduos “são considerados iguais do ponto de vista da humanidade comum a todos” (TURNER, 1974, p. 214).

3. A música como elemento propulsor da liminaridade no rito religioso

Posto os “entremeios” que fenomenologicamente buscam compreender o

estado liminar do rito, estabelece-se, aqui, que a música é um elemento fundamental para o alcance da liminaridade na ação ritual, já que a música é intrínseca às ações rituais. Entende-se que a música intermedia a ascensão espiritual do ser humano no rito, criando, assim, uma antiestrutura prática e espiritual às posições político-jurídico-econômicas mencionadas por Turner. Mas, como, em que nível ou medida de significação a música é um meio pelo qual se trans-significa a realidade do ser humano em contato com ela?

Aventa-se aqui que o estado *liminar* numa ação ritual é promovido pela fusão simbólica de elementos artísticos musicais, entre outros aspectos simbólicos, como palavras e imagens. Essa presunção parece inquestionável, pois, já fora esboçado, neste escrito, que no rito a fase *liminar* é alcançada por intermédio de significações simbólicas, sendo a música, como sugere Terrin: “capaz de determinar a essência mesma do fato ritual; assim, propõe-se sozinha como a zona-limítrofe e de eficácia do rito” (TERRIN, 2004, p. 269). Como sugestão do que fora explicitado na parte intermediária, o estado *liminar* é a ascensão a um campo significativo daquilo que as palavras não podem ou não precisam expressar, sendo a música a ferramenta propulsora deste estado.

A propósito da significação musical, para que se prossiga na investigação fenomenológica da relação do ser humano com a música no rito, que se supõe, nesse artigo, o leva a um estado *liminar* onde trans-significações do real acontecem, Laura Silva compreende:

Enquanto a fala busca uma comunicação que veicula um significado denotativo, a música se inscreve em significados não verbais, que não encontram sentidos específicos como aquele encontrado nas palavras, mas sim, significados estéticos pertencentes a uma linguagem artística que ocorre no tempo e no espaço [determinados pela música] (SILVA, 2012, p. 03).

Ao encontro da compreensão de Silva, Susanne Langer (2004, p. 238) concebe que a música não preenche “a função real do significado, que requer conteúdos permanentes”. Pelo o que até aqui fora explanado, se pode compreender que o conteúdo musical não gera significância (que remeta a outra coisa) *convencional* entre as pessoas que dele fazem uso (tocando, apreciando, lendo uma partitura), como a palavra “bola”. Langer complementa que na música “a adjudicação de um em vez de outro significado possível para cada forma [musical] nunca é feita de maneira explícita. A música portanto, é ‘Forma Significante’, no sentido peculiar de ‘significante’”(LANGER, 2004, p. 238) que pode ser apenas apreendido, sentido, mas não definido. Para Langer (2004, p. 238) “tal significação é implícita, mas não convencionalmente fixada”.

Silva (2012, p. 04) compreende que a música “possui signos e símbolos que codificam a existência humana em uma linguagem espaço-temporal” que pode ser mapeada em uma partitura. A propósito dessa afirmação, Terrin (2004, p. 269) afirma: “A música sempre funcionou como ‘recheio’ do âmbito ritual, e, a seu modo, foi um ‘sinal’ de extrema importância para se estabelecer o tempo e até o espaço da celebração do rito”. Mas, como isso acontece fenomenologicamente no processo ritual?

Uma perspectiva da dinâmica funcional da *ação* musical é compreendida por Silva (2012, p. 05) da seguinte forma:

A música é uma construção social, portanto é uma linguagem simbólica construída por silêncios e sons/ruídos que gera uma ilusão de movimento, movimentos que não são visíveis, mas que são dados ao ouvido em vez de à visão. Quando ouvimos música ao que nos referimos como “movimento”, necessariamente o espaço ocupado por nós não se movimenta. A duração musical “movimenta” uma imagem interna de um tempo experimentado, uma passagem da vida que sentimos à medida que as expectativas se tornam [musicalmente] agora e agora.

A partir da interação com a música, tocando ou ouvindo interativamente, o ser humano é levado a um tempo virtual e desconexo do tempo percebido pelos acontecimentos reais. Na interatividade musical o tempo real é suspenso pela música ao passo que essa se oferece como um equivalente e substituto (SILVA, 2012, p. 05). Em outros termos, como sugere Turner (1974, p. 118) em relação à *communitas* e ao estado *liminar*: “um vínculo social generalizado [...] deixou de existir”. Não apenas o tempo, mas também o espaço virtual, promovidos pela ação musical, parecem configurar o campo, a fase ou estado *liminar* que fora abordado anteriormente.

Na parte intermediária pode-se verificar, entre outros aspectos, que a *liminaridade* é um estado “potencialmente perceptivo”. É nesse estágio de conteúdos simbólicos que o ser humano defronta com uma realidade que, na sua imaginação, deveria ou poderia ser. O rito comumente carrega consigo a ideia de sagrado. O sagrado comumente carrega consigo a ideia de perfeição. Entrementes, a ação ritual (*communitas* e *liminar*) age de duas maneiras fundamentais: 1) como anestesia a uma realidade inevitável, na qual as pessoas em neurose se estressam – sofrem – se matam – enganam umas às outras – morrem; e 2) como elaboração e reelaboração do devir humano, que se dá a partir das crenças culturais e por intermédio de ações lúdicas e criativas, tais como: o jogo, as artes plásticas e não plásticas como a poesia e a música, o culto religioso, ou substâncias psicoativas, ademais, por intermédio de situações que dotem sentido à existência, que religue o ser humano de alguma forma com o mundo, “de fato ou na imaginação” (TURNER, 1974, p. 155).

Turner (1974, p. 155) compreende que a *communitas* tem um aspecto de potencialidade – de dar poder aos fracos. As relações entre os seres, na *communitas*, são geradoras de símbolos e de metáforas que unificam e, conseqüentemente, fortificam os participantes de um grupo em estado *liminar*. A arte e a religião são produtos da *communitas*. O autor esboça:

Os profetas e os artistas tendem a ser pessoas liminares ou marginais, “fronteiriços que se esforçam com veemente sinceridade por libertar-se dos clichês ligados às incumbências da posição social e à representação de papéis, e entrar em relações vitais com os outros [seres humanos], de fato ou na imaginação (TURNER, 1974, p. 155).

Thayer Gaston (1968, p. 46) afirma: “O poder da música é maior em situações grupais”. Para Gaston (1968, p. 47), a música “proporciona um conjunto estruturado de componentes sensoriais, motores emocionais e sociais, para os quais, ou para sua maior parte, os participantes se unem”. Verifica-se facilmente em ações rituais o poder integrador da música, pois a sincronia promovida pela natureza ordenada (rítmica) da música é geradora da experiência de pertencimento. “[A música] unifica o grupo para a ação comum e é esta maneira de agrupar-se o que suscita ou muda muitas das condutas que têm lugar fora das atividades musicais” (GASTON, 1968, p. 47). Gaston (1968, p. 44) afirma que “a atividade musical é uma forma de coesão social, de acercamento”. Esse é mais um aspecto que corrobora a asserção de que a música é propulsora da liminaridade, a qual, como afirmada anteriormente, se oferece como “forma de dar poder aos fracos”.

Ao atingir o estado *liminar* no *fazer* musical o ser humano abre em si uma janela de conteúdos “ocultados” nele e dele mesmo, num processo cognitivo de autoconhecimento, de conhecimento de suas potencialidades, apuradas por intermédio do conteúdo musical. Esse conteúdo, através de seus elementos como o tom, a melodia, o tempo, o ritmo, reivindica e exige dos participantes uma “precisão surpreendente” (GASTON, 1968, p. 44). Gaston postula que a música é realidade estruturada. O autor compreende que:

Todos os sentidos [aguçados pela música] nos fazem conhecer aspectos da realidade. Ouvir um acorde não é menos real que cheirar uma rosa, ver um por do sol, degustar uma maçã, ou sentir o impacto quando chocamos com uma parede. [...] Além dos aspectos significantes da música, sua realidade e sua estrutura a fazem um valioso meio terapêutico (GASTON, 1968, p. 44).

A música não apenas evoca sentimentos através de seus significantes, mas, é a partir de seu próprio conteúdo que se resolvem as tensões. Silva (2012, p. 06)

analisa:

A vida é sempre uma textura densa (polifônica [e polissêmica]), um ciclo de tensões adversárias e, como cada uma delas é uma medida de tempo elas não coincidem [são relativas umas às outras]. Nossa experiência temporal, de tempo vivido, se esfacela em elementos incomensuráveis que não podem ser percebidos todos em conjunto como formas nítidas. A música constrói na mente uma ilusão no espaço ou no tempo. O tempo musical tem forma e organização, volume e partes distinguíveis.

A experiência organizacional e criativa promovida pela música (por seu conteúdo ser organizado ritmicamente em tempo e espaço determinados) é concebida por este escrito como essência das ações rituais, sendo, conseqüentemente, essência da espiritualidade alcançada na ação ritual, se compreendermos que a espiritualidade está relacionada com o que fora denominado *liminaridade*. Talvez essa presunção ajude na compreensão do porquê a música comumente faz parte das práticas rituais religiosas. Gaston (1968, p. 42-43) comenta:

Um dos mais claros e evidentes usos da música se dá na religião. Entre uma e outra existe uma coincidência muito surpreendente. [...] Alguns propósitos dos ofícios religiosos e das funções musicais são muito similares. Têm o poder de unir as pessoas. Tanto a religião como a música cumprem sua mais elevada função quando são atividades grupais.

Com a passagem acima, novamente se confirma a função de *communitas* (*antiestrutura*) promovida tanto pelo rito quanto pela interação do ser humano com a música. A relação de proximidade entre os dois campos de ação humana, a música e o rito, parecem, fenomenologicamente, atuarem pelo mesmo viés semântico, o da representação não das coisas externas ao ser humano, mas do seu âmago – do seu interior.

Entrementes, as possíveis raízes etimológicas da palavra rito, expostas na primeira parte (ordem, harmonia, arte, ritmo, rima, etc.), parecem confirmar que a música não é apenas elemento fundamental da ação ritual, mas é, definitivamente, o elemento propulsor da liminaridade ritual.

Conclusão

A música é a linguagem das emoções. É através dela que durante toda a história da humanidade o ser humano procurou expressar suas tramas individuais e grupais. Como linguagem na qual os sentimentos se materializam sonoramente,

a música é a abertura das portas do sentido humano, e outrossim, da percepção. A música evoca no ser humano o que lhe é essencial, o que lhe é e ao mundo, inefável em palavras.

A interação do ser humano com seus significados interiores veiculados pelos elementos musicais (significantes, como a união da melodia com o texto verbal que resulta em canto, ou, apenas uma melodia ouvida), num nível simbólico leva o ser humano a abrir portas do sentido que não são exploradas no cotidiano. A música é a intermediação simbólica do real e do imaginário – mitológico. Ela promove por intermédio de sua estrutura real e concreta, a trans-significação do real. A música é o transe *liminar* entre a realidade, tal e qual ela é, com aquela imaginada pela humanidade desde o princípio (como a vida eterna, salvação, etc). A música no rito é a representação divina, eterna, cósmica e completamente inteligível do mundo.

Entrementes, a trans-significação do real se dá na interação humana com a arte, seja como criação, ou como contemplação e apreciação de uma beleza que uniformiza a percepção que se têm do real e a ideia de plano perfeito – divino. No entanto, fenomenologicamente, a trans-significação do real pode ser alcançada pelo ser humano na sua interatividade com a música, seja no culto, na ópera, no teatro ou no jogo de futebol, entre outros. Esses são ritos sagrados ou profanos que funcionam como maneiras de perceber uma realidade que confira sentido à existência. No momento em que a pessoa interage com o fato musical não poderá mais ser a mesma ao término da interação. Inevitavelmente a experiência de trans-significação do real atua cognitivamente (mais ou menos – depende da percepção de cada experiência por cada pessoa) no sistema básico de funcionamento de um indivíduo – no campo da percepção – do sentido – da cognição.

Como última conclusão desse escrito, pode-se compreender: a música não atua sozinha como forma representativa e propulsora da liminaridade nas ações rituais. Da mesma forma que o coração depende do bom funcionamento de cerca de duas dezenas de órgãos para desempenhar sua função no corpo humano, a música depende de outras linguagens para desempenhar aquilo a que se propõe: ser propulsora da liminaridade – no sentido de promover e ser impulso para a ascendência humana a um estado liminar, espiritual e cósmico.

Referências

ADAM, Júlio César. *Liturgia com os pés: estudo sobre a função social do culto cristão*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

GASTON, E. Thayer.et al. *Tratado de Musicoterapia*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1968.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1. ed. Rio de Janeiro: LCT, 2008.

HUXLEY, Aldous. *As portas da percepção e céu e inferno*. 9. ed. Porto Alegre: Globo, 1979.

LANGER, Susanne K. *Filosofia em nova chave*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

SILVA, Laura F. S. da. *Musicoterapia, música e cognição*. São Leopoldo. Texto apresentado em palestra concedida no IV Fórum de Musicoterapia da Associação de Musicoterapia do Rio Grande do Sul – AMT-RS, 26 mai. 2012.

TERRIN, Aldo Natale. *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2004.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

O diálogo inter-religioso a partir do encontro das espiritualidades

Prof. Dr. Elias Wolff¹

Resumo: *O termo “espiritualidade” tem um universo semântico eminentemente plural, o que o caracteriza como algo dinâmico e circunscrito à existência de indivíduos e grupos. No interior do mundo multirreligioso existem tensões e conflitos entre as tradições religiosas e espirituais que não poucas vezes desequilibram o complexo social. Nosso objetivo é, nesse contexto, refletir sobre as possibilidades de um encontro entre as espiritualidades, enquanto propostas de sentido para a existência humana e do planeta, como base para o encontro das tradições religiosas. É a partir do “diálogo espiritual” que os contrastes teóricos e práticos das religiões podem ser trabalhados no sentido de favorecer lhes uma fecundação recíproca pelo mútuo conhecimento e acolhida, o intercâmbio e a cooperação.*

Palavras chave: *Espiritualidade, Mística, Religião, Diálogo*

Introdução

O termo “espiritualidade” tem um significado eminentemente plural em sua origem etimológica e em seu universo semântico. Essa pluralidade caracteriza a sua natureza como algo dinâmico e circunscrito à existência de indivíduos e grupos, expressando a diversidade religiosa do nosso tempo. A compreensão dessa realidade apresenta dificuldades devido à complexidade e multiplicidade de formas e conteúdos historicamente construídos nas diversas culturas. No interior do mundo multirreligioso existem tensões e conflitos entre as tradições religiosas e espirituais que não poucas vezes desequilibram o complexo social, mesmo nas sociedades que afirmam os valores da democracia, da igualdade, da liberdade. Nosso objetivo aqui é refletir sobre as possibilidades de um encontro entre as espiritualidades enquanto propostas de sentido para a existência humana e do planeta, como base para o encontro das tradições religiosas. Entendemos que as religiões dificilmente se encontram em suas doutrinas, seus mitos, seus ritos, seu *ethos*. Mas podem encontrar-se “no espírito” que anima esses elementos. Nossa tese é que somente onde isso for possível pode-se pensar

¹ Doutor em teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana
Programa de Pós-graduação - Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR

num diálogo inter-religioso fecundo.

1. O contexto religioso da atualidade

A partir do final do século XIX, o avanço da civilização técnico-científica, o racionalismo e a secularização na organização da vida social, tornaram-se bases de uma sociedade que se pretende auto-suficiente em relação à religião, possibilitando que no século XX se intensificassem as teses sobre o desaparecimento da religião (H.G. Cox). Muitos afirmaram uma “eclipse de Deus” (M. Buber), a “falta de Deus” (M. Heidegger), a “morte de Deus” (T.J.J. Altizer), o “ocultamento do Deus” (J. Sudbrack) ou sua “distância” (K. Rahner).

Contudo, o mundo pós-moderno não apenas não eliminou a religião como previam essas teorias mas, pelo contrário, possibilitou o seu reflorescer e com uma diversidade impressionante. Tal diversidade se expressa tanto no interior das religiões tradicionais quanto pelo surgimento de novos movimentos religiosos. E se configura com as características da cultura pós-moderna como a intuição, a emoção, a liberdade, a subjetividade, a individualidade, a fragmentação, entre outras. Nesse contexto, ao lado das instituições religiosas tradicionais há um comportamento religioso individual e comunitário que prescinde das formalidades das religiões tradicionais. Religião se vive como crença pessoal ou grupal, não necessariamente com vínculo institucional. Há religiões mais ou menos institucionalizadas, há religião sem instituição e há crença sem religião. O contexto social favorece mais a adesão de uma proposta espiritual com as características da cultura atual do que a adesão aos sistemas religiosos tradicionais.

Isso não acontece sem tensões, dentre as quais: 1) *crise do papel social da religião*: a religião não é mediação dos vínculos entre os crentes, pois a fé é uma questão individual e privada. Ela não mais contribui, como outrora, para a organização e a unidade da vida humana e social. A cultura do contingente, do imediato, do pragmático fragmentou a realidade. Diante do múltiplo, o uno ficou impensável; diante da diferença, perdeu-se a relação e a convergência. A verdade é singular, individual, local. Assim é também a vivência religiosa.

2) *Tensão entre religião e fé*: existe hoje uma profunda crise da religião enquanto mediação institucional necessária da expressão de fé. Fé e religião se distinguem, mas historicamente se implicam mutuamente sendo a religião a formalização do conteúdo da fé. Em nossos dias, porém, a fé se expressa sem religião alguma. A instituição religiosa deixou de ser mediação necessária na relação da pessoa com o divino, do mundo com um Criador, do natural com o sobrenatural.

3) *Conflitos religiosos*: crescem as manifestações de tensão e de conflitos por motivos religiosos. Isso acontece, inclusive, nas sociedades com ares de democracia,

valorização da diversidade e afirmação da tolerância. Posturas fundamentalistas, exclusivistas e absolutistas na vivência religiosa promovem, aqui e acolá, atitudes de intolerância, discriminação e preconceito por motivos de fé. Grupos religiosos tradicionais e novos movimentos religiosos concorrem de forma agressiva na conquista do espaço social.

É nesse contexto que urge favorecer o encontro, o diálogo e a cooperação entre as religiões. Contribuem para isso as pesquisas sobre religião nas diferentes áreas da ciência, possibilitando que teólogos e líderes religiosos possam reconhecer um significado positivo nas doutrinas, nos mitos, nos ritos, nos símbolos, na ética da religião do outro. O intercâmbio dos valores místicos e espirituais dos sistemas religiosos é uma questão chave para o encontro e interação entre eles.

2. Distinção semântica de religião e espiritualidade

Há uma distinção a ser feita entre religião e espiritualidade. Toda religião é ou tem também uma espiritualidade, mas nem toda espiritualidade tem ou é uma religião. Por espiritualidade entendemos algo dinâmico e circunscrito à existência de cada indivíduo e cada comunidade humana. É a expressão do espírito de uma pessoa ou grupo, suas motivações, seus ideais, suas utopias (MARIA VIGIL/CASALDÁLIGA, 1996, 22-26). Essa expressão pode acontecer tanto na *dimensão humana* - como a forma de uma pessoa cultivar o seu espírito, dando consistência ao horizonte de sentido de sua própria vida; quanto na *dimensão religiosa* - como o fundamento e o significado sobrenatural da vida, alimentado por crenças e ritos religiosos. A religião é uma expressão da dimensão espiritual do humano, ela capta o espírito humano em suas diferentes manifestações ao mesmo tempo que possibilita a expressão dessas manifestações em ritos, doutrinas e mitos. Assim, não pode haver religião que satisfaça ao ser humano sem uma espiritualidade correspondente. A espiritualidade é o coração da religião, seu sangue e sua energia vital, enquanto a religião é o corpo que dá forma à espiritualidade.

Não se trata de opor religião à espiritualidade, mas de entender que há uma distinção entre ambas. Enquanto a religião aponta para o aspecto externo da vida do crente, o ato ritualístico, cútico, a espiritualidade mostra a sua interioridade e também a sua transcendência. E o dado espiritual é mais amplo que o religioso. O espírito pode ter muitas formas de manifestação, religiosa ou não. O desafio para a religião é fazer um redimensionamento espiritual que possibilite assegurar o seu lugar no espaço social atual, que pode não simpatizar com “religião”, mas manifesta aberturas para a “espiritualidade” que ela propõe.

3. O triunfo espiritual do nosso tempo

A afirmação da sociedade moderna não significou a derrota da religião, mas crise do seu papel social tradicional. Outrora, a religião contribuía para a integração da vida humana e social, interferindo nas relações que se dão no complexo social. Atualmente, a sociedade prescinde da religião para se organizar.

A sociedade pós-moderna pode não buscar a religião, mas convive com ela, ou pelo menos a tolera, desde que não haja interferência do religioso na autonomia do social. E a cultura da pós-modernidade dá as condições simbólicas para a religião reorganizar-se, o que não é sem ambiguidades e perigos para a religião. De um lado, a religião não terá plausibilidades de penetração e reconhecimento na cultura atual sem entrar na estrutura da mentalidade, da linguagem, do simbólico dessa cultura. De outro lado, a religião não pode ficar à mercê da cultura, precisa sustentar-se em sua própria origem, natureza e fim. O conteúdo religioso não é meramente cultural, mesmo se o são a sua formulação e expressão. Daqui a importância de a religião manter um distanciamento crítico em relação à cultura. A questão fundamental é redescobrir o papel da religião na sociedade que agora não mais se organiza religiosamente:

O que importa agora pensar é a existência de crentes numa sociedade estruturada sem dependência de deuses e não mais querer retroceder a uma luta agressiva entre dois poderes que não existe mais, porque não há mundo fora da modernidade e esta não se define mais simplesmente contra os valores da fé (ARAÚJO DE OLIVEIRA, 2013, p. 87).

Se a atual sociedade não demonstra simpatia para com as religiões tradicionais, ela manifesta-se aberta para os movimentos de espiritualidade que emergem tanto do interior das religiões tradicionais, quanto fora delas. Não significa que a modernidade assuma a espiritualidade como algo que lhe seja necessário. Mas o paradoxo é que as correntes de espiritualidade que surgem hoje aparecem como resultado do momento sócio-cultural moderno. As religiosidades e espiritualidades contemporâneas tem uma configuração própria desse tempo. Elas servem-se das condições da modernidade para criar ou recriar significados que buscam atender o indivíduo em sua subjetividade e individualidade. O mundo social, objetivo, é desencantado, se organiza como um espaço autônomo a toda religião ou espiritualidade. Mas permite que o mundo pessoal, subjetivo, continue aberto para o mistério, o invisível, o inefável. Daqui porque as novas religiosidades e espiritualidades tem hoje mais acolhida do que as religiões tradicionais.

4. Passos para o encontro das religiões

Como entender o lugar e a função das diferentes religiões na sociedade atual? Primeiramente, possibilitando um entendimento comum entre elas. Esse entendimento comum supõe um espaço também comum no qual as diferentes religiões se situam. Assim, é preciso entender o pluralismo religioso e espiritual atual não como um problema, mas como expressão do direito à liberdade de consciência e de religião dos cidadãos. As religiões e as espiritualidades se entenderão entre si na medida em que os seus membros se entenderem como portadores de direitos iguais no meio social. O desafio consiste em renunciar toda pretensão de exclusividade ou monopólio na interpretação e configuração do sentido da realidade sócio-humana. Cada crente precisa relacionar suas convicções de fé com outras convicções, sejam elas religiosas ou não. As religiões e as espiritualidades podem promover relações interpessoais que estabeleçam uma “intersubjetividade igualitária e diversa” (ARAÚJO DE OLIVEIRA, 2013, p. 107).

O segundo passo é, a partir do direito de existir de cada religião e cada espiritualidade, buscar contribuir para com a sociedade. A sociedade não é um campo de batalha espiritual, mas um espaço de encontro e cooperação entre as religiosidades e espiritualidades. As religiões e as espiritualidades tem a capacidade de captar as necessidades mais profundas e existenciais do ser humano, como a paz, a segurança, o desenvolvimento integral, a afirmação da liberdade e da dignidade, a promoção da vida... E muito podem contribuir para que a sociedade proporcione aos cidadãos as condições para isso. As propostas das religiões e espiritualidades não devem ser formuladas exclusivamente a partir de si mesmas, de suas doutrinas e visões de mundo, mas a partir também do que pode ser de fato comum para o conjunto da sociedade. É preciso buscar o bem comum sem sacrificar as próprias convicções, mas sacrificando, se necessário for, os interesses próprios. Talvez seja necessário, em alguns casos, a reconfiguração radical da visão de mundo e das ações. O espírito democrático deve imperar no espírito da liberdade que cada um busca para si e que precisa, na mesma medida, assegurar ao outro. Trata-se do exercício da solidariedade na convivência social, favorecendo para a criação de estruturas e instituições que lhe dêem sustentabilidade. Essas estruturas devem ser capazes de garantir a igualdade entre todos, a liberdade e a dignidade humana, a defesa da vida no planeta. As convicções de fé devem levar as pessoas a sentirem-se responsáveis pelas situações que causam dor e sofrimento na humanidade atual.

O terceiro passo é o diálogo sobre os elementos de convergência e de divergência entre as diferentes religiões e espiritualidades. “Diálogo” é expressão do

espírito vital (*ruah, pneuma, spiritus*), de algo que tem vida. Tudo o que tem vida respira pode ser entendido como tudo o que tem vida dialoga. De um lado, o diálogo tem a força e a energia dos sujeitos do diálogo. De outro lado, o diálogo é comunicante da vitalidade aos dialogantes, ou seja de uma espiritualidade. Temos aqui o encontro das espiritualidades e a “espiritualidade do diálogo” como troca, intercâmbio, interação, comunhão de universos de significados existenciais diferentes. O diálogo é, então, o ato de exteriorizar a interioridade e interiorizar outras exterioridades.

O quarto passo é o intercâmbio espiritual. A interioridade humana mais profunda é configurada pelas crenças religiosas. Essas buscam manter vivo o sentido maior e último da existência que está para além da própria existência - o Outro, o Infinito, a Realidade Última, o Espírito Absoluto... Deus. A religião é vivida numa “economia sacramental”, ou seja, com elementos concretos e visíveis que possibilitam e expressam a relação com o Invisível, numa experiência espiritual como experiência de salvação que invade a história e a vida humanas.

5. Elementos mediadores do encontro espiritual das religiões

Desenvolveremos aqui os terceiro e quarto passos para o encontro de religiões e espiritualidades, destacando três elementos centrais para todas. O encontro nesses elementos é chave para o diálogo entre as grandes tradições religiosas da humanidade.

5.1 A experiência espiritual

As diferentes espiritualidades possibilitam aos crentes uma experiência fundante e fundamental do sentido da vida, mas com formas antagônicas. Não há uma compreensão única de espiritualidade em sua natureza, meios e fins. Isso é motivo de tensões, conflitos e desencontros entre as religiões. Esses desencontros estão sustentados e se expressam no elemento fundamental e específico que configura uma experiência religiosa.

Mas é possível verificar também convergências entre essas diferenças. A experiência espiritual acontece no contexto das experiências humanas, pois “a experiência religiosa dá-se na experiência geral; elas podem ser diferenciadas, mas não separadas” (TILLICH, 1967, p. 738). A espiritualidade relaciona dois âmbitos, do humano e do divino; do “profano” e do “sagrado/santo”. Na espiritualidade esses dois âmbitos interferem-se mutuamente. A tensão dessa interferência é apaziguada na profundidade da comunhão mística com o Mistério, que acontece em tempos e

lugares particulares, através de palavras e objetos sacramentais, alimentada nos ritos que buscam obter do Sagrado o “mais” que a humanidade necessita.

Não é nos seus elementos externos, mas na “essência” da experiência que está a possibilidade de encontro das diferentes experiências religiosas. A experiência religiosa profunda é uma experiência mística, como encontro com o numinoso, que se caracteriza pelo temor, a reverência, o mistério, o estupor; é uma experiência mística, que se expressa pela sensação de paz, serenidade, alegria, comunhão; é uma experiência de totalização das demais experiências, que sintetiza a história pessoal dando-lhe um sentido global. Essa experiência coloca a pessoa diante de um ser ou objeto extraordinário, revestido de poder total. A vida humana passa a depender dessa força transcendente, descoberta em algo ou alguém, compreendido como divino, sagrado, santo. Isso é verificável em toda experiência religiosa, com as devidas peculiaridades na prática e na formulação. Mas a experiência do Ilimitado não se limita a nenhuma religião, em nenhum lugar sagrado, em nenhuma ação sagrada particular. Quando uma experiência particular do divino tenta identificar-se com ele, começam os fundamentalismos, exclusivismos e conflitos entre as religiões.

Para todos os crentes, o objeto da experiência religiosa é, portanto, o Mistério, a Realidade Última, o que dá sentido. É isso que move o espírito de uma pessoa ou grupo religioso. Religião é vivência espiritual como um “estado de experiência de um valor absoluto” (TILLICH, 1968, p. 95), expressada de diferentes formas nos símbolos, mitos, ritos, figuras, mediações, das diferentes religiões: “Qualquer que seja o contexto histórico no qual esteja imerso, o *homo religiosus* acredita sempre que exista uma realidade absoluta, o *sagrado*, que transcende este mundo, mas que se manifesta nele e, por isso mesmo, santifica-o e o faz real” (ELIADE, 1995, p. 170).

5.2 A meta da experiência espiritual

A espiritualidade visa qualificar a existência do crente, o que implica em mudança de vida, transformação. Ele passa de um estado de menos perfeito para um mais perfeito, no sentido pessoal, social e religioso. Busca-se a supressão das necessidades de toda ordem física, psíquica, sócio-cultural por uma relação com a realidade que está acima e ao mesmo tempo no mais profundo do humano. As limitações são superadas na experiência espiritual passando do fragmentário ao totalizador, do finito ao infinito, da falta de sentido à esperança utópica. Para isso contribuem os ritos cúticos, especialmente os de iniciação, de sacrifício e de purificação. No final, vive-se uma experiência de libertação/salvação, como realização plena do eu pessoal imerso na realidade sobrenatural. Essa realidade acontece na medida em que a pessoa sente que a experiência religiosa respondeu, de

fato, “aos enigmas recônditos da condição humana, que ontem como hoje comovem o seu coração” (NA 1).

Cada tradição religiosa possibilita essa experiência com o seu próprio significado como mito/meta, fim salvífico. Nas religiões místicas do antigo Oriente Médio e da Grécia, o significado maior é a realização plena que acontece como revelação dos conhecimentos secretos que dão sabedoria e, por esta, a salvação (V. FERM, 1965, p. 171-191); no *Advaita Vedanta*, busca-se encarnar o Brahman, o Absoluto de toda realidade; no *dharma* e no *sangha* busca-se a *iluminação* como a “condição de buda”, um genuíno sentido de transcendência pelo que se alcança o *nirvana*. A meta do judaísmo, cristianismo e islamismo é o Reino no qual se tem a realização plena do espírito humano. Salva as diferenças de natureza da meta última da vida religiosa, num sentido geral podemos dizer que esta meta é alcançar “libertação/salvação” como objetivo e cume da vida humana e religiosa: “não há experiência religiosa que ignore o desejo de salvação” (CROATTO, 2001, p. 46).

É difícil, se não impossível, alcançar uma sintonia com o cristianismo sobre a natureza teológica da meta última das diferentes religiões - que aqui designamos com o conceito geral de “libertação/salvação”. A principal aproximação talvez esteja na concepção bíblica do “Reino de Deus” (DHAVAMONY, 1998, p. 174-189.206-207)². Algumas religiões o entendem num sentido espiritual sobrenatural, que possibilita a visão direta do divino³. Outras o entendem num sentido apenas humano/ético, como um código de religião e de moralidade que orienta a conduta humana no cumprimento do seu dever para com Deus, consigo mesmo e com a sociedade⁴. A diferença fundamental é que enquanto em algumas religiões aquilo que poderia ser a experiência do Reino é buscada pelo próprio esforço (a pacificação no nirvana, a iluminação na condição de Buda), para o cristão o Reino acontece por uma iniciativa gratuita de Deus em Cristo. O cristão já tem a “posse” do Reino pela fé em Cristo, pode experimentá-lo na própria história pelo encontro com Cristo encarnado e a vivência da fé e da caridade⁵. Isso porque Cristo é para os cristãos Deus na terra, e não apenas uma mediação humana que orienta a prática da justiça e o comportamento moral.

2 Ver também: FARQUAHR, J. N., *Modern Religious Movements in India*, The Macmillan e Company, New York, 1918; PRABHAVANANDA, Swami, *The Sermon on de Mount according to Vedanta*, mentor Book, New York, 1972; CARUS, P., *The Gospel of Buddha*, Government of India, Nova Delhi, 1969; MURRAY, T., *Islam and the Kingdom of God*, Princeton, 1933.

3 Há representações do hinduísmo que entende dessa forma a proposta cristã do Reino, como a organização *Ramakrishna Mission Swamis*, para quem o Reino de Deus tende à realização da identidade de todos os seres com o Absoluto.

4 Ram Mohan Roy, *The Precepts of Jesus, The Guide to Peace and Happiness*. Citado por DHAVAMONY, M., 1998, 178. Nesse sentido está o entendimento comum sobre Cristo no hinduísmo, como apenas um modelo a ser imitado. O seu ensinamento é “uma íntima fé espiritual na realização da consciência da unicidade da humanidade, baseada na consciência da unicidade de Deus, que assinalava o bem-estar universal” (DHAVAMONY, 1998, p. 180).

5 Para aprofundar a relação entre o ensinamento de Cristo e o de Buda, ver SUZUKI, 1971.

Assim, o Reino de Deus manifesta-se na terra pela pessoa mesmo de Cristo.

A idéia cristã do Reino é assimilada nas religiões a partir de suas perspectivas próprias. Nem tudo é convergência, naturalmente, mas um cristão pode ver ali sinais do reino no qual ele acredita: “Os homens esperam das diversas religiões a resposta aos enigmas recônditos da condição humana, que hoje como ontem comovem intimamente seu coração” (NA 1). Nesse sentido, merecem ser valorizadas “todas as idéias que proponham um reino celeste transcendente ... ou um reino interior de experiência religiosa ... ou um reino político consistente em uma nova ordem social” (DHAVAMONY, 1998, p. 189).

5.3 A mediação

A vivência espiritual acontece por elementos mediadores da relação entre o humano e o divino. Cada espiritualidade emprega os meios que julga em harmonia com o tipo de experiência suprema que propõe. Algumas concebem uma divindade suprema intocável e divindades intermediárias para o contato com o mundo. Há divindades cósmicas intermédias, que governam e cuidam do mundo, há divindades que atuam através de ritos e sacrifícios, e há pessoas que servem de mediação entre o divino e o humano.

O que permite algo ou alguém cumprir o papel de mediador na relação entre o humano e o divino é a experiência espiritual que ele realizou e que, como conseqüência, possibilita realizar. Surgem, assim, espiritualidades específicas a partir da experiência que alguém faz do Espírito. É o que acontece com Krishna, Buda, Jesus Cristo, Maomé ... Evidentemente, são notórias as diferenças na identidade de cada um, no conteúdo da experiência feita e que permite fazer. O que queremos ressaltar é que esses mediadores realizaram uma especial e incomum experiência espiritual, que os torna reveladores do sentido da vida de quem os segue.

Que relação é possível estabelecer entre os líderes espirituais das religiões e Jesus Cristo no papel de mediador entre a humanidade e a divindade? Em que medida essa relação questiona ou está em sintonia com a pretensão de unicidade e universalidade da mediação de Cristo (At 4,12; 1Tm 2,3-5; Jo 14,6)?

O hinduísmo não nega, em princípio, a possibilidade de Jesus ser uma encarnação divina, do *Brahman*, pois não há apenas um *avatar* como manifestação definitiva da divindade⁶. Um budista pode considerar Jesus Cristo como um

⁶ Há duas compreensões disso. No contexto *advaita* a aparição da divindade é ilusória, não tangível; mas o hinduísmo tem também uma expressão monoteísta, na qual admite aparições da divindade em forma visível, o *avatar*, mantendo a distinção entre o Deus pessoal e a realidade individual de quem a recebe. Assim é com *Krishna*, que mantém uma distinção substancial entre a divindade e a humanidade. O *avatar* é teofânico, com distintas formas e graus de aparição de Deus, em diferentes pessoas (DHAVAMONY, 1998, p. 147). Tentou-se

bodhisattva, isto é, um líder religioso asceta que ajuda a viver o *dharma* e a iluminação da própria existência; e um muçulmano o vê como um profeta. Para os cristãos, porém, isso é pouco. Na fé cristã Jesus Cristo é o “único Filho de Deus” encarnado (Jo 1,14), com uma ação eterna e universal de reconciliação do mundo com Deus (2 Cor 5,19). Ele foi por Deus constituído como “Senhor e Cristo” através de sua morte na cruz e ressurreição (At 2,36), pelo que se tornou o único mediador entre Deus e a humanidade (At 4,12; 1 Tm 2,3-5; Jo 14,6).

A teologia das religiões propõe dois caminhos para uma compreensão cristã do papel dos líderes espirituais das religiões. O primeiro é identificar a presença de Cristo nas diferentes religiões. Tudo o que possibilita uma verdadeira experiência de Deus, o faz n’Aquele que habita em todas as coisas que existem (Sb 11,-12,1). Toda verdadeira oração é feita no Espírito que ora em nós. Assim, Deus que falou através do Filho ao mundo, falou também de muitos outros modos e de muitas outras maneiras (Hb 1,1). Não poderia estar falando também através das diferentes religiões, sobretudo das mais tradicionais na história da humanidade? Pois o Verbo habitou em Jesus (Jo 1,14), mas a Sabedoria já está presente em todos os povos e nações (Eclo 24,6-7). Não é o espírito das religiões expressão do Espírito que conduz a todos ao mistério pascal nos modos que só Deus conhece (GS 22)? Pois,

se o evento-Cristo é o sacramento universal da vontade de Deus de salvar o gênero humano, não é preciso para isso que ele seja a sua única expressão possível. O poder salvífico de Deus não está ligado exclusivamente ao sinal universal que ele projetou para sua ação salvífica... O mistério da encarnação é único; tão somente a existência individual de Jesus foi assumida pelo Filho de Deus. Contudo, se apenas ele foi constituído desse modo como ‘imagem de Deus’, também outras ‘figuras salvíficas’ ... podem ser ‘iluminadas’ pelo Verbo ou ‘inspiradas’ pelo Espírito para se tornarem indicadores de salvação para seus fiéis, de acordo com o plano abrangente de Deus para a humanidade (DUPUIS, 1997, p. 412-413).

Isso não nega a unicidade da mediação de Jesus Cristo na realização do plano salvífico de Deus. Mas entende uma “unicidade complementar” ou melhor “unicidade relacional” no sentido que o evento Cristo não é absolutizado de modo fechado e isolado do pluralismo religioso, mas é entendido “dentro da totalidade das expressões religiosas” (BRETON, 1981, p. 149-159). Jesus Cristo tem, assim, uma “unicidade constitutiva: nele, a particularidade histórica, coincide um significado universal” do plano salvífico de Deus (DUPUIS, 1997, p. 420). Assim entendendo, “O encontro entre as fés deve ajudar os cristãos a descobrirem novas dimensões

uma relação com o hinduísmo entendendo que “Cristo nasceu nas profundidades do espírito”. Sua vida, morte e ressurreição são “processos universais da vida espiritual, que se cumprem continuamente na alma dos homens” (MACDERMOTT, 1976, p. 293). Em relação a *Krishna*, tentou-se entender o evento Cristo como uma “conquista da alma, como uma gloriosa iluminação interior na qual a sabedoria divina se converte em herança da alma” (MACDERMOTT, 1976, p. 293).

no testemunho que Deus deu de si mesmo nas outras comunidades de fé” (DUPUIS, 1997, p. 407).

O segundo caminho é aproximar os meios utilizados pelos mediadores da relação do ser humano com Deus. A cruz, por exemplo, é rejeitada por hindus, budistas, judeus e muçulmanos. Mas não é impossível uma aproximação da verdade cristã sobre a cruz e a morte do ego proposta pelo budismo (SUZUKI, p. 101-103). A aproximação com o islamismo estaria no fato de a cruz de Cristo significar total submissão à vontade de Deus. Mas permanece a divergência entre o que é esforço humano para libertação na meditação budista, e a ação da graça divina no cristianismo; bem como a diferença entre o realismo cruel da cruz de Cristo e a noção docetista no islamismo.

Enfim, na tentativa de reconhecer a mediação crística para além da espiritualidade cristã o que se quer afirmar é que se as diferentes religiões possibilitam real experiência de Deus, esta acontece na mediação crística. Essa experiência não acontece independente ou paralela à ação de Cristo e do seu Espírito, mas esta ação pode ter nas vivências religiosas não cristãs uma forma peculiar de realizar o plano salvífico de Deus. Assim, não se trata de reconhecer apenas um valor subjetivo das espiritualidades não cristãs, mas de afirmar os valores objetivos que nelas se encontram. Afinal, o Espírito de Deus é universalmente presente, antes, durante e depois da encarnação.

Conclusão

Não há como obter consenso de compreensões e experiências religiosas tão diferentes. E nem se busca esse consenso, uma vez que levaria obrigatoriamente à abdicação de verdades essenciais de cada religião. A questão central que aqui se manifesta para o cristão é como manter a fé na universalidade da ação do Espírito e da graça de Cristo, do plano salvífico de Deus e da unicidade e particularidade da mediação em Cristo (At 4,12; 1Tm 2,3-5; Jo 14,6), sem desmerecer as outras A resposta se obtém no espírito mais profundo de cada religião. O concílio Vaticano II (1962-1965) ensina que no coração das religiões se manifestam “elementos estimáveis, religiosos e humanos” (GS 92), “coisas verdadeiras e boas” (LG 16), “elementos de verdade e de graça” (AG 9), de “verdade” e de “santidade” (NA 2) que um cristão pode, e deve, estimar. Há possibilidade de sintonia desses elementos com a fé cristã compreendendo-os como *semina verbi* (AG 11,15), um “reflexo” da verdade que ilumina toda a humanidade (NA 2). Seu patrimônio espiritual é um convite eficaz ao diálogo (NA 2,3: AG 11), não apenas sobre os pontos convergentes, mas também sobre os divergentes. Tais valores coincidem nas grandes tradições religiosas e

espirituais da humanidade (DM 26), o que exige dos cristãos uma atitude de atenção e estima para com elas. Assim, é de se valorizar as características e tarefas comuns das religiões, como a conversão ao Transcendente, a solidariedade/amor para com o próximo, o sentido celebrativo do mistério da existência, a gratuidade, a alegria/festa, a esperança, a busca do bem comum (GS 12; 25-26), a dimensão comunitária. É nisso que consiste “o espírito” das religiões, e é nesse espírito que é possível um verdadeiro e fecundo diálogo entre as religiões, que lhes possibilita a cooperação na afirmação de sentido para a vida humana e de toda a criação.

Referências

- ARAÚJO DE OLIVEIRA, M., *A Religião na Sociedade Urbana e Pluralista*, Paulus, 2013.
- BRETON, S., *Unicité et monothéisme*, Cerf, 1981.
- CARUS, P., *The Gospel of Buddha*, Government of India, Nova Delhi, 1969.
- CASALDALIGA, P./MARIA VIGIL, J., *Espiritualidade da Libertação*, Vozes, 1996.
- DHAVAMONY, M., *Teologia de las Religiones*, San Pablo, 1998.
- DUPUIS, J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, 1997.
- ELIADE, M., *O Sagrado e o Profano – A essência das religiões*, Martins Fontes, 1995.
- FARQUAHR, J. N., *Modern Religious Movements in India*, The Macmillan e Company, New York, 1918.
- MACDERMOTT, R. A., (Org.) *Basic Writings of S. Radhakrishnan*, Hutton Publisher, New York, 1976.
- MURRAY, T., *Islam and the Kingdom of God*, Princeton, 1933.
- PRABHAVANANDA, S., *The Sermon on de Mount according to Vedanta*, mentor Book, New York, 1972.
- SECRETARIADO PARA OS NÃO CRISTÃOS, *A Igreja e as Outras Religiões - Diálogo e Missão*,
- SUZUKI, D. T., *Misticismo Cristiano e Budhista*, Astrolabio Ubaldini Editore, Roma, 1971.
- TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, vol. 1, Paulinas, 1967.
- _____ *La mia Ricerca degli Assoluti*, Ubaldini Editore, 1968 .

Uma aproximação da experiência mística eckhartiana

Renato Kirchner^{1*}

Resumo: *Compreender a ontologia medieval requer uma peculiar operação hermenêutica. De fato, a ontologia moderna traz em seu bojo conceitos e categorias completamente diferentes da ontologia medieval. Ao procurarmos dialogar com uma situação hermenêutica diferente da nossa, torna-se indispensável que os critérios de leitura e interpretação se voltem para a ontologia própria que a norteia. Diante disso, uma tentativa de aproximação da experiência mística eckhartiana também apresenta dificuldades próprias. O místico sabe que a vontade própria é a primeira e mais próxima inimiga a inviabilizar a experiência de fé. É por isso que dispõe-se a acolher a manifestação do mistério e acolhê-lo significa não reter nada de si para si mesmo, mas estar plenamente aberto e livre para acolher o totalmente outro. Nesta perspectiva, podemos dizer que Mestre Eckhart não tematiza o ser humano, mas o modo pelo qual e a partir do qual ele se essencializa ou ganha corpo no espírito. Todas as boas ações são manifestações da essencialização no espírito. Em contrapartida, o mal não participa da essencialização do espírito, isto é, não pertence à natureza humana em sua origem. A nobreza da humanidade consiste, então, na disposição totalmente livre de tudo para acolher e tomar corpo no espírito. A experiência mística medieval de realização humana é eminentemente uma experiência de participação na obra da criação. O ser humano torna-se tanto mais nobre na medida em que perfaz o caminho de realização no espírito. Diante da evidência de que a humanidade pode ganhar-se ou perder-se a todo momento, evidencia-se também que ela nunca está pronta e acabada. Ao contrário, está num contínuo constituir-se como obra no tempo. Enfim, está sempre, desta ou daquela maneira, em vias de tomar corpo, por efetuar-se no espírito.*

Palavras-chave: *Experiência mística; Desprendimento; Liberdade; Mestre Eckhart.*

Introdução

O texto, a seguir, tem por objetivo introduzir ao Projeto de Pesquisa intitulado “Fenomenologia da vida religiosa: a caminho de uma compreensão da experiência mística cristã”, a ser desenvolvido no Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (biênio 2014-2015). Tem como

1 * Doutor em filosofia, professor em cursos de graduação e pesquisador do Programa de Mestrado em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: renatokirchner@puc-campinas.edu.br.

referência inicial algumas anotações deixadas por Martin Heidegger sob o título “Os fundamentos filosóficos da mística medieval” (HEIDEGGER, 2010, p. 289-320). Tais anotações fazem parte de um curso anunciado pelo filósofo sobre mística medieval (semestre de inverno de 1919/20), mas que não chegou a ser oferecido por causa das consequências da Primeira Guerra Mundial.

A pesquisa será desenvolvida em duas vertentes: a primeira voltar-se-á aos fundamentos filosóficos da mística medieval propriamente dita, onde textos significativos de Bernardo de Claraval (1090-1153), Boaventura de Bagnoregio (1218-1274) e Mestre Eckhart (1260-1328) serão estudados pelo coordenador pesquisador; a segunda vertente compreende inicialmente quatro planos de trabalho em nível de iniciação científica, sendo que ao longo do primeiro ano serão estudados dois tratados eckhartinos, a saber: *Do desprendimento (Von Abgeschiedenheit)* e *O livro da divina consolação (Das Buch der göttlichen Tröstung)*; durante o segundo ano serão estudadas as obras *Castelo interior ou moradas*, de Teresa de Ávila (1515-1582) e *Chama viva de amor*, de João da Cruz (1542-1591).

O itinerário da presente exposição possui dois momentos: 1. O desafio de compreendermos a medievalidade a partir dela mesma; 2. Uma aproximação da experiência mística eckhartiana. Este segundo momento, por sua vez, será desenvolvido a partir destes tópicos: a) Quem é, afinal, Mestre Eckhart? e b) Tentativa de aproximação do modo de pensar eckhartiano.

1. O desafio de compreendermos a medievalidade a partir dela mesma

Nossa tarefa impõe, desde o início, o desafio de assumir e esclarecer, em que medida é possível ter acesso compreensivamente à medievalidade a partir dela mesma. Toda tentativa de acesso envolve *determinada compreensão de mundo* e, como nos ensina a hermenêutica moderna, *determinada situação hermenêutica*, também do próprio leitor e intérprete. Portanto, de saída, deparamo-nos com uma situação muito peculiar e, por que não, intrigante: como podemos nós, hoje, filhos do nosso tempo, distantes no tempo e no espaço, *ler e interpretar*, isto é, *compreender* a medievalidade em sua dinâmica de constituição e realização de mundo?

Trata-se, é bem verdade, de um questionamento bastante vago e amplo, porquanto, como é sabido, pelas ciências históricas, a medievalidade envolve um largo período de tempo e, principalmente, muitas realizações culturais, históricas, religiosas, econômicas e sociais. Diante de situações que envolvem realidades múltiplas, supõe-se que os possíveis sentidos e modos de compreender também sejam múltiplos. Portanto, em relação à medievalidade, é imprescindível seguir uma orientação metodológica segura.

Em *Substância, sistema, estrutura*, Heinrich Rombach escreve: “O conhecimento da multidimensionalidade da ontologia é condição indispensável para a filosofia atual” (ROMBACH, 1966, p. 476). A perspectiva multidimensional pode aplicar-se também à medievalidade em seu conjunto, independentemente de quais critérios cronológicos, históricos e historiográficos possam ser adotados numa possível investigação.

Diante disso, vejamos, por exemplo, três possibilidades de compreensão da medievalidade: a) segundo manuais de história, é possível delimitar a Idade Média europeia aos seguintes fatos: de um lado, como início, está a queda do Império Romano no Ocidente (476) e, do outro, como fim, a tomada de Constantinopla pelos turcos (1453), resultando num período de cerca de 1000 anos; b) é possível compreender e dividir a Idade Média europeia em primeira escolástica, alta escolástica e escolástica posterior; c) é também possível compreendê-la ou dividi-la em alta, média e baixa Idade Média.

Todavia, estas divisões são demasiadamente genéricas e, dependendo da perspectiva e do rigor do investigador, talvez até grosseiras e contraditórias (cf. DE MELLO E SOUZA, 2005). Contudo, não dá para dizer que sejam equivocadas e inaceitáveis. Porém, em nenhuma delas está decidido e muito menos colocado em questão o aspecto multidimensional do mundo, do ser humano, da vida e da morte, de Deus etc., que a medievalidade cunhou em si e para si mesma. Dentro de uma perspectiva multidimensional, portanto, poderíamos perguntar-nos: que sabemos ou que sentido têm para nós, hoje, por exemplo, as invasões bárbaras e a derrocada do Império Romano, o surgimento das universidades medievais, as cruzadas, a fundação das ordens religiosas, a construção das catedrais românicas e góticas, a vida nos mosteiros, as sumas teológicas, a inquisição? Que sabemos ou que sentido têm para nós, hoje, a vida e o pensamento de grandes pensadores medievais como Agostinho, Scoto Erígena, Anselmo de Cantuária, Bernardo de Claraval, Pedro Abelardo, Hugo de São Vítor, Roberto Grosseteste, Roger Bacon, Alberto Magno, Alexandre de Hales, Boaventura, Tomás de Aquino, Duns Scotus, Guilherme de Ockham, Nicolau de Cusa, Mestre Eckhart?

Perguntas como estas colocam em jogo aspectos importantes da medievalidade mas, sobretudo, dão a entender que a compreensão do medieval vai além de meros fatos, classificações ou mesmo informações que já temos ou venhamos a adquirir sobre ela. Considerar a medievalidade numa perspectiva multidimensional significa *colocar-se numa perspectiva verdadeiramente interessada, isto é, colocar-se na perspectiva de visão e compreensão da existência humana medieval.*

Além disso, é preciso sempre levar em conta que *a história é fundamentalmente dinâmica.* A grande verdade histórica parece ser esta: há história onde há

humanidade! Ou seja, a história é inerente e constitutiva do ser humano, de forma que toda e qualquer pesquisa – não somente a histórica! – tem uma relação com o presente em que vive o pesquisador. É o que nos ensina o historiador Henri-Irene Marrou: “O historiador deve ser também e primeiro que tudo um homem plenamente homem, aberto a tudo o que é humano em vez de aparecer atrofiado como um rato de biblioteca e um ficheiro!” (MARROU, 1974, p. 93).

Assim, considerando que a história sempre se forma na e pela vida e ação de homens e mulheres, de ontem, de hoje e de amanhã, pressupõe-se que fatos como a queda do Império Romano do Ocidente e a tomada de Constantinopla pelos turcos, por exemplo, não devem nem podem ser tomados e entendidos como datas isoladas, muito menos, numa perspectiva meramente *quantitativa e homogênea* (HEIDEGGER, 1972, p. 356-375). A pergunta pelo propriamente histórico é: que sentido possuem os fatos históricos no horizonte em que aconteceram? Melhor: que sentido têm para nós, hoje, tais fatos históricos? Enfim, que relação têm para nossa própria história de vida, atual? Desse modo, será que compreender os fatos históricos numa perspectiva *qualitativa e multidimensional* pode levar-nos a uma compreensão do que é propriamente histórico? A questão é que, ao nos perguntarmos pelos fatos históricos do passado, nós sempre já pressupomos, de um modo ou de outro, que têm algum sentido para nossa própria existência. Além disso, é importante ter presente que todo e qualquer fato é sempre um feito, é sempre uma realização histórica num mundo de sentido e de realização humana.

A seguir, duas passagens de Martin Heidegger, o pensador da temporalidade e da historicidade que ajudam a evidenciar o que estamos tentando dizer, sendo a primeira, de *O conceito de tempo nas ciências históricas* (de 1916) e, a segunda, de *O conceito de tempo* (de 1924):

O objeto histórico, enquanto histórico, é sempre passado; tomado rigorosamente, ele não existe mais. Entre ele e o historiador há uma distância temporal. O passado sempre tem sentido somente à medida que é visto a partir de um presente. O passado não apenas não é mais, considerado a partir de nós, ele *era* também um *outro* como nós e nossas relações de vida são no presente (HEIDEGGER, 1972, p. 369).

A possibilidade de acesso à história funda-se na possibilidade de um presente poder realmente compreender-se como sendo algo futuro. Este é o primeiro enunciado de toda hermenêutica. Ele diz algo sobre o ser da existência humana, que é a historicidade mesma. A filosofia nunca saberá o que é a história enquanto continuar a classificá-la como um objeto de observação. O segredo da história reside na questão de saber o que significa ser histórico (HEIDEGGER, 1989, p. 26).

Nas esteiras rombachiana da *perspectiva multidimensional* e heideggeriana da *situação hermenêutica* está também o pensamento de Hans-Georg Gadamer,

muito oportuno para aprofundar nossa abordagem acerca das possibilidades de ler e interpretar a medievalidade. Segundo Gadamer, “a interpretação não é um ato posterior e oportunamente complementar à compreensão, porém, compreender é sempre interpretar, e, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão” (GADAMER, 1998, p. 459). O beneditino Anselm Grün, citando Gadamer, escreve:

Compreender significa sempre uma fusão de horizontes: o horizonte da minha autocompreensão se funde com o horizonte da compreensão existencial do texto. Na medida em que compreendo o texto, compreendo também a mim mesmo e a minha vida de uma maneira toda nova. E, ao interpretar o texto, tomo parte do ser que se explicita no texto, tomo parte, portanto, da verdade (...) que resplandece em cada texto como verdade autêntica que resplandece em todas as coisas. Compreender é já sempre encontro, encontro com o texto e comigo mesmo e, em ambos os casos, encontro com a verdade (...). (GRÜN, 2004, p. 94-95).

A interpretação começa naquilo que o autor diz e como o diz, isto é, *a partir de seu texto* e como ele nos atinge ou não. É dessa situação que se abre e instaura a possibilidade de um possível *horizonte de compreensão*. No caso da tarefa de ler e interpretar, isto é, de compreender o texto do pensador de uma época passada, portanto, não há apenas um horizonte, digamos, apenas o horizonte do texto de um passado remoto. O que há de real, de concreto é uma fusão, a cofusão de horizontes: o do texto e o do leitor e intérprete. É da *fusão conjunta*, do encontro destes dois horizontes que surge, se abre e instaura o *verdadeiro horizonte de compreensão e de sentido do texto que se procura ler e interpretar*.

Na fusão de horizontes duas coisas são importantes: *uma é a possibilidade de encontro e diálogo com o diferente e, a outra, o primado da pergunta diante do enunciado* (cf. GADAMER, 2002, p. 67-71). Pelo encontro e diálogo prova-se até que ponto somos capazes de reconhecer e aceitar a diferença e, sobretudo, o que não compreendemos em nossas repetidas tentativas de leitura e interpretação. Pelo perguntar aguçamos e aprofundamos nossa compreensão do diferente que nos interpela. Porém, muito mais do que fazer apenas perguntas a esmo por eventuais respostas, está em jogo a possibilidade pelo modo adequado de perguntar. Pois, como poderíamos obter as respostas adequadas se não fizéssemos as perguntas igualmente adequadas? Neste sentido – ensina-nos Gadamer –, a verdadeira questão crítica da hermenêutica consiste em “distinguir os *verdadeiros* preconceitos, sob os quais *compreendemos*, dos *falsos* preconceitos que produzem os mal-entendidos” (cf. GADAMER, 1998, p. 436-448). Ou seja, o diálogo e a pergunta podem possibilitar-nos positivamente assumir os preconceitos nos quais operamos e com os quais sempre já nos comportamos para, a partir deles, compreender uma situação hermenêutica

diferente da nossa. Fusão de horizontes significa então encontro. No encontro do nosso horizonte com o horizonte do outro reconhecemos, para além das diferenças, uma série de afinidades, graças às quais talvez seja possível estabelecer um diálogo e formular novas perguntas, o que pode significar, a rigor, a possibilidade de compreender o medieval de uma maneira totalmente nova e inusitada.

Porém, como é possível o acesso a uma situação hermenêutica diferente da nossa, no caso, da medieval? Certamente, não significa regresso a uma situação do passado para nela se fixar ou deleitar-se de maneira saudosista! É que todo regresso ao passado já implica sempre um *estranho distanciamento*, digamos mesmo, um *estranho desprendimento* em busca de sentido, melhor ainda, é sempre já uma tentativa de se *atar com o que já foi, vale dizer, compreender outra situação vital*. Assim, por exemplo, pela memória nos é revelada uma estranha copertinência à vida do passado. Esta experiência cada qual a faz continuamente em sua vida pessoal e pelas pessoas com as quais convive. Ou seja, passado nunca é algo meramente passado ou ultrapassado, mas uma condição em que, *sempre de novo*, esquecendo e rememorando, a vida se mantém e perpetua. Assim, compreender outra situação vital que não a nossa é, de algum modo, assumir plena e radicalmente outra possibilidade de ser, em vista de passado, presente e, sobretudo, de futuro, digamos, do nosso próprio futuro.

Mas o que é este regresso ao passado que, ao distanciar-se do presente, apropria-se positivamente do passado? Nossa experiência mais próxima e cotidiana nos mostra que a vida contínua e ininterruptamente passa. Ora, de um modo geral, nossa vida é determinada pelo que vai por si, pelo que flui naturalmente, isto é, automática e espontaneamente. Todavia, isso não quer dizer que vida seja essencialmente vida só e unicamente por causa deste fluir por si natural, automático e espontâneo. Não! O que faz com que a vida se dê como vida é justamente que este fluxo morno e natural, automático e espontâneo, indiferente e apático pode e até precisa ser interrompido, digamos mesmo, pode e até precisa ser quebrado, alterado, modificado, pode e até precisa ser desfeito e refeito de uma maneira totalmente, visceralmente nova. Negar esta possibilidade seria negar a condição primordial da existência humana.

A pergunta que se coloca então é: de que modo é possível apropriar-nos positiva e adequadamente da experiência da humanidade medieval? Isso pode dar-se de muitos e diversos modos, mas sempre sob e a partir de um modo, de um jeito. Isso pode dar-se inicialmente sob o modo de uma estranheza diante daquilo que supúnhamos já saber e que, de repente, já não sabemos mais, sendo então necessário um confronto com os conceitos de tudo que pressupúnhamos como “já sabido” e “já compreendido”. Vista deste modo, nossa vida e a vida da história precisam ser retomadas e reconquistadas sob novo sentido como condição para uma nova

possibilidade de ser e de existir. Pois, quanto mais decisivamente nos lançamos para novas possibilidades de ser e de existir, mais nítido vai ficando se estamos ou não no *elemento*, na *força* de realização de novas possibilidades. Por exemplo, o músico que é músico sabe perfeitamente quando está afinado ou não. Se está ou não no elemento, na força, no elã da musicalidade. Mas de onde lhe vem tal saber? Dizemos: vem da ocupação, da experiência, sendo ou estando já no elemento, na força da música. A música é um dos lugares privilegiados em que não só é possível como é indispensável diferenciar afinado de desafinado para que música se dê como música, enfim, para que a musicalidade aconteça.

2. Uma aproximação da experiência mística eckhartiana

Como é possível compreender a medievalidade a partir de nossa situação hermenêutica, portanto? Responder adequadamente a esta pergunta pressupõe tomar *um distanciamento necessário como possibilidade de apropriação*. Nesta perspectiva coloca-se toda tentativa de compreender e aproximar-se da medievalidade. Analisando criticamente os preconceitos com os quais sempre já operamos e nos comportamos a respeito da Idade Média, podemos tentar nos aproximar também da singular experiência mística eckhartiana.

Portanto, é preciso ter presente que compreender a ontologia medieval requer de nós um empenho todo peculiar. A ontologia moderna traz em seu bojo conceitos e categorias completamente diferentes da medievalidade. Por isso, quando está em jogo dialogar e perguntar por uma situação hermenêutica diferente da nossa, torna-se indispensável que os critérios de leitura e interpretação se voltem para a ontologia que a norteia. Da mesma forma, portanto, é preciso admitir que uma tentativa de aproximação da experiência mística eckhartiana também apresenta dificuldades próprias.

Numa primeira aproximação do medieval é inevitável que o homem medieval se apresente a nós como uma intensa experiência religiosa. Não por acaso predomina o preconceito de que o medieval é essencialmente teocêntrico e que, em contrapartida, o moderno é antropocêntrico. Todavia, o critério de comparação de uma dimensão ontológica com outra certamente não nos ajuda muito, uma vez que tende apenas a realçar as diferenças. Assim, se o fator religioso é percebido hoje, muitas vezes, como algo estranho à vida, para o ser humano medieval, ao contrário, a esfera do sagrado faz-se presente, é reconhecida e encarnada nas contingências da vida cotidiana, ou seja, a “religião” é o cimento da sociedade medieval. Atrás do preconceito de que o medieval é teocêntrico, portanto, oculta-se uma dimensão de sentido mais original e profunda. Original e profundo, pode-se dizer, é o sentido que está na raiz, na base, é

o que fundamenta uma dimensão ontológica do homem medieval. É para a dimensão ontológica medieval, então, que precisamos voltar nossa atenção.

A intuição fundamental da Idade Média chama-se *creatio*, e está expressa na doutrina da criação. *Creatio é o registro central da ontologia medieval*. Cada ente é, antes de mais nada, *ens creatum*. *Creatio*, porém, não é fato histórico, muito menos processo evolutivo. *Creatio* não indica este ou aquele momento ou ato no qual o mundo, no seu todo e em cada ente surgiu do todo. *Creatio* é, sobretudo, um caráter ou uma qualidade permanente no ente, ou seja, desde o início, durante e depois, sempre esteve, está e estará no ente. Portanto, *creatio* é da essência do ente, e não o ato do seu surgir. *Creatio*, e *ens creatum*, significa: contingência, dependência. O ente criado, sobretudo o ser humano, não é por si, em si e a partir de si mesmo, mas necessita de uma causa exterior, da qual depende. No fundamento da compreensão ontológica medieval está um único ente: Deus. *Deus est suum esse*: Deus é o seu ser! *Apud Deum essentia et existentia sunt idem*: em Deus, essência e existência são o mesmo! Enfim, Deus é o ser absoluto, o ser por excelência, o ser nele mesmo, a plenitude do ser.

A criatura, o *ens creatum*, o ente finito, por outro lado, não traz consigo o ser, mas só pode ser pelo fato de outro ente o ajudar e sustentar a ser. Por si, em si e a partir de si mesma a criatura não é. Todo o universo, no seu todo e em suas articulações, pode também não ser. A criatura, se é ou quer ser, então, deve ser trazida à existência. O trazer à existência é o ato renovado e continuado da criação. Desse modo, ser na criatura não significa o mesmo que ser em Deus. *Ser em Deus* significa ser pleno, absoluto, infinito, necessário. *Ser na criatura* significa ser num grau menos intenso, enfraquecido, decaído do ser. Este ser e estar dependente de, ser mantido por, estar contido e assegurado pela plenitude do ser, chama-se *participatio*.

Numa forma resumida, a intuição ontológica medieval poderia soar assim: na perspectiva de Deus (*quoad Deum*), Deus é em si, por si e a partir de si, ele é o *a se*; na perspectiva do ente criado (*quoad nos*), todos os entes criados são a partir de outro, são dependentes, são emanção e difusão da divindade, são *ab alio*.

Percebe-se, assim, que à base da ontologia medieval está a doutrina da criação, que, por sua vez, se consuma em Jesus Cristo. Jesus Cristo é o protótipo que a humanidade medieval busca realizar desta ou daquela maneira. Ele é Deus feito homem, a forma exemplar em que Deus se comunica à humanidade. Portanto, a *creatio* traz consigo a *participatio*, isto é, Deus comunica-se em e por Jesus Cristo. Jesus Cristo cumpre e realiza a libertação não somente do ser humano, mas de todos os entes criados, de toda a criação. A partir disso é possível compreender que nas realizações medievais está em jogo uma experiência de fé.

Em *História da filosofia cristã*, Boehner e Gilson ensinam que “cumpre interpretar-

lhe a doutrina à luz do passado, em que Eckhart se encontra profundamente radicado, e não a partir de uma problemática moderna e radicalmente diferente” (BOEHNER e GILSON, 1988, p. 522). Agora, então, é possível perguntar: que experiência está à base dos textos de Eckhart? De que modo é possível ter acesso e compreender a experiência mística eckhartiana? Antes, porém, de responder a estas perguntas, procuremos apresentar Mestre Eckhart brevemente.

2.1 Quem é, afinal, Mestre Eckhart?

Mestre Eckhart viveu aproximadamente de 1260 a 1328 e é por muitos considerado o maior místico alemão. Sob o ponto de vista da *distância temporal*, cerca de 700 anos nos separam de sua morte. Descendente de uma família de cavaleiros, Eckhart nasceu em Hochheim, na Turíngia, e ainda bem jovem entrou para a ordem dos dominicanos. Estudou em Colônia e, mais tarde, seguiu para Paris, onde completou os estudos e recebeu o título de mestre (em torno de 1302). Em 1304, foi eleito provincial da Saxônia e, em 1307, vigário-geral da Boêmia, cargo que o obrigava a constantes deslocamentos. Após uma breve estada em Paris, foi transferido para Estrasburgo, como prior, pregador e professor de teologia (entre 1313-1322). Mais tarde, lecionou em Colônia e se notabilizou como pregador popular. Nos últimos anos de sua vida, teve grandes dissabores, acusado que foi por seus adversários de herege. Delegados do arcebispo de Colônia extraíram de suas obras 49 proposições consideradas heterodoxas. Eckhart replicou com sua famosa defesa, na qual afirma: “Eu posso ter errado, mas não sou herege, pois o erro diz respeito à inteligência, e a heresia à vontade”. Os adversários não se deram por satisfeitos e elaboraram nova lista de proposições heréticas. Em 1327, em sermão proferido em Colônia, Eckhart afirmou que, se alguma vez tivesse escrito ou pregado qualquer doutrina heterodoxa, publicamente agora dela se retratava. Nem assim seus oponentes desistiram, e Eckhart recorreu então ao papa João XXII, que se encontrava em Avinhão. Enquanto corria o processo contra ele, morreu em 1328. Dois anos depois, era publicada uma bula que condenava 28 de suas proposições, algumas como “heréticas” e outras como “malsoantes, temerárias ou cheirando a heresia”. O tempo, no entanto, enfraqueceu a virulência destas acusações e engrandeceu a figura de Eckhart. Sob o ponto de vista da *distância linguística*, Eckhart pensou e escreveu em latim e médio-alto-alemão. A primeira é a língua da escola, a segunda é a língua do povo. Sua obra é composta por sermões alemães e latinos e tratados. Como homem de seu tempo, Eckhart é um inovador, pois grande parte dos sermões foi proferida para o povo, em alemão.

Na tentativa de nos aproximarmos da experiência mística eckhartiana, no

entanto, as distâncias temporal e linguística não são as únicas nem sequer as maiores. E por quê? É que, além do que já dissemos, Mestre Eckhart é místico. O que quer dizer “místico”? Etimologicamente, “místico” provém de “mistério”. A mística, enquanto radical e original experiência de fé, é sondagem e ausculta de Deus. É fruto de uma radical busca pela qual a humanidade se dispõe a acolher a divindade. Mística é uma radical experiência da unidade da humanidade com, em e para Deus. Esta unidade não é dada por acaso e acidentalmente, mas é gratuidade de uma disposição e conquista com, em e para Deus. Mística é a pessoa que vive a partir da profundidade do mistério velado e nunca totalmente revelado, mas que está a revelar-se em tudo a todo instante. O místico faz, então, a radical experiência a partir do mistério, isto é, busca ir às raízes e profundezas de onde o mistério pulsa e pode vir a revelar-se desta ou daquela maneira.

Para a medievalidade, é mais real que o movimento tome corpo do que o corpo movimento. Na medida em que a humanidade entra na dinâmica do movimento, é que ela toma corpo, se perfaz, se efetua. O efetuar-se da humanidade nesta dinâmica é que decide a humanidade medieval. Por isso mesmo é que, segundo a ontologia medieval, não é a humanidade que se coloca e aparece em primeiro plano. Diante da evidência de que ela pode ganhar-se ou perder-se a todo momento, evidencia-se também que a humanidade não está nunca pronta, acabada. Ela está num contínuo constituir-se como obra no tempo, está sempre em construção, em consumação. Está sempre, desta ou daquela maneira, em vias de tomar corpo, por efetuar-se no espírito.

O místico sabe que a vontade própria é a primeira e mais próxima inimiga a inviabilizar a experiência de fé. É por isso que ele se dispõe plenamente a acolher o manifestar-se do mistério e acolhê-lo significa não reter nada de si para si mesmo, mas estar plenamente aberto e livre para acolher a Deus. Toda busca consiste em sondar em tudo uma maneira de participar e cooperar ativamente na obra da criação.

Nesta perspectiva é compreensível que a medievalidade só pode compreender “bem e mal”, “espírito e carne”, “pecado e graça”, enquanto modos, forças, pelas e através das quais a humanidade pode formar-se ou deformar-se. *O bem* é a intensidade do espírito que convoca a humanidade para a vida segundo o espírito, pois a dignidade humana faz-se visível somente a partir da grandeza de Deus, que é o Sumo Bem. *O mal* é a intensidade da carne que faz a humanidade voltar-se sobre si mesma, não dando abertura para a realização plena e livre. Nesta dialética é que a humanidade medieval sente-se compelida e convocada a dispor-se ao advento de salvação. Trata-se de uma tarefa à qual todos os homens e mulheres medievais são provocados e convocados.

Nesta perspectiva, podemos dizer que Mestre Eckhart não tematiza o ser

humano, mas o modo pelo qual e a partir do qual ele se essencializa, ganha corpo no espírito. Todas as boas ações são manifestações da essencialização no espírito. Em contrapartida, o mal não participa da essencialização do espírito, isto é, não pertence à natureza humana em sua origem. É desafino, incúria, decadência, mas pertence-lhe como e enquanto chance de salvação e libertação. A humanidade pode decair, pois está também continuamente exposta à possibilidade da perdição. Bem e mal, espírito e carne são modos, forças pelas quais a humanidade pode realizar-se. Por isso, Deus só cria se há tarefa humana e, assim, a humanidade coopera e coparticipa na obra da criação.

2.2 Tentativa de aproximação do modo de pensar eckhartiano

No *Sermão 44*, sobre as obras e o tempo, Mestre Eckhart enuncia logo de saída: “Estava morto e voltou à vida; tinha-se perdido e foi reencontrado” (Lc 15,32). Estas são palavras da “parábola do filho pródigo”. Palavras pelas quais, segundo o evangelista Lucas, o pai se dirige ao filho mais velho, que permanece no lar junto ao pai. Não são palavras moralistas ou repreensivas. São, ao contrário, fruto de plena receptividade do pai que, na e pela graça, jovial e festivamente, acolhe o filho que havia deixado o lar e retorna ao lar. O pai acolhe-o por já sempre, incansavelmente, tê-lo esperado. Não houvesse tal pregnância de espera, não poderia haver reencontro e acolhimento do filho que volta à casa paterna.

Nesse sentido, a compreensão de liberdade, para o medieval, está intimamente ligada à compreensão de obra e tempo. E Mestre Eckhart o demonstra também no *Sermão 44*:

Acontecendo uma boa obra por meio de um homem, *liberta-se* assim com esta obra o homem. E através deste libertar-se ele se iguala e se aproxima mais de seu princípio, do que como anteriormente se encontrava, antes que este libertar-se acontecesse, e tão mais tornou-se melhor e mais venturoso do que era, antes de acontecer a libertação (MESTRE ECKHART, 1991, p. 198).

Ao tratar de obra e tempo, o acento recai sobre a liberdade como condição de possibilidade do efetuar-se da humanidade no espírito. Portanto, obra e tempo e liberdade estão intimamente interligados. A liberdade é somente possível conquanto a humanidade se efetue no espírito e, a partir daí, obra e tempo não são mais que condição para a realização humana. É por isso que Eckhart também diz: “Onde obra e tempo só prestam mesmo para que o homem se *efetue*. E quanto mais o homem se liberta e se efetua, tanto mais se aproxima de Deus, que é livre em si mesmo” (MESTRE ECKHART, 1991, p. 199). A mesma positividade pode ser encontrada no

tratado *Do homem nobre*, onde podemos ler: “Um homem nobre partiu para uma terra distante, a fim de tomar posse de um reino, e regressou’ (Lc 19,12)” (MESTRE ECKHART, 1991, p. 90).

Tanto as palavras enunciativas do *Sermão 44* como as de *Do homem nobre* esboçam e delimitam o itinerário a ser realizado. Realizar itinerário é para o medieval algo muito real. A nobreza do homem consiste, assim, na disposição totalmente livre de tudo acolher para tomar corpo no espírito. É por isso que a experiência mística medieval de realização humana é eminentemente uma *experiência criacional e de participação*. Ver em todas as criaturas a manifestação da obra da criação é genuinamente próprio da experiência medieval. Há nisso uma tonalidade ética toda própria. Uma tonalidade ética que motiva e orienta todo e qualquer agir, todo e qualquer afazer humano enquanto processo de libertação. Porém, é preciso ter sempre presente que a libertação não provém do ser humano, mas é sempre advento da graça divina. Assim, o que há de mais decisivo na compreensão medieval do que a liberdade? De que todo agir humano deve ser libertador?

Porém, deve considerar-se que a liberdade não é momentânea nem uma meta a ser atingida. Ela não existe a partir de momentos e metas estanques. Ela está por ser conquistada a partir de cada boa obra realizada no espírito. Humanidade livre é aquela que está na dimensão de realização no espírito. Francisco de Assis, um homem profundamente medieval, se expressa nestes termos: “Deus só pode ser visto em espírito, ‘porque é o espírito vivifica; a carne não serve para nada’ (Jo 6,64)” (FRANCISCO DE ASSIS, 2004, p. 95). O homem torna-se tanto mais ou menos nobre na medida em que perfaz o caminho de realização no espírito. É nesta perspectiva que, para o medieval, toda boa obra liberta a humanidade mesmo que as obras tenham sido realizadas em pecado mortal. Eckhart evoca isso no *Sermão 44* nestes termos: “De todas as boas obras que o ser humano tenha feito enquanto se encontrava em pecado mortal, absolutamente nenhuma se acha perdida e nem o tempo em que tenham se dado, desde que o homem obtenha novamente a graça” (MESTRE ECKHART, 1991, p. 197).

Fazer boas obras é, segundo Mestre Eckhart, condição para que o ser humano se liberte, se efetue. Ao realizar boa obra, está em jogo o ganhar-se e o perder-se humanos. Toda obra acontece, realiza-se no tempo. Toda obra humana é temporal e finita. Obra e tempo estão imbricados um no outro. Cada obra tem seu tempo próprio e a humanidade, de um modo ou de outro, sempre já participa da dinâmica continuada da criação. A experiência de participação na consumação da obra está intimamente vinculada à interioridade própria da obra, isto é, daquilo que sustenta e mantém obra como obra.

Toda boa obra surge, brota e emana do espírito. O fazer boa obra torna-se

viável a partir da necessidade de coparticipar e cooperar na obra da criação. E isso só é possível na e pela graça divina. Daí que, pela realização livre, a humanidade vê-se na tarefa de permitir e dar lugar para que nela se manifeste a ação e graça de Deus. Na e pela realização da obra, a humanidade encontra-se consigo mesma e em Deus. Neste encontro, ela transcende a si mesma, se individualiza, isto é, é alçada verdadeiramente à sua natureza mais própria. Neste sentido, a obra é tão mais obra se realizada na livre disposição do espírito.

Realizar boa obra é criar, mas criar é também conflito. Pois no conflito experimenta-se a possibilidade do cair, mas, sobretudo, do levantar. A humanidade descobre-se assim na tensão de ser e não ser, bem e mal, espírito e carne, virtude e vício, luz e treva, pecado e graça, vida e morte, salvação e perdição, cadência e decadência, encontro e desencontro, afinação e desafinação. A tarefa mais excelente da humanidade consiste em estar, de algum modo, na livre disposição e preparar um lugar para Deus. Espírito livre é, para a medievalidade, o lugar da dignidade, de realização e nobreza humanas. Virtude é força de humanização e vício, força de desumanização. Ambos, porém, constituem o ser humano. É importante ter sempre presente que, para o medieval, não é somente a tarefa individual que está em jogo, uma vez que participação é sempre já comunhão com tudo e com todos. Que exemplos mais manifestos e conhecidos disso que o surgimento das ordens religiosas, a construção das catedrais e o ideal da cavalaria enquanto obras coletivas?

A modo de conclusão

Em toda tentativa de leitura e interpretação dos pensadores medievais duas coisas parecem ser importantes: 1) É fundamental demorar-nos suficientemente nos textos que procuramos ler e interpretar, ou seja, é necessário que sejamos capazes de entrar e familiarizar-nos com a estrutura da obra e sua linguagem peculiar a ponto de o vigor do texto tornar-se o sangue de nosso próprio sangue; 2) É preciso admitir que ler e interpretar textos como os de Echhart é mesmo uma tarefa árdua, pois deixar pulsar em nós a vitalidade da experiência mística de modo a fazer e dar sentido às nossas tentativas de leitura e interpretação, ou seja, à nossa própria existência, requer uma análise consciente e crítica. Assim, tentando aproximar-nos da singular experiência mística eckhartiana, devemos permitir-nos experimentar o que nela é dito, mas principalmente o que nela não é dito explicitamente ou apenas é dito insinuada e veladamente.

Uma das palavras que sintetiza a experiência mística eckhartiana é *Abgeschiedenheit*. *Abgeschiedenheit* tem muitas acepções, porém, todas elas indicam originalmente o mesmo fenômeno. *Ab-geschieden-heit* provém do verbo

abscheiden, composto de *ab*, que significa “afastar-se de”, e *scheiden*, que significa “separar”, cujo particípio é *geschieden*, “separado de”. A primeira acepção é de *não estar preso a nada*, de *ser solto*, *livre*. *Abgeschiedenheit* diz, então, desprendimento, completo esvaziamento de si, disposição plena, abertura total, pura abertura, total receptividade ou total liberdade. *Abgeschiedenheit* é a disposição como abertura plena da humanidade de maneira a não reter nada de si para si mesma, o que significa dizer que está em contínuo processo de esvaziamento de si para acolher e ser cada vez mais plenamente de, em e para Deus. Por isso, a humanidade deve empenhar-se maximamente na tarefa de seguir todo e qualquer vestígio da verdade revelada com, em e por Jesus Cristo. Neste sentido, a medievalidade se vê sempre na necessidade de realizar e fazer boa obra no espírito. Ao realizar obra na e pela bondade é que lhe advém a chance de libertação.

A *Abgeschiedenheit* é palavra de ordem em Mestre Eckhart, de modo que a humanidade possa abrir-se e dispor-se plenamente em e para Deus. E isso é possível a partir da experiência que se descobre sempre já na presença de alguém maior do que ela mesma, isto é, Deus. É nessa dinâmica que a humanidade pode libertar-se para esta verdade maior. Esta possibilidade de realização libertadora no e pelo espírito é o encaminhamento mais sublime e nobre que a humanidade pode e deve realizar. Somente quem participa de algum modo desta experiência tem cada vez mais nítida a diferença entre vício e virtude, pecado e graça, escravidão e libertação e, assim, vê-se fortalecido para sempre de novo reerguer-se dos males e vícios que o acompanham contínua e constitutivamente.

Referências

BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

BORAU, José Luis Vásquez. *Os místicos das religiões: a mística e o futuro da religião*. São Paulo: Paulus, 2012.

CAPUTO, John D. *The mystical element in Heidegger's thought*. Nova Iorque: Ohio University Press, 1986.

CAVALCANTE SCHUBACK, Marcia Sá. *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DE MELLO E SOUZA, Laura. “Idade média e época moderna: fronteiras e problemas”. *Signum*. Revista da ABREM, número 7, 2005, p. 223-248.

- FRANCISCO DE ASSIS. *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes/FFB, 2004.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- . *Verdade e método: complemento e índice*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GRÜN, Anselm. *A oração como encontro*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.
- _____. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1989.
- JOÃO DA CRUZ, São. *Obras de São João da Cruz*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1960.
- MARROU, Henri-Irenee. *Do conhecimento histórico*. Lisboa: Aster, 1974.
- MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*. Tomo I. São Paulo: Paulus, 2012.
- _____. *Meister Eckhart and the Beguine mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. Nova Iorque: Continuum, 2001.
- MESTRE ECKHART. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- _____. *Sermões alemães*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006 (vol. 1) e 2008 (vol. 2).
- _____. *Sobre o desprendimento e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- OTT, Hugo. *Martin Heidegger: a caminho de sua biografia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- ROMBACH, Heinrich. *Substanz, System, Struktur*. Freiburg/München: Karl Alber, 1965 (vol. I) e 1966 (vol. II).
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- TERESA DE JESUS, Santa. *Castelo interior ou moradas*. 14. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *Caminho de perfeição*. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

Mística e resistência em tempos de opressão

Ceci Maria Costa Baptista Mariani¹

*“Por ordem do Pai, mostrei-vos muitas obras boas.
Por qual delas me quereis apedrejar?” (Jo 10,31)*

Resumo: *Mística é uma forma intensiva da experiência de Deus na fé, afirma o teólogo Edward Schillebeeckx. Os místicos são aqueles que se engajam num processo que desemboca no encontro com o Mistério Santo intuído na fé e chegam a um conhecimento experimental de Deus. Para a tradição mística cristã mais antiga, esse processo supõe despojamento, desapego de tudo, esvaziamento de si e abertura de um espaço interno para o mergulho nessa realidade sagrada. O deserto, simbolicamente, expressa bem essa experiência de estar só, sem onde se apegar, sem as distrações que a cidade cheia de atrativos proporciona. Ir ao deserto, no entanto, não é sair para escapar do mundo, é sair para, depois de experimentar a relatividade de todos os apoios, voltar novamente ao mundo, confiando no que é definitivo, absoluto, fundamental. Isso é um processo. Às vezes, no entanto, podem ocorrer na vida, situações difíceis em que os apoios são arrancados. Muitos são os momentos cruciais, mas os mais difíceis são aqueles em que se experimenta a opressão. Nesses, no entanto, paradoxalmente, podemos perceber através de vários testemunhos, a presença de Deus se faz mais significativa. Neles se tem oportunidade, muitas vezes, para o irromper de uma experiência mística, um conhecimento experimental do Mistério Santo que perpassa todas as coisas conferindo a tudo o que existe, um sentido transcendental. A essa experiência se refere o poema do teólogo, pastor luterano Dietrich Bonhoeffer, intitulado “Estações no caminho para a liberdade”. Esta comunicação é uma reflexão sobre a força de resistência que a experiência do Mistério Santo confere ao místico nos momentos de grande opressão apoiada na interpretação do poema do teólogo Dietrich Bonhoeffer acima citado.*

Palavras-chaves: *Mística cristã, resistência, Bonhoeffer, liberdade, opressão.*

Introdução

Mística é uma forma intensiva da experiência de Deus na fé. O homem, a mulher de fé é aquele, aquela, que estando neste mundo, intui que, amparando tudo,

¹ Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2008). Professora na Pontifícia Universidade Católica de Campinas, docente da Faculdade de Teologia e do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião.

existe uma Alteridade absoluta. É a pessoa que crê que no fundamento de tudo está essa Presença misteriosa que se revela no bem que vamos experimentando durante a vida. O homem, a mulher de fé caminha por esse mundo certo, certa, que o destino humano é a felicidade eterna junto dessa presença amorosa, Deus.

A fé, no entanto, anuncia o cristianismo, provoca, muitas vezes, a ira daqueles que, estando neste mundo, tornam-se mundanos. Dos que esquecem que tudo é dom e brigam pelo poder. Querem tirar proveito de tudo, como se fossem donos do mundo. Numa bela interpretação da Carta a Romanos de Paulo, o teólogo Juan Luis Segundo, vai mostrar que para Paulo, nesse escrito, o pecado é um “mecanismo” enganador e alienante que escraviza a todos e começa com a injustiça. No primeiro capítulo da Carta aos Romanos, afirma esse autor, onde Paulo vai falar do pecado dos “pagãos” (os que não são judeus), o centro é a estranha oposição verdade-injustiça que caracteriza, para ele, a idolatria. A oposição proposta por Paulo é diferente das oposições que costuma se estabelecer entre verdade-mentira ou justiça-injustiça. O poder escravizador aqui, é o da injustiça. Mudar a verdade em mentira seria, não tanto um pecado grave, mas um esforço estúpido de auto-engano. O pecado grave é, na verdade, mudar a verdade tendo como fim à injustiça. A verdadeira intenção da idolatria é a injustiça.

O auto-engano que leva o homem da adoração do elevado e digno (do super-humano) à adoração do baixo e indigno (do infra-humano) é meio para outra coisa: para a injustiça, a que apontam realmente os “desejos do coração”. Na idolatria que Paulo pinta, a intenção real é, no homem, a de justificar a partir do divino as relações desumanizadas que quer ter com seus semelhantes. (SEGUNDO, 1985, p. 339)

A idolatria é, então, o aprisionamento da verdade na injustiça. A verdade que é o reconhecimento de um Absoluto que recorda ao homem seu dever-ser. A verdade é a obra de Deus que significa, na perspectiva paulina judaica, a maneira de atuar da providência divina nos acontecimentos, deixando transparecer uma norma sobre a atuação humana. A verdade de que todos são filhos queridos do Pai, e, portanto, herdeiros do Reino de Deus, no modo de falar de Jesus. O homem aprisiona a verdade para manter as relações injustas e com isso, reflete Paulo, desumaniza-se.

O esquema idolatria-castigo-desumanização significa, então, para Paulo “desejo de injustiça, raciocínios justificatórios enganosos, criação de um ídolo infra-humano que justifique a injustiça e, finalmente, caída em relações mútuas infra-humanas” (Cf. SEGUNDO, 1985, p. 342).

“Por ordem do Pai, mostrei-vos muitas obras boas”, diz Jesus segundo o evangelho de São João, “Por qual delas me quereis apedrejar?” As obras da fé nos colocam no “olho do furacão”, no centro de grande conflito humano que é estar entre

o amor ao poder que leva a toda forma de injustiça e opressão, e o poder do amor que conduz à liberdade. Santo Agostinho fala disso muito bem. Ele mesmo é um exemplo desse conflito. Dividido entre o amor ao poder que lhe conferia a “cátedra” – o ofício de professor que exercia, como ele mesmo confessa, “com artificiosa loquacidade”, oferecendo aos jovens, armas pro seu furor de “loucuras vãs e combates tribunícios” – e o poder do amor que ele descobre no encontro com Deus que habita a profundidade do humano. Poder que confere ao humano a liberdade de amar a tudo e a todos como dons do Bem Absoluto. (Cf. SANTO AGOSTINHO, p.210).

No contexto da tradição mística cristã encontramos testemunhos significativos de afirmação de uma consciência da presença de Deus em momentos de grande opressão. Momentos que implicam passar pelo deserto, enfrentar a noite escura para chegar na liberdade ao conhecimento do semblante de Deus como nos revela com sua experiência, o teólogo Dietrich Bonhoeffer. Esta comunicação é uma reflexão sobre a força de resistência que a experiência do Mistério Santo confere ao místico nos momentos de grande opressão, apoiada na interpretação do poema desse teólogo, “Estações no caminho para a liberdade”, segundo os editores de seus escritos de prisão, oferecido a seu grande amigo E. Bethge, em agosto de 1944.

1. Passar pelo deserto

Os místicos, as místicas são aqueles, aquelas, que se engajam num processo que desemboca no encontro com o Mistério Santo intuído na fé, num conhecimento experimental de Deus. Para a tradição mística mais antiga dentro do cristianismo, esse processo supõe despojamento, desapego de tudo, esvaziamento de si e abertura de um espaço interno para o mergulho nessa realidade sagrada. Para encontrar a Deus, testemunham os místicos, é preciso passar pelo deserto.

O deserto simbolicamente expressa bem essa experiência de estar só, sem onde se apegar, sem as distrações que a cidade cheia de atrativos proporciona. O deserto, afirma Segundo Galilea (1986) é uma atitude e graça espiritual. É experiência do absoluto de Deus e do relativo de tudo o mais, incluindo as pessoas e nós mesmos. É também experiência de autenticidade e da verdade. Diante de Deus, no despojamento do deserto, não podemos nos iludir com motivações ambíguas. Somos levados a nos vermos tal como somos. Por isso, o deserto é caminho de libertação interior, experiência de conversão e purificação. O deserto, além disso, ajudando a nos vermos em nossa verdade, incluindo nossos defeitos e misérias, nos

abre à verdadeira solidariedade e misericórdia. Finalmente, o deserto é experiência de crise e superação. A passagem pelo deserto promove amadurecimento e fortalecimento (p.49-50).

Jesus depois do batismo é levado ao deserto. Lá ele experimenta e vence a tentação de aderir às falsas maneiras de entender e viver sua missão. Jesus rejeita a solução mágica para a sua fome. Não aceita usar Deus para converter as pedras em pão e com isso matar a própria fome, sabe que a fome mais fundamental vai além da fome de pão. Jesus rejeita usar a religião em seu próprio benefício, seu próprio interesse. No deserto, Jesus é também tentado a se impor pelo poder e glória advinda da “adoração” ao diabo, isto é, ao poder que se adquire com a mentira, com a injustiça, poder que vem do que divide. No deserto, Jesus renuncia à tentação de cumprir sua missão recorrendo ao êxito fácil e à ostentação. A narrativa do deserto contida no Novo Testamento, vai nos inspirar ao seguimento de Jesus que faz do deserto, lugar de discernimento. (Cf. PAGOLA, 2012, p.69-75)

A literatura ascética dos séculos IV e V vai falar de homens transformados, transfigurados pelo deserto como Antão que, depois de duas décadas habitando uma fortaleza abandonada, emerge para reunir discípulos.

São Bernardo (1090-1153), grande místico do século XII , diz do deserto:

Foge do mundo, foge da tua família, afasta-se até dos teus amigos mais íntimos... Aquele que deseja ouvir a voz de Deus que se retire para a solidão... Esta voz não ressoa nas praças públicas... Um conselho secreto exige uma escuta secreta... Deus não fala com aqueles que vivem fora de si mesmos. (SÃO BERNARDO: Apud LELOUP, 1998, p.38).

Ir ao deserto não é sair para escapar do mundo, é sair para, depois de experimentar a relatividade de todos os apoios, voltar novamente ao mundo, confiando no que é definitivo, absoluto, fundamental.

Isso é um processo. Às vezes, no entanto, pode acontecer da vida nos jogar em situações difíceis, situações em que os apoios nos são arrancados. Muitos são os momentos cruciais em que somos desafiados a enfrentar. No entanto, os mais difíceis, são, de fato, os momentos de maior opressão. Nesses, paradoxalmente, podemos perceber através de vários testemunhos, a presença de Deus se faz mais significativa. Neles se tem oportunidade, muitas vezes, para o irromper de uma experiência mística, um conhecimento experimental do Mistério Santo que perpassa todas as coisas conferindo a tudo o que existe, um sentido transcendental.

2. Enfrentar a noite escura

Uma referência clássica para a compreensão dessa experiência é o símbolo da noite em São João da Cruz. Recriado a partir da tradição, designa uma fase de uma experiência de oração que se inscreve em sua vida mística. Esse místico, conforme Velasco, tem o mérito de haver trazido a experiência da “noite do espírito” a um nível de consciência exemplar e ter dado a ela “uma vivíssima expressão poética e uma interpretação teórica inigualavelmente rica em aspectos, momentos e matizes”. (VELASCO, 2001, 212)

O símbolo da noite vai fazer referência ao desafio de vivenciar o silêncio de Deus que se ausenta das representações humanas e que se apresenta como realidade absolutamente transcendente, exigindo do humano um trabalho sobre suas próprias condições de recepção da revelação, a transformação das faculdades, conhecimento e vontade devem se alargar para acolher a Deus em sua verdade.

Nos poemas de João da Cruz a “noite” e o “matrimônio espiritual” vão constituir o núcleo da sua experiência. O símbolo da “noite” não é, entretanto, o solo da experiência que exprime, mas como interpreta Velasco, é uma passagem que faz parte de um dinamismo que se funda numa antropologia que concebe a pessoa humana de forma tridimensional, constituída segundo uma dinâmica que articula o ser em nível corporal e seu relacionamento com o mundo através dos sentidos; inclui sua condição espiritual de ser dotado de uma interioridade que se manifesta nas operações do entendimento, a memória ou a posse de si mesmo pela sucessão temporal e o querer e a liberdade; e contempla uma disposição para a plenitude em Deus. (Cf. VELASCO, 2001, p.224)

Para João da Cruz, o humano é um ser-para-Deus, habitado por um desejo sem proporção, desejo radical que não encontra satisfação no âmbito da imanência. A realização humana é para ele, fruto de um itinerário que implica um processo de purificação dos desejos:

Todo o processo purificador, todo o itinerário da alma a Deus poderia resumir-se nesse processo dos múltiplos desejos do apetite que lança o homem fora de si, para os objetos desses desejos, sejam materiais ou espirituais, como se a sua posse pudesse plenificá-lo, ao que de verdade deseja seu coração, ou seja, à presença da qual procede e com a qual só pode se encontrar indo além de si mesmo. (...) Ora, a noite é precisamente o símbolo para essa distância, essa desproporção interior ao sujeito e que este tem que superar para coincidir consigo mesmo. A noite é o meio para o aprofundamento de todos os desejos e ações do homem até adequá-los à profundidade de Deus. (VELASCO, 2001, p.225)

A noite é nesse contexto, símbolo para expressar o atravessamento dessa

distância radical que é preciso superar para se chegar à plenitude de si mesmo, realização plena em união de amor com Deus. Entre o desejo do humano e sua plenificação que se processa segundo a medida de Deus e não do homem, está a noite que é ocultamento, ausência, silêncio de Deus. O silêncio de Deus intervém para que o desejo humano não descanse no finito.

Esse silêncio e essa ausência são indispensáveis para fazer efetiva a ruptura de nosso ser desejoso e abrir por fim ao homem a presença que o origina. Só assim se passa dos desejos àquilo que o coração realmente deseja; só assim se supera a vontade como sentimento e a liberta para a operação suprema que é o amor. A noite é, pois, o processo que aprofunda a consciência, a vontade e o ser do homem à medida de Deus. (VELASCO ,2001, p.227)

O símbolo da “noite” em São João da Cruz nos faz ver que situações de total ou quase total obscurecimento de Deus podem promover grande purificação da pessoa, aprofundamento em sua capacidade de percepção, intensificação de suas possibilidades de julgamento e de discernimento, transfiguração dos desejos e trazer como fruto o encontro face a face com o Mistério de Deus.

A ditosa noite escura, celebra João da Cruz em seu poema, é guia para a alma que, inflamada de amor sai ao encontro do Amado, o Mistério Santo por ela vislumbrado. Na noite escura, a alma sem ter olhar para outra coisa, vai ao encontro do Criador e nele experimenta a misteriosa transformação, sai da dor recuperada, vitalizada. O destino da alma, “No meio de uma noite escura”, é ser no Amado transformada:

(...)
Em noite tão ditosa,
E num segredo em que ninguém me via,
Nem eu olhava coisa,
Nem outra luz nem guia
Além da que no coração me ardia.

Essa luz me guiava,
Com mais clareza que a do meio-dia
Aonde me esperava
Quem eu bem conhecia,
Em sítio onde ninguém aparecia.

Oh! Noite que me guiaste,
Oh! Noite mais amável que a alvorada;
Oh! Noite que juntaste
Amado com amada,
Amada já no Amado transformada!
(...)

Misteriosamente, no momento de maior sofrimento, quando já não se tem nada em que segurar, Deus apresenta-se como o Amado. Tendo enfrentado a “noite

escura”, a alma, nos braços do Amado, já não precisa ocupar-se, largando seu cuidado, pode descansar:

Esquecida, quedei-me,
O rosto reclinado sobre o Amado,
Tudo cessou. Deixei-me,
Largando meu cuidado
Por entre as açucenas olvidado.

(JOÃO DA CRUZ, 2002, p.136-137)

3. No semblante de Deus, conhecer a liberdade

No contexto dessa referência temos os escritos de prisão² do teólogo Dietrich Bonhoeffer. Notável por sua teologia que reflete a radicalidade de sua fé e sensibilidade em relação à sua época e sua cultura, e pela seriedade de seu compromisso ético, Bonhoeffer deixou nesses escritos, pérolas exemplares para a compreensão da relação entre mística e resistência.

O poema “Estações no caminho para a liberdade”³, aqui por nós escolhido, reflete o itinerário místico percorrido pelo teólogo. No poema de Bonhoeffer, a liberdade procurada, se encontra passando pela disciplina dos sentidos e da alma; pela ousadia de fazer o que é direito, da ação; pelo sofrimento de ter as mãos atadas e ser obrigado a entregar tudo nas mãos de Deus; e pela morte que derruba os incômodos grilhões e muros do corpo mortal e da alma obcecada. A verdadeira liberdade, a liberdade almejada, intui Bonhoeffer, será reconhecida no semblante de Deus. Para ele, a face de Deus revela a verdadeira Liberdade.

No poema se distinguem os degraus ou os graus que implicam aprofundamento. Em primeiro lugar a verdadeira disciplina que ordena o desejo, “para não ser jogado de um lado para outro”. Verdadeira castidade é ter o domínio de si. Disciplina será no cárcere uma questão de sobrevivência, uma forma de preservar-se diante do risco de entregar-se a um ritmo cotidiano sem sentido, imposto do exterior.

Disciplina
Se partes em busca da liberdade, aprende primeiro
a disciplinar os sentidos e a alma, para que os desejos
e teus membros não te joguem de um lado para outro.
Castos sejam tua mente e teu corpo, plenamente submissos a ti,
e obedientes, a fim de buscarem a meta que lhes foi apontada.
Ninguém experimentará o mistério da liberdade a não ser pela disciplina.

Em períodos de saudade, escreve Bonhoeffer ao seu grande amigo Eberhard

2 Membro da resistência alemã anti-nazista, Bonhoeffer foi preso em abril de 1943, acusado de desmoralização das Forças Armadas pelo Conselho de Guerra do Reich, e permaneceu na prisão até sua execução em abril de 1945, aos trinta e nove anos de idade.

3 O poema é um presente de aniversário de Bonhoeffer a seu grande amigo E. Bethge e foi provavelmente anexado à primeira carta de aniversário de 14/08/1944. O poema completo encontra-se em BONHOEFFER, 2003, p.520-522.

Bethge, aparece uma tendência a descuidar do ritmo diário normal, imposto internamente por ele a si mesmo:

Diversas vezes, estive tentado a não levantar às 6 horas da manhã, como de costume – o que teria sido perfeitamente possível -, mas ficar dormindo por mais tempo. Até agora sempre consegui obrigar-me a não fazer isso; estava claro para mim que isso teria sido o início da capitulação, à qual provavelmente se seguiria coisa pior; (...). (BONHOFFER, 2003, P.226)

Em segundo lugar vem a ação que não é qualquer ação, mas a ação corajosa de quem se dispõe a enfrentar a “tempestade dos acontecimentos” pondo toda a confiança em Deus. A “ação viva”, exigência da fé, não é, todavia, “quixotesca”.

Ação

Não fazer e ousar qualquer coisa, mas o que é direito, não se deter no possível, mas agarrar corajosamente o que é real, não na fuga das ideias, mas somente na ação é que se encontra a liberdade. Abandona o vacilar medroso e enfrenta a tempestade dos acontecimentos, sustentado somente pelo mandamento de Deus e por sua fé, e a liberdade envolverá jubilosa o teu espírito.

Não é um lançar-se à resistência até o absurdo, até a loucura, é a ação que se coloca entre a resistência contra o “destino” e a igualmente necessária submissão, reflete Bonhoeffer com realismo:

Creio que realmente devemos empreender coisas grandes e próprias, mas ao mesmo tempo fazer o que é óbvia e universalmente necessário; precisamos enfrentar o “destino” – o fato de esse conceito ser “neutro” me parece importante – com a mesma determinação com que devemos nos submeter a ele em tempo oportuno. Só se pode falar de “condução” para além desse duplo processo; Deus não vem ao nosso encontro apenas como um tu, mas também “disfarçado” de “isso” (“destino”), ou, em outras palavras (...) como “destino” torna-se de fato “condução”. Portanto, os limites entre resistência e submissão não podem ser determinados por princípio; mas ambas as coisas têm de ser assumidas com determinação. A fé exige essa ação viva. (BONHOFFER, 2003, P.307)

A ação nesse sentido, é atividade e passividade na confiança em Deus que converte todas as coisas contando que de todas as coisas, de todas as situações da vida, as pessoas podem tirar o melhor. “Creio que em toda a situação de necessidade ou aflição”, confessa Bonhoeffer, “Deus nos quer dar tanta resistência quanta necessitarmos. Mas ele não a dá antecipadamente, para que não confiemos em nós mesmos, e sim somente nele” (BONHOFFER, 2003, P.37).

Outro grau de aprofundamento vem como sofrimento que é fundamentalmente a perda da liberdade, é ter amarradas, as mãos que possibilitam a ação. Na impotência se dá a grande transformação, no sofrimento a ação é aperfeiçoada.

Sufrimento

Maravilhosa transformação. As mãos tão fortes e ativas
te foram amarradas. Impotente, solitário, vês o fim
da tua ação. Mas então respiras aliviado e colocas o que é direito,
tranquilo e consolado, em mãos mais fortes e te dás por satisfeito
Apenas por um instante tocaste, feliz, a liberdade,
e logo a entregaste a Deus, para que ele a aperfeiçoe esplendidamente.

Aquele que experimentara liberdade na ação deve, no sofrimento, entregar a Deus e esperar dele tudo o que é direito. No sofrimento da falta de liberdade, Bonhoeffer, conhece a Deus para além da religião, como centro da vida. Os religiosos, ele reflete, tendem a colocar Deus no limite, como “*deus ex machina* mobilizado por elas como solução aparente para problemas insolúveis ou como força para cobrir a falha humana”. Passada a crise, Deus não é mais necessário (cf. BONHOFFER, 2003, p.373). “Devemos assaltar um punhado de pessoas infelizes num momento de fraqueza e, por assim dizer, violenta-las religiosamente?” (BONHOFFER, 2003, p.370), ele se pergunta. Como homem amadurecido no sofrimento, ele não quer falar de Deus como remédio, mas quer falar de Deus que se experimenta na força, na vida, no bem das pessoas:

(...) eu gostaria de falar de Deus não nos limites, mas no centro, não nas fraquezas, mas na força, portanto não na morte e na culpa, mas na vida e no bem das pessoas. Nos limites, parece-me mais adequado calar e deixar que o insolúvel permaneça sem solução. A fé na ressurreição não é a “solução” para o problema da morte. O “além” de Deus não é o além da nossa capacidade de compreensão! A transcendência gnosiológica nada tem a ver com a transcendência de Deus. Deus é transcendente no centro de nossa vida. (BONHOFFER, 2003, p.373-374)

Descoberta paradoxal essa que pode ser captada na sua narrativa, mas mal pode ser explicada. Num grau superior de aprofundamento, o místico diz de Deus o que não se esperava falar, ultrapassou a religião e suas mediações. “O Deus de Jesus Cristo”, ele afirma, “nada tem a ver com o que deveria e poderia fazer um deus imaginado por nós” (BONHOFFER, 2003, p.523).

A estação de chegada, enfim, é aquela que já fora vislumbrada no sofrimento, conforme diz o poema, mas que só se realiza na morte. O ponto de chegada é aquele em que se encontra a liberdade eterna. Morrendo, Bonhoeffer conclui o poema, reconhecemos a liberdade no semblante de Deus. A liberdade, condição humana mais almejada, é experiência que se tem plenamente na morte, ponto de chegada ao que nos é mais essencial.

Morte
Vem, pois, sublime festival no caminho para a liberdade eterna,
morte, derruba os incômodos grilhões e muros
de nosso corpo mortal e nossa alma obcecada,
para que vejamos, afinal, o que aqui não nos é permitido vislumbrar.

Liberdade, procuramos-te muito na disciplina, na ação e no sofrimento;
morrendo reconhecemos, no semblante de Deus, a ti mesma.
(BONHOEFFER, 2003, p.520-522)

O caminho para a liberdade vivido por Bonhoeffer e descrito no poema é de fato místico, pois implica um processo de despojamento, de desprendimento, um caminho que a tradição vai chamar de negativo, porque supõe não absolutizar o que é relativo, negar as afirmações, negar as mediações, negar os apoios, para alcançar maior profundidade. A cada passo na vida a que se refere o poema, aquilo que era fundamental – a disciplina, a ação, o sofrimento - vai se tornando relativo. É preciso passar por todas as estações, e também é preciso deixá-las para trás. Ao final, chegar ao imprevisível encontro com aquele que nos revela o que é para nós o mais essencial, o que nessa vida, de fato, vale a pena desejar.

Considerações finais

De onde vem a força de resistência que a experiência do Mistério Santo confere ao místico nos momentos de grande opressão? “Quem aquece firme diante do desconcerto do mal que se disfarça de luz, de ação beneficente, de necessidade histórica, de justiça social?” – é pergunta que Bonhoeffer coloca em pauta para a reflexão diante do desafio do nazismo.

Diante da maldade abissal do maligno que traveste a verdade em prol da injustiça, fracassam todos os recursos humanos: o nosso juízo, a nossa razão, a pureza dos princípios éticos. A insensatez do mal leva os “sensatos” que confiam no próprio juízo à resignação.

O mal distorce valores, zomba de princípios, aproveitam da relatividade experimentada no âmbito da imanência, joga com o relativismo. O mal sobrecarrega nossa capacidade de decisão, confunde o nosso discernimento com disfarces honrosos e tentadores quando confiamos em nossa própria “consciência moral”, torna a consciência insegura e temerosa, leva ao engano. O mal nos desconcerta também quando, sem conseguir decidir, optamos pela segurança do dever, trocando o peso da responsabilidade pelo alívio de apenas cumprir ordens.

“O homem do dever”, adverte Bonhoeffer, “no final das contas, terá de cumprir seu dever até para com o diabo”. Até a confiança na “liberdade própria” acaba levando a fazer concessões ao ruim para evitar o pior. À pergunta por “quem aguentará firme?”, ele responde:

Somente quem não tiver como critério último sua própria razão, seu princípio, sua consciência moral, sua liberdade, sua virtude, mas tiver disposto a sacrificar tudo isso quando, na fé e baseado apenas em Deus, for

chamado à ação consciente e responsável, a pessoa responsável, cuja vida nada pretende ser do que a resposta à pergunta e ao chamado de Deus. Onde estão essas pessoas responsáveis? (BONHOFFER, 2003, p.30)

Referencias

BONHOEFFER, Dietrich. Resistência e submissão: Cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.

GALILEA, Segundo. A sabedoria do deserto: atualidade dos Padres do deserto na espiritualidade contemporânea. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

LELOUP, Jean-Yves. Deserto, desertos. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1998.

JOÃO DA CRUZ, São. Obras completas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

JOSAPHAT, Frei Carlos. Contemplação e libertação: Tomás de Aquino, João da Cruz, Bartolomeu de Las Casas. São Paulo: Editora Ática, 1995.

METAXAS, Eric. Bonhoeffer: pastor, mártir, profeta, espião. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

PAGOLA, José Antonio. O caminho aberto por Jesus: Lucas. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

SANTO AGOSTINHO. Confissões. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1981.

SEGUNDO, O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré. II/I História e Atualidade. Sinóticos e Paulo. São Paulo, Ed. Paulinas, 1985.

VELASCO, Juan Martín. A experiência de Deus. São Paulo: Paulinas, 2001.

VELASCO, Juan Martín. Doze místicos cristão: experiência de fé e oração. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

Thomas Merton e o Zen Budismo

Norma Ribeiro Nasser Salomão

Resumo: *Thomas Merton, monge trapista, escritor, poeta e místico do século XX teve seu olhar voltado para o Oriente. Através de sua empatia com o Zen Budismo, recebeu diversas influências e deixou-se tocar por elas. Este ensaio está direcionado para o Zen na vida cotidiana de Merton, como de fato este olhar foi permeado por sua vivência numa das ordens cristãs mais fechadas – os cistercienses, no mosteiro de Gethsemani. Esta reflexão é feita pelo viés de seus diários, a partir do III volume até o VII: A search for solitude: pursuing the Monk's True Life (1952-1960); Turning toward the world: the pivotal years (1960-1963); Dancing in the water of life: seeking peace in the hermitage (1963-1965); Learning to love: exploring solitude and freedom (1966-1967); e The other side of the mountain: the end of the journey (1967-1968). Busca-se através de pistas deixadas em sua escrita o místico que se revela na comunhão com a natureza como experiência direta de Deus. Esta temática será enriquecida pela abordagem da linguagem da natureza na perspectiva do Zen principalmente sob o prisma de Shizuteru Ueda, filósofo da terceira geração da Escola de Kyoto.*

Palavras-chave: *Thomas Merton. Zen Budismo. Natureza.*

Introdução

Ao abrir de uma vez por todas o meu
sino impecável
Ninguém questiona o meu silêncio:
O pássaro onisciente da noite voa para
fora da minha boca.
Você já viu isso? Então, apesar de
minha alegria, rapidamente terminou
Você viverá para sempre em seu eco:
Você nunca mais será o mesmo
novamente.
Thomas Merton (FOREST, 1980, p. 86)

Thomas Merton vislumbrou na flor de um cacto existente no sudoeste americano, raramente vista e que se abre apenas uma vez na escuridão da noite, o símbolo da sua vocação contemplativa e solitária. O poema *A noite da florescência do cacto*

inspira-se neste evento oculto do deserto de rara beleza. ¹Suas pétalas são como uma pérola branca e rosa, como se cada uma tivesse sido delicadamente polida por mãos divinas. No centro existe um profundo ninho de filamentos dourados que, em sua pequena onda, tem a textura de espuma. Estes cercam um talo do mesmo tom que sobe das profundezas da flor como um chifre de clarim. Este poema, escrito em 26 de junho de 1960 após violentas tempestades em Gethesemani, “sentado nos bosques frios, descalço na grama molhada” (KRAMER, 1997, p. 16) talvez diga mais sobre o sentido da sua vocação do que uma centena de ensaios (FOREST, 1980, p. 85).

Este artigo faz parte da tese de doutorado que será apresentada na Universidade Federal de Juiz de Fora, ainda este ano de 2014, sobre *Thomas Merton e o Zen Budismo*. O tema central desta pesquisa é o olhar de Merton tocado pelo Zen que se revela na vida cotidiana e em seus diários. Na maior parte das vezes permite-se que seus relatos falem por si só, apenas com breves comentários e sempre que possível será feita uma sequência cronológica em seus textos com o objetivo de apontar os diversos aspectos da natureza em sua visão. Este será dividido em dois pontos: *A linguagem da natureza no Zen* e *A natureza em Merton*.

1 A linguagem da natureza no Zen

Acima no céu passam as nuvens, abaixo no jarro, repousa a água. (UEDA, 2006, p. 13)

Céu puro, escuro; apenas brilha a lua crescente e cintilam as estrelas. (MERTON, 1970, p. 324)

A palavra *natureza* vem do latim *natura* (de nascor, virão ser por geração), traduz a palavra grega *physis* (que provém de *phyo*, “gero”). Os primeiros filósofos, inclusive Parmênides, denominaram *perìphyseos* (em torno da natureza) sua pesquisa metafísica em torno do ser. Pode-se dizer que *physis-natureza* é uma expressão que indica o ser em seu sentido mais abrangente.

Por natureza entende-se o fundo comum e inexaurível do qual provém, do que são constituídos, sobre o qual estão e ao qual retornam todos os entes: a natureza se torna presente tornando os entes presentes, pondo-os na presença. Esse fundo é o ser como presencialidade, por ela se manifesta tudo aquilo que está na presença. [...] Ora, essa presença é manifestação que se põe e se impõe em sua inegabilidade: ela é o ser como tal. (MOLINARO, 2000, p. 88-89)

1

Em Platão, e principalmente em Aristóteles, o sentido de natureza foi restringido a uma dimensão sensível, física ou empírica do ser em relação a outro. Sinaliza assim a determinação que define um ente: natureza como essência. Ressoando o seu significado originário esta consiste, desde Aristóteles, no “princípio intrínseco do movimento, isto é, do desenvolvimento, da realização e do modo unitário de agir e de comportar-se de um ente². Nesse sentido, natureza se opõe a técnica ou arte, ou seja, ao ente produzido pela técnica ou pela arte e que se chama artificial” (MOLINARO, 2000, p. 89).

Em determinado aspecto refere-se a uma disposição inata, uma qualidade essencial ao curso das coisas a ao próprio universo onde tudo cresce espontaneamente numa ordem própria. No Zen existe uma relação recíproca entre a linguagem da natureza com o *si mesmo*. Shizuteru Ueda³ emprega a palavra natureza como tradução ocidental da palavra sino-nipônica *shizen* (*jinen* na leitura budista). Não se denota aqui a natureza como mundo objetivo de coisas naturais, nem a natureza como região determinada do ente em sua totalidade, mas sim a verdade do ser tal-como-é-de-per-si. No Budismo sino-nipônico é considerada a tradução do termo sânscrito *tathata* (“qualidade de ser como” ou “*talidad*”), que corresponde ao conceito budista de “verdade” (UEDA, 2006, p. 28).

Em Ueda a tradição mística alcança uma dimensão da realidade que se encontra além das palavras, recorrendo a um vocabulário próprio e, muitas vezes, paradoxal para comunicar uma experiência translinguística. O zen se ocupa do eu verdadeiro, “o eu sem eu (vazio de si mesmo)”, o que importa é o despertar do si mesmo fechado e a ascensão ao si mesmo livre que diz “eu sou eu ao não ser eu” (UEDA, 2006, p. 14). Para ilustrar melhor esta passagem, ele utilizou a tríade de imagens tomadas de um antigo texto chinês do século XII: *O boi e seu pastor. Uma antiga história Zen*.

O texto apresenta o processo da autorealização com dez estações em moldura circular, acompanhado de poesia e demonstrando a via através da qual o ser humano chega a ser ele mesmo depois do Zen. O boi aparece como o símbolo temporário do si-mesmo que está sendo procurado, enquanto o pastor representa o homem que se esforça por atingir o verdadeiro si-mesmo. A figura do boi não aparece em todos os desenhos, mas somente em quatro. O título da 1ª é “À procura do boi”; a 2ª chama-se “O encontrar das pegadas do boi”; a 3ª “O encontrar do boi”; a 4ª “A captura do boi”;

2 O ente é fundado e diferenciado do ser. Essa diferença ontológica consiste no fato de que o ente é ser determinado, o ente não é o ser, mas uma determinação do ser, um isso ou um aquilo do ser, o ser deste ou daquele modo (MOLINARO, 2000, p. 8).

3 Ueda nasceu em Tóquio, em 1926. Em 1949 graduou-se em filosofia pela Universidade de Kyoto onde foi aluno de Nishitani, considerado filósofo da terceira geração da escola de Kyoto. Desde 1959 a 1962, fez doutorado em filosofia pela Universidade de Marburg, onde escreveu tese sobre Mestre Eckhart. Em 1964 torna-se professor da Universidade de Kyoto onde permanece até se aposentar em 1989.

a 5a “O domar do boi”; a 6a “O retorno para casa montado no dorso de boi”. Dessa forma, a relação do pastor e do boi vai se tornando mais íntima até a 7a estação “O boi é esquecido e o pastor continua”, onde se alcança o “tornar-se um”, e o homem não vê mais o boi como objeto de unificação, o si-mesmo realiza-se neste momento. O boi desaparece e só o homem continua existindo, de modo “calmo e sereno” como seu próprio senhor entre o céu e a terra (UEDA, 1990, p. 1).

Após a gradual evolução descrita em sete imagens, que mostra o progressivo desenvolvimento dos ensinamentos budistas, ou seja, o processo de desprendimento do eu-sou-eu, o verdadeiro si-mesmo como é compreendido pelo Zen ainda não está realizado. As três últimas estações constituem uma unidade dinâmica que revela a verdade e a plenitude do verdadeiro si-mesmo. A oitava estação – “O completo esquecimento do pastor e do boi” – é a ilustração de um círculo vazio. Trata-se de nada no infinitamente aberto, nem ser nem não ser, a negação radical da dualidade: “O sagrado e o mundano desaparecem sem deixar rastro”. Para o surgimento do verdadeiro eu o ser humano deve saltar ao puro nada, “morrer a grande morte”, correspondendo ao *Zazen* onde não pensa nada, não vê nada, não faz nada, submerso na profundidade sem fundo do silêncio. Quebra-se o dualismo de sujeito e objeto.

Ueda diz que, no Budismo, o nada absoluto não quer dizer que nada exista, porém que o homem deve libertar-se do pensamento substancializante. O eu aqui é compreendido como o eu-consciência que diz: “Eu sou eu” fechado e trancado de tal forma que impediria a sua cura. O verdadeiro si-mesmo é um si-mesmo abnegado: “Eu sou eu e ao mesmo tempo eu não sou eu” (Keiji Nishitani e Kitaro Nishida – filosofia como o fundo do Zen), ou: “Eu sou eu porque eu não sou eu” (Suzuki – o Zen pensante). Em Toshihiko Izutsu trata-se do pensar que contém a referência ao Zen (UEDA, 2006, p. 31).

No seu parecer “tudo vem para a completa dissolução do eu-sou-eu fechado e trancado, para a separação definitiva do eu-aprisionado. O eu-homem deve morrer definitivamente em função do querer do verdadeiro si-mesmo, que é abnegado” (Ueda, 1990, p. 2). Ele se refere ao pensamento de Mestre Eckhart como “esquecer Deus; deixar Deus; da união com Deus para o nada da Deidade, que é ao mesmo tempo o fundo da alma”. O homem deve deixar todas as experiências e conhecimentos religiosos, entrar no nada puro, ou como se diz no Zen Budismo, no “morrer maior” (UEDA, 1990, p. 3).

Na nona estação, “O retorno ao fundo e à origem”, vemos uma árvore em florescência junto ao rio e nada mais. A poesia que a acompanha diz: “As flores florescem como florescem por si mesmas; o rio corre como corre por si mesmo”. Não se trata aqui de uma paisagem exterior, nem de metáforas como expressão de um estado interior do homem ou da projeção de uma paisagem interior da alma,

mas sim do caminho do eu enquanto tal, o eu sem eu feito presente, uma realidade nova. A ressurreição a partir do nada, da mudança radical da absoluta negação para o grande “sim”, uma árvore que floresce junto ao rio não é em seu florescimento outra coisa que o corpo não objetivo da individualidade do verdadeiro eu. Para Ueda (1990, p. 3-4): “A natureza, como as flores florescem, como o rio flui, é o primeiro corpo ressuscitado do si-mesmo abnegado, a partir do nada”.

A décima estação, “A entrada no mercado com as mãos abertas”, mostra o encontro na rua de um ancião com um jovem, em que são feitas perguntas simples, cotidianas. Surge uma intermediação “eu-tu” decorrente da individualidade (altruísta) como o próprio espaço interior de jogo do eu, o eu sem eu como tal. Através do nada infinito o eu se desprende de si próprio e se converte em um duplo eu. Assim, a inter-relação no encontro chega a ser para o outro o lugar em que se coloca a pergunta existencial sobre o eu (UEDA, 1990, p. 15-16). Ressuscitado do nada, o verdadeiro si-mesmo aparece numa dinâmica abnegada do “entre” que é o próprio campo interno de ação do si-mesmo “que cortado, aberto pelo nada absoluto, se desenvolve como o ‘entre’” (UEDA, 1990, p. 4). Esta não é o fechamento e sim o retorno à primeira, para o outro, para um jovem que o velho, em seu “entre” encontrou e que por suas perguntas simples é despertado para o si-mesmo: “Trata-se da transmissão do si-mesmo, de si-mesmo para si-mesmo” (UEDA, 1990, p. 5). Demonstra um triplo modo fenomênico, “o eu sou eu não sendo eu”, que somente é real e verdadeiro na medida em que em tripla transformação pode realizar-se cada vez mais plenamente. O eu verdadeiro sem eu não é a identidade permanente consigo mesmo senão um movimento que traça com a própria existência, um círculo invisível de nada/natureza/duplo eu. O nada absoluto no Budismo refere-se a este conjunto dinâmico de relações.

No Zen existe uma liberdade em relação à linguagem, através da qual toda realidade é interpretada onde se abre um mundo como horizonte de sentido, determinado e limitado pela mesma. Ele afirma: “A experiência linguística entendida se converte em uma barreira interior para esse ‘mais’ da experiência original, para esse ‘mais’ que originalmente supera o que a experiência é por obra da linguagem” (Ueda, 1990, p. 17-18). O horizonte de compreensão do mundo trazido pela linguagem dificulta e impossibilita novas experiências; graças à dissolução do eu fechado por meio do eu sem eu, abandona-se num movimento extremo o mundo da linguagem para voltar a penetrar nele criativamente.

Ueda cita Merleau-Ponty em *Phénoménologie de La Perception*, ao falar da transformação da “palavra falada” em “palavra falante” para falar de verdade há que se retroceder ao silêncio originário anterior ao som da palavra. Mas, quando este é rasgado por um falar inicial se falará verdadeiramente. Esta é “uma transformação

de meu ser”, existe uma recíproca relação entre o si (mesmo) e a linguagem, como também no Budismo Zen (UEDA, 1990, p. 19-20). A linguagem da natureza é ao mesmo tempo a linguagem do eu ao expressar-se de modo em direção ao eu. A expressão “As flores florescem como florescem”, expressa a si mesmo sem si mesmo de um modo completo e concreto. Não se trata da descrição de um fenômeno natural, mas da verificação de uma verdade. O ser humano em seu nada, isto é, não o ser humano transcendental, experimenta as flores tal como florescem por si mesmo, é como a essência do homem em sua verdade, o Ser-tal (UEDA, 1990, p. 28-29).

As palavras do Zen remetem ao poema de Ângelus Silesius (1624-1677), poeta da mística alemã em sua obra *El viajero querúbico*. “A rosa é sem porque; floresce porque floresce. Não se presta atenção, nem pergunta se alguém a vê” (UEDA, 1990, p. 29). Sua mística reconhece na natureza um valor próprio na união com Deus: “A rosa que aqui vê seu olho externo tem florescido, portanto, em Deus desde a eternidade” (UEDA, 1990, p. 30). Ueda pontua a sutil diferença entre os poemas que se observa no “como” do Zen e no “porque” de Silesius. O florescimento da rosa em Silesius é um acontecimento de Deus e não um fenômeno natural, a vida de Deus aí floresce, o ser-sem-porque da rosa é um puro “abrir-se de si mesmo”. No Zen “as flores florescem sem a fratura devida ao ‘porque’ do pensamento. O ‘porque’ é uma palavra que pensa a realidade, que a penetra, enquanto o ‘como’ é uma palavra não pensante da realidade, em que se reflete como é em si mesmo” (UEDA, 1990, p. 30).

A intenção do Zen não é eliminar o pensamento, mas saber a sua força, como ele se dá e onde ele intervém. O “como” trata-se da penetração recíproca da natureza enquanto “*talidad*” e o nada infinito, sem adição pensante humano, de modo que a realidade faz a si mesmo palavra. O homem não se encontra aí enquanto falante, mas na qualidade de fala. No falado não há rastro do falante, não se reflete ao falar. Na expressão Zen: “Distantes montanhas, sem limite, verde sobre verde”, o ser humano se pronuncia individualmente sem falar sobre si. O ser não põe à prova a autonomia de seu eu falando sobre si mesmo, senão ao utilizar verbalmente uma nova articulação por ele aberta (UEDA, 1990, p. 30-31-32). O zen conduz ao silêncio absoluto, à via negativa da tradição mística, ao nada. Derruba a dualidade e a unidade, o santo e o mundano desaparecem sem qualquer traço. Esta negação radical é expressa como: “Nem ser nem nada; nem não-ser nem não-nada”; “não habitar em nenhum lugar e ao mesmo tempo, não habitar tampouco em o não-habitar-em-nenhum-lugar”. E assim se articula o nada em sua infinitude (UEDA, 1990, p. 26-27).

2 A natureza em Merton

Frio, cinza, uns poucos flocos de neve

pendentes nos pinheiros.
Um corvo⁴ lutando no seu caminho
Para dentro do vento.
Thomas Merton (DAGGY, 1998, p. 40)⁵

As obras e diários de Merton são reflexões pessoais, alusões, comentários sobre leituras e acontecimentos do mundo sempre ilustrados pela linguagem da natureza como revelação divina e presença do *si mesmo*. Em quase todos os dias ele exalta o mistério da criação. O mundo natural na sua perspectiva está intimamente ligado ao sentido de vocação religiosa desde a sua conversão. A sua atração inicial pelos franciscanos já denotava a sensibilidade que se aprofundava quanto mais buscava a solidão em Gethsemani. No seu olhar, o homem deveria tomar consciência de si mesmo como sendo parte do mundo natural, “embora sejamos uma parte muito especial, aquela que está consciente de Deus” (MERTON, 1970, p. 341). Criticava o “mundanismo” tecnocrático e egocêntrico como sendo uma perversão das perspectivas naturais e acreditava não ser o Cristianismo que separa o ser humano da realidade da criação (MERTON, 1970, p. 341). Porém, a *sua natureza* vai além da preocupação ecológica, ou da descrição de uma bela paisagem – ela tem uma significação a mais. Quando o trapista descreve a exuberância das matas, bosques, córregos, vales, montanhas, pássaros, fontes, chuva, aurora e todas as suas inúmeras manifestações ele fala do *si mesmo*, de uma *natureza* não somente interior, mas que se revela e é desnudada no mundo natural como presença e mistério.

Em *Reflexões de um espectador culpado* (1966)⁶, na segunda parte, Merton escreveu sobre *O espírito da noite e a aragem da aurora*. Neste texto vemos um olhar cristão bem próximo ao olhar Zen de Mestre Dogen (TOMOAKI, 2007, p. 283)⁷. Como segue,

Os primeiros pios dos pássaros que despertam o *point-virge* da aurora sob um céu ainda desprovido de luz real. É um momento de temor reverente e de inexprimível inocência, quando o Pai, em perfeito silêncio, lhes abre os olhos. Eles começam a falar-lhe, não em um cantar fluente, mas com uma pergunta despertadora que é o estado da aurora deles, seu estado

4 A simbologia do corvo é muito presente para os beneditinos. Representado como companheiro de São Bento é protetor de todos os que seguem as suas regras. Identificado como um pássaro ambivalente, às vezes ajuda, outras vezes é agourento ou mortal. Corvos alimentaram o profeta Elias quando fugia da rainha Jesebel por lugares inóspitos. Em contraposição, o corvo é o pássaro da pilhagem, uma das “aves de rapina” na tradição budista, que se alimenta de carniça, de putrefações e o precursor da perdição (DAGGY, 1998, p. xii).

5 Escrito em 30 de novembro de 1963.

6 *Conjectures of a Guilty Bystander* – Esta obra é parte retrabalhada do diário de Merton no início dos anos 60, especialmente o Volume IV – *Turning toward the world: the pivotal years (1960-1963)* (KRAMER, 1997). Nela se verifica a abertura para questões emergentes não apenas sobre si mesmo, mas sobre monasticismo, relação com outras tradições religiosas, arte, arquitetura e Igreja, bem como sobre a sociedade em geral, especialmente as questões relativas à raça, guerra, loucura nuclear e outras ameaças básicas para a civilização como um todo.

7 Eihei Dogen (1200-1253) foi um dos reformadores e fundadores da tradição budista japonesa na virada do século XIII. Iniciou a tradição Soto Zen centrada na meditação. Autor do *Shobogenzo (O tesouro do olho da verdadeira lei)*, sua obra é vastíssima e tem sido resgatada pelos estudiosos da espiritualidade oriental.

no *point-virge*. Sua condição pergunta se é o tempo para eles de 'ser'. Ele responde 'sim'. Então um por um, eles despertam e se tornam passarinhos e começam a cantar. Dentro em pouco eles se tornarão plenamente o que são e até voarão. (MERTON, 1970, p. 151)

O *ponto virgem* é para Merton um ponto “cego e suave”, que os pássaros conhecem bem nas diferenças entre as trevas e a luz, entre o “não-ser e o ser”. O momento mais belo do dia onde “a criação em sua inocência pede licença para ‘ser’ de novo, como foi na primeira manhã que uma vez existiu” (MERTON, 1970, p. 151). O monge segue discorrendo sobre a relação do homem com o tempo, da sua necessidade de controle, de “não pedir licença a ninguém” e de enquadrar o dia nas suas exigências. Este é um homem que vive na dualidade e na autocentralidade, seu olhar antropocêntrico o impede de existir simplesmente. Para Dogen, o ser humano pode transpassar estas limitações do tempo e ser emancipado da dualidade através da “prática contínua” da meditação.

Ser capaz de experienciar as polaridades do real em sua completa interpenetração, transformando-a em uma totalidade não-dualista. Quem alcançou essa etapa do Caminho encontrou sua verdadeira natureza, sua face original: a natureza búdica (*Busscho*). Para o Mestre Zen, entretanto, esse homem cujo si mesmo individual separado tornou-se um com a multiplicidade do mundo só pode se sustentar nessa nova configuração por intermédio de *Gyoji* – nome este dado, não por acaso, ao maior dos fascículos de seu *Shobogenzo*, que literalmente significa ‘fazendo a prática e mantendo-se nela’ ou, simplesmente, ‘prática contínua’ –, como o lugar de confluência da presença de todas as coisas em uma situação omniabarcante, total. (MICHELAZZO, 2011, p.145)

Esta prática contínua nos conduziria a um existir dentro da teia cósmica como exemplifica Dogen no *Genjokoan*: “O peixe nada na água; a água para o peixe é vida. [por isso] se um peixe deixa a água ele, imediatamente, perece” (DOGEN, 2007, p. 138). Na interpretação de Michellazo, essas palavras são a constatação de que a plenitude da vida do peixe é possibilitada por sua completa interpenetração com a água.

Não há caminhos objetivamente pré-estabelecidos na água para o peixe nadar porque ele não os estuda antecipadamente. Os caminhos surgem para o peixe ao praticar o nado; peixe e água formam uma unidade não-dualística que é costurada pela prática da natação. E quando essa unidade é quebrada, a essência do peixe, sua piscidade, desaparece. (MICHELAZZO, 2011, p. 147)

A plenitude do homem está comprometida, “há aqui um segredo inefável: o paraíso nos envolve e não o sabemos. Está escancarado [...] ‘A sabedoria’, clama

o diácono da aurora, mas nós não a atendemos” (MERTON, 1970, p. 152). O raiar do sol suscita “uma solene música nas mais íntimas profundezas da natureza do homem, como se todo o nosso ser tivesse que se pôr em harmonia com o cosmos e louvar a Deus pelo novo dia” (MERTON, 1970, p. 325). A imagem do amanhecer era constante em seus escritos. Como nesta passagem, “profundo é o oceano, sem limites, doçura, bondade, humildade, o silêncio da sabedoria que não é abstrato, desligado, sem carne. Nos desperta suavemente quando se esgotaram a noite e o dormir. O Alvorecer da sabedoria!” (KRAMER, 1997, p. 18). O *ponto virgem* – amanhecer do mundo e de si mesmo. O monge sente dificuldades em rezar os salmos depois desta manhã de 13 de abril de 1963.

Manhã de primavera. Sozinho nos bosques. Despontar do sol: enorme globo de energia que se espalha, e espalha, como a querer cobrir todo o firmamento. Depois disso, a cerimônia dos passarinhos alimentando-se na grama orvalhada. A cotovia do campo, comendo e cantando. Depois ainda a manhã banhada de sol, em plena primavera, sossegada, totalmente silenciosa, aquecida sob o sol em ascensão [...] A atenção fugia, levada pelo vasto arco azul no céu, pelas árvores, montes, a grama e tudo [...] Uma volta em espírito à primeira manhã do mundo. (KRAMER, 1997, p. 312)

Ao discorrer sobre a vida contemplativa em seu último diário (07/novembro/1968), Merton fala oito anos depois sobre o *ponto virgem*. Ele afirmou que o homem deveria criar uma nova consciência de tempo:

(...) não no sentido de uma substituição da imobilidade, mas como um ‘tempsvierge’. Não como um vazio a preencher ou um espaço intocado a conquistar ou violar, mas um espaço onde se possa usufruir das próprias potencialidades e anseios e da presença de si mesmo. O tempo *da* pessoa. Este tempo não deverá ser ocupado pelas exigências do próprio ego, mas aberto aos outros – um tempo compassivo, tendo ao fundo a consciência da ilusão comum e a crítica desta. (HART, 1999, p. 262).

Merton citou Dogen em *Cables to the Ace* (Recados para o astro) publicado no ano de sua morte:

Abandonar seu corpo e alma para a abundância de luz enviada de cima e não dar atenção à iluminação ou ilusão. Apenas sente-se como um grande vazio de fogo. Respire calmamente. Não se preocupe... Seja como um homem completamente morto... Completamente vazio de sua própria vontade e de suas próprias ideias. Pense no que você não pode pensar. Em outras palavras, não pense. (MERTON, 1968 a, p. 40)

Em *A search for solitude: pursuing the monk's true life* (A busca de solidão: perseguindo a verdadeira vida de monge, volume III – 1952-1960) Merton estava morando na Abadia de Gethsemani há mais de uma década. Ele tinha sido um monge

professado por cinco anos e um sacerdote ordenado há três. Este volume é dividido em duas partes: parte 1 – *Master of Students* (julho 1952 – março 1953), e parte 2 – *Master of Novices* (julho 1956 – maio 1960). Como mestre de escolásticos, Merton foi encarregado da ordenação de monges que se preparavam para o sacerdócio. Como mestre de noviços, a sua responsabilidade era a formação de homens que se preparavam para tornarem-se monges (SHANNON, 2002, p. 403).

O monge vive a presença de Deus na natureza, “aqui na mata não consigo pensar em nada que não seja Deus. Não é tanto que eu pense n’Ele, é que estou tão consciente d’Ele quanto do sol e das nuvens e do céu azul e dos cedros finos” (CUNNINGHAM, 1996, p. 16). Em setembro de 1952, ao ler os padres do deserto ele é tomado de serenidade, “imerso na simples e lúcida realidade que é a tarde – quero dizer, a tarde de Deus –, este momento sacramental do tempo em que as sombras se tornarão cada vez mais longas, e um passarinho canta despreocupado nos cedros” (CUNNINGHAM, 1996, p. 16). A sua percepção de Deus estava intimamente ligada com a “verdadeira vida interior” e Ele só poderia ser “conhecido em Si mesmo pela própria revelação de Seu ser” (CUNNINGHAM, 1996, p. 82). Falava no respeito, veneração, sacralidade, temor e humildade ao abordar a santidade inefável d’Ele. Em agosto de 1956, este mistério saltava na delicadeza da flor:

Uma mudinha de acácia branca, de poucos palmos de altura, cresce triunfantemente através da madressilva no lugar onde a parede está quebrada [...] cuja dança ao vento é como uma dançarina japonesa – ao vento ela ergue seus delicados ramos e as folhas, pelo reverso, sorriem ao sol. (CUNNINGHAM, 1996, p.76-77)

Em *Turning toward the world: the pivotal years (Voltando-se para o mundo: os anos decisivos, volume IV – 1960/1963)* Merton iniciou com os dizeres: “Inexoravelmente a vida se move em direção à crise e ao mistério”. Estas palavras podem ser compreendidas por razões de críticas questões da época e de sua vida. Os anos 60 caracterizam uma profunda mudança na sociedade e na Igreja Católica – os movimentos de direita na América e o Concílio Vaticano II. Estes conflitos deflagraram um sentimento de responsabilidade social e eclesial. Ele buscava mais intensamente a solidão. O paradoxo engajamento/desengajamento, que o perseguiu durante a sua vida monástica, atingiu uma intensidade sem paralelos (SANNON, 2002, p. 497).

Em *Gifts of quietand nature (Dons do silêncio e da natureza)*, ele revelou em janeiro de 1963, que muitos dos problemas e sofrimentos da vida espiritual advêm da mentalidade atual que bloqueia uma resposta plena às necessidades de uma espiritualidade saudável, “nós ‘acreditamos’ na nossa mente, mas o coração e o corpo

todo não seguem isso. Ou até mesmo o corpo e as emoções seguem certa linha, mas a mente permanece confusa e sem iluminação” (KRMAER, 1997, p. 290). Em março de 1963 ele escreveu sobre *okoan* que diz: “um homem iluminado não é aquele que procura Buda, ou o encontra, mas sim um homem ordinário que não deixa nada por fazer. Uma mera parada não é uma chegada [...] E não fazer nada é perder a extensão de todo o universo [...] Eu só tenho feito isso” (KRMAER, 1997, p. 302). Ao ler a *Regula Solitariorum*, c. 23 de São Bento, *Peculiariter autem ad professionem mostram pertinet nihil honoris in hac vitarequireresed honores fugere*⁸ (junho/1963), recebeu uma “homenagem” da criação divina.

Uma pequena mariposa dourada veio e pousou no dorso da minha mão, e lá ficou tão leve que eu nem a sentia. Fiquei conjecturando sobre a beleza e a delicadeza dessa criatura - criada tão perfeita com suas asas douradas. Tão perfeita. Imagino se há um nome para isso, nunca vira nada assim antes. Não iria embora, até precisar de uma mãozinha, e eu a soprei em direção ao bosque. (KRAMER, 1997, p. 328)

Em *Dancing in the water of life: seeking peace in the hermitage (Dançando na água da vida: a busca da paz no eremitério*, volume V – 1963/1965) encontram-se questões fundamentais para a compreensão de sua relação com a natureza. Este diário está dividido em cinco partes: *Viver parte do tempo como um solitário; A visita de Suzuki; A alegria e o absurdo da crescente solidão; Dia de um estranho; O eremita na água da vida*. O título vem de *Mensagens aos Poetas*, texto enviado para um encontro de jovens poetas latino-americanos, no México, em 1964. O subtítulo *Em busca da paz no eremitério* refere-se ao evento mais significativo na sua vida neste período – o início do tempo integral para a vida solitária em agosto de 1965. Finalmente, ele conseguiu a permissão para viver no eremitério (SHANNON, 2002, p. 99).

Em outubro de 1963, Merton trabalhava cuidadosamente para fazer um jardim Zen de areia e pedras no mosteiro, “muitas folhas caídas. Voando pela passagem do noviciado, numa estreita via e o jardim Zen (ainda não concluído – ainda precisa da pedra grande). Na noite anterior o céu estava escuro e parecia que ia chover. Mas eram tão somente as ‘nuvens sem água’ da epístola de Judas” (DAGGY, 1998, p. 28). Ele gostava do “clima de primavera – são estes justamente aqueles dias em que tudo muda. Todas as árvores ligeiras em pôr-se em folhas e o primeiro frescor de verão nas colinas. Na pureza irretocável destes dias o criador deixa o Seu sinal!” (DAGGY, 1998, p. 99). Atento a tudo o monge em seu silêncio escutava os sons do mundo (abril/64), “o canto do pássaro desconhecido que está aqui provavelmente só de passagem por esses dias, emitindo um som adorável, profundo e simples. Puro – sem paixão, sem afirmação, sem desejo, o puro som celestial” (DAGGY, 1998, p. 99).

8 “É peculiar e pertencente à nossa confissão não buscar honras nessa vida, mas fugir das honras”.

Os pássaros são os seus mestres (julho/64):

Uma cotovia pousada quietamente na cerca, sob o sol do alvorecer, com sua plumagem dourada – brilhante às luzes do leste, seu peitilho negro ínfimo, virando a cabeça para lá e para cá. Essa é uma quietude Zen sem comentários. Ainda ontem, uma borboleta preta e branca muito pequena e chique, estava na parede caiada da casa. (DAGGY, 1998, p. 123)

Em maio de 1965 Merton fez um pequeno ensaio descrevendo um “dia típico” de sua vida – *Dia de um estranho*. Este texto foi escrito pouco antes dele aposentar-se como mestre de noviços e tornar-se eremita em tempo integral. O título assume a conotação de alguém cuja identidade não pode ser definida por uma função pública e que não se enquadra num lugar reconhecido na sociedade em geral ou na comunidade monástica, em particular. Ele destaca que em aspectos fundamentais da vida não é diferente de qualquer outra pessoa, mas alimenta o mistério da identidade que se desenvolve ao longo da descrição do dia (SHANNON, 2002, p. 104). Como se segue:

Montanhas azuis e quentes. Há uma campina empoeirada e parda no fundo do vale. Ouço uma máquina, um pássaro, um relógio. As nuvens estão altas, são enormes [...] Eu vivo na floresta por necessidade. Sou tanto um prisioneiro como um prisioneiro que escapou [...] Tenho eu um ‘dia’? Eu passo meu ‘dia’ num ‘lugar’? Sei que existem árvores aqui. Eu sei que há pássaros aqui. Eu os conheço bem. São exatamente quinze pares deles nas imediações e eu compartilho esse lugar com eles. Formamos um equilíbrio ecológico. Essa harmonia dá ao ‘lugar’ uma configuração especial. (DAGGY, 1998, p. 239)

Em *Learning to Love: exploring solitude and freedom (Aprender a amar: explorando a solidão e a liberdade- Volume VI - 1966-1967)* Merton trava uma luta interior para reconciliar um amor inesperado com os votos monásticos. Com distintos estados de espírito em seu debate interior, aflições, culpas, divisões, angústia, ele vive um amor compartilhado com a enfermeira M. Em *Daring to Love (Ousadia de amar)* o monge faz um movimento circular e volta-se mais profundamente para sua vocação monástica com nova e mais intensa compreensão do amor divino e da natureza humana.

O seu último diário *The Other Side of the Mountain: The end of the journey (O Outro Lado da Montanha: O fim da jornada- volume VII -1967-1968)* divide-se em cinco partes: Parte I - *The Election of a New Abbot (A eleição de um novo abade, outubro de 1967-maio de 1968)*, parte II - *Woods, Shore, Desert (Bosques, margens, deserto, maio de 1968)*, parte III - *Preparing for Ásia (Preparando-se para a Ásia, maio de 1968 – setembro de 1968)*, parte IV - *New México, Alaska, California (setembro de 1968 – outubro de 1968)*, parte V - *The Far East: The Last Days (O Extremo Oriente: Os últimos dias, outubro de 1968 – dezembro de 1968)*. Este é um diário relevante para

a compreensão da relação de Merton com o Oriente, aqui ele vive sua experiência mística na Ásia. Estes dois últimos volumes serão trabalhados com profundidade em outro ensaio.

Conclusão

Todos os diários de Thomas Merton estão permeados pela natureza em seus mais diversos aspectos. No seu contato com o ambiente, bosques, animais, montanhas, com o ser humano e consigo mesmo, enfim na sua vida cotidiana revela-se a experiência direta de Deus. O aparente foco na identidade pessoal é complementado pela sensação de imersão no mundo natural, de ser parte de um todo, de formar “um equilíbrio ecológico”, com as árvores e os pássaros no meio em que vive. A *natureza* proporciona um contexto no qual a sabedoria da humanidade pode ser ouvida e apreciada. A harmonia com o ambiente físico fornece um padrão para um equilíbrio vivo de espíritos nos bosques onde há espaço para muitas outras canções além das aves (SHANNON, 2002, p. 104). Ressalta-se aqui a natureza no Zen e em Merton “não como uma paisagem externa, objetiva, nem tampouco metafórica como expressão de um estado interno da alma. É uma realidade presente do eu livre de si mesmo.” (UEDA, 2004, p. 103).

Em linhas gerais, uma das contribuições mais importantes de Merton, assim como do Zen Budismo, é a visão não antropocêntrica e de respeito à multiplicidade das formas. Recordar-se aqui o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro que, em seu livro de entrevistas *Encontros*, ao falar sobre a diversidade humana, social ou cultural disse ser esta uma manifestação da variabilidade ambiental, ou natural, que nos constitui como uma “forma singular da vida, nosso modo próprio de interiorizar a diversidade ‘externa’ (ambiental) e assim reproduzi-la. Por isso, a presente crise ambiental é, para nós humanos, uma crise cultural, crise de diversidade, ameaça à vida humana” (CASTRO, 2007, p. 256). Afirmou ainda que nós – os seres modernos – esquecemos que pertencemos à vida e não o contrário. Que já soubemos disso, algumas civilizações sabem e outras, algumas das quais já matamos, sabiam também. Ele finaliza que hoje, “começa a ficar urgentemente claro até para ‘nós mesmos’ que é do supremo interesse da espécie humana abandonar uma perspectiva antropocêntrica [...]. Nosso curioso modo de dizer ‘nós’, por exemplo, excluindo-nos dos outros, isto é, do ‘ambiente’” (CASTRO, 2007, p. 257).

Referências

BACHEN, Christine M. (Org.) Learning to love: exploring solitude and freedom.

In: *The Journals of Thomas Merton. v. Six (1966-1967)*. Nova Iorque: Harper San Francisco, 1998.

CASTRO, Eduardo Viveiros. *Encontros* (org. Renato Sztutman). Rio de Janeiro: Azougue, 2007.

CUNNINGHAM, S. Laurence (Org.) *A search for solitude: pursuing the monk's true life*. In: *The Journals of Thomas Merton. Volume Three (1952-1960)*. San Francisco: Harper Collins, 1996.

DAGGY, E. Robert (Org.). *Dancing in the water of life: seeking peace in the hermitage*. In: *The Journals of Thomas Merton. v. Five (1963-1965)*. Nova Iorque: Harper San Francisco, 1998.

DOGEN, Eihei. *Shobogenzo: the treasure house of the eye of the true teaching. A trainee's translation of great master Dogen's Spiritual masterpiece*. Translated by Reverend Master Hubert Nearman, Order of Buddhist Contemplatives. 1ed. Mount Shasta, Califórnia: Shasta Abbey Press, 2007.

FOREST, James H. *Thomas Merton: a pictorial biography*. New York: Paulist Press, 1980.

HART, Patrick (Org.). *The other side of the mountain: the end of the journey*. In: *The Journals of Thomas Merton. v. Seven (1967-1968)*. Nova Iorque: Harper San Francisco, 1999.

HART, Patrick; MONTALDO, Jonathan (Orgs.) *Merton na intimidade: sua vida em seus diários*. Rio de Janeiro: FISUS, 2001.

KRAMER, A. Victor (Org.). *Turning toward the world: the pivotal years*. In: *The Journals of Thomas Merton. v. Four (1960-1963)*. Nova Iorque: Harper San Francisco, 1997.

MERTON, Thomas. *Cable to the ace or familiar liturgies of misunderstanding*. 2ed. New York: New Directions, 1968a.

_____. *Zen e as aves de rapina*. São Paulo: Cultrix, 1968b.

_____. *Reflexões de um espectador culpado*. Petrópolis: Vozes, 1970.

MICHELAZZO, José Carlos. *Desapego e entrega: atitudes centrais da meditação zen-budista e suas ressonâncias nos pensamentos de Eckhart e de Heidegger*. Texto apresentado no V Colóquio sobre o pensamento japonês realizado em São Paulo, 2010. In: *Revista Rever. Ano 11, número 02, Jul/Dez, 2011*.

MOLINARO, Aniceto. *Léxico de metafísica*. São Paulo: Paulus, 2000.

SHANNON, William H; BOCHEN, Christine M.; O'CONNELL, Patrick F. (Orgs.) The Thomas Merton Encyclopedia. New York: Orbis Books, 2002.

TOMOAKI, Tsuchida. A espiritualidade monástica de Dogen Mestre do Zen. In: YOSHINORI, Takeuchi (org.), em associação com James W. Heisig, Paul L. Swanson e Joseph S. O'Leary. A espiritualidade budista II: China mais recente, Coréia, Japão e mundo moderno. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 283- 298.

UEDA, Shizuteru. O nada absoluto no Zen em Eckhart e em Nietzsche. Artigo publicado na Coletânea Die Philosophie der Kyôto-Schule (A Escola de Kyoto), editada por Ryôsuke Ohshi. Freiburg: Alber, 1990.

_____. Zen y filosofía. Barcelona: Herder, 2004.

_____. Silencio y habla em el Budismo Zen. In: PUJOL, Óscar; VEGA, Amador (eds.) Las palabras del silencio: el lenguaje de la ausência em las distintas tradiciones místicas. Madrid: Trotta, 2006. p.13-38.

A espiritualidade dos cristãos pós Concílio Vaticano II

André Phillippe Pereira *

Resumo: *Sabemos que os clérigos têm sua espiritualidade bem definida assim como o grupo dos religiosos e consagrados. Sabemos ainda que muitas instituições religiosas de certa maneira adaptaram a regra de seus membros consagrados para que também os leigos pudessem beber dessa fonte. O objetivo dessa pesquisa é exatamente refletir sobre isso: em que está fundamentada a espiritualidade dos cristãos? Qual é a ligação de sua vida espiritual com sua missão no mundo, a grande missão de testemunhar Cristo Ressuscitado? Ainda com esse trabalho queremos mostrar a importância de reconhecer que os cristãos estão incluídos no chamado universal da santidade como afirmou o Concílio Vaticano II. Como afirma Kuzma (2009, pg. 141): “Por certo os leigos e leigas, em virtude de sua atividade temporal, possuem a oportunidade de testemunhar Cristo pela sua própria vida diante de suas práticas e atuações. Seguindo-o, a partir de um encontro pessoal, descobrirão a importância da fé vivida em comunidade, local específico para o revigoramento da fé cristã”. Os leigos, recebedores dos dons de Deus, são chamados a serem testemunhas da Ressurreição e da Igreja em todos os lugares onde passam, nos quais, a Ressurreição de Cristo só desta forma pode ser conhecida e experimentada. Seu trabalho contribui para que chegue a todos os homens e mulheres em todos os tempos e lugares o plano divino da salvação. “Os leigos procedendo santamente em toda parte como adoradores, consagram a Deus o próprio mundo” (LG 34).*

Palavras-chave: *Espiritualidade. Vaticano II. Leigos. Mundo.*

Introdução

Este artigo busca apresentar a espiritualidade dos cristãos, entendidos aqui como leigos, após o Concílio Vaticano II. Para isto, tentamos primeiramente fazer um pequeno histórico, uma síntese, do tema espiritualidade ao longo da história da Igreja partindo de alguns pontos da Sagrada Escritura até a atuação da Igreja propriamente dita.

No intuito de querer apresentar esse breve histórico apresentamos o tema, espiritualidade, com suas características, personagens e ou documentos ou estudos

1 * Mestre em Teologia pela PUC-PR e atualmente doutorando em teologia pela PUC-RJ. Professor de história da Igreja na Faculdade Missioneira do Paraná- Cascavel e professor de teologia sistemática no Centro Universitário Católica de Santa Catarina.
E-mail: andpp@bol.com.br

importantes para cada época a qual nos referíamos. Assim, iniciamos apresentando o realismo divino na apresentação bíblica e a força do testemunho dos primeiros cristãos.

Passamos pela Idade Média na qual vimos o espírito heróico e ao mesmo tempo um impulso à mortificação em busca de se viver uma espiritualidade, mas também chegamos até o menosprezo alimentado por épocas mais recentes ao tema e a prática espiritual e que felizmente foi recuperado em nossos dias voltando ao fundamento bíblico porém mais vinculado a vida.

No segundo capítulo partimos do chamado universal a santidade, chamado esse feito pelo Concílio Vaticano II a todos os cristãos e claro aos leigos que até então, salvo alguns momentos e movimentos, ficavam à margem de espiritualidades de congregações ou ainda buscavam em escritos e ensinamentos viver o evangelho de acordo com sua cultura em seu ambiente social.

Mostramos que a busca pela santidade é que faz do cristão uma pessoa com laços fortes em sua relação com Deus. Apresentamos também que a santidade é que impulsiona o cristão a viver a caridade, ambas como graça e dom dado pelo próprio Deus. Dom esse que testemunhado em todos os lugares onde o cristão estiver, produz o núcleo de sua espiritualidade: a missão de ordenar todas as coisas a Cristo.

1. Breve histórico da espiritualidade cristã

O dinamismo da experiência do Espírito Santo, o Pentecostes², que tem como fonte a Páscoa de Jesus³, faz nascer a Igreja. A leitura dos Atos dos Apóstolos nos apresenta o Espírito Santo muito presente na vida dos cristãos no início da Igreja. É Ele que conduz os pensamentos e as decisões impulsionando dessa maneira os cristãos a anunciarem e viverem o Evangelho anunciado por Jesus.

O segundo capítulo dos Atos dos Apóstolos relata a prática espiritual da Igreja nascente:

Eles mostravam-se assíduos ao ensinamento dos Apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações ... Todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos segundo a necessidade de cada um. Dia após dia, unânimes, mostravam-se assíduos no Templo e partiam o pão pelas casas, tomando o alimento com alegria e simplicidade de coração.
At. 2, 42-46

Segundo Zovatto (1994, p.116) os primeiros cristãos chegavam ao altruísmo supremo a ponto de colocar as coisas em comum, ou seja, a partilha dos bens, além

2 At 2,1-13

3 At 2,14-36

da oração em comunidade e da Eucaristia, é uma forma de concretizar a união fraterna. Em tudo buscavam seguir as palavras de Cristo: “Por isto conhecerão todos que sois meus discípulos, se vos amardes uns aos outros” (Jo 13,35). E assim, com esse testemunho de amor o número de cristãos aumentava a cada dia.

Entre os anos 70 e 100, foi escrita a Didaké, contendo normas de conduta moral e normas contra superstições. Esse documento apresenta uma doutrina catequética e sacramental, fazendo referência à perfeição da vida cristã, e era usado para preparação da recepção do batismo.

Outros escritos nasceram com os chamados Padres Apostólicos, esses escreveram cartas ou outros documentos nos quais testemunham a sua fé e da comunidade primitiva.

Do que podemos saber, a espiritualidade da Igreja primitiva é fundamentalmente cristocêntrica, pneumatológica e escatológica e também ascética, litúrgica e comunitária ou social. Há prática da no crescimento das virtudes. O martírio era considerado como perfeição máxima (Inácio de Antioquia). Caridade fraterna, humildade, paciência, obediência, castidade, oração, austeridade e separação do mundo são constantes principais. (Melo, 2001, p. 283)

Ao mesmo tempo em que a comunidade buscava em tudo seguir o evangelho da forma mais clara possível, surgiam também heresias, provocando algumas dificuldades e cismas. A autonomia das igrejas locais levou a controvérsias sobre o batismo, a penitência, a autoridade hierárquica. Surgiram várias formas de gnosticismos, que dificultaram a ação da Igreja pelos séculos. Na luta contra esse crescente gnosticismo destacam-se Tertuliano e Irineu.

Durante os três primeiros⁴ séculos também surgem na Igreja os Padres Espirituais, são homens em quem a influência do Espírito é mais notável pela sua capacidade de penetração na Escritura. Eles conseguem entender as relações profundas entre o Antigo e o Novo Testamento. Encontram o sentido espiritual da Escritura.

A vida monástica⁵ também é um destaque quando falamos de espiritualidade na Igreja Antiga, segundo Melo (2001, p. 288), “os fundadores são Santo Ambrósio e Eusébio. São Jerônimo que, em 380, escreve referindo-se à vida monástica de algumas damas nobres de Roma e encoraja o desenvolvimento de vários mosteiros.”

4 “Nos três primeiro séculos, o martírio era considerado o vértice supremo da perfeição cristão, e, como consequência, o culto dos mártires expressava a piedade cristã. Ao lado estava a virgindade e a veneração pela pureza.” (ZOVATTO, 2001, p.116)

5 “O nome mais conhecido como um grande promotor da vida Monacal é João Cassiano (435). Não havia, antes dele, uma regra específica de vida que fosse minimamente aceite por todos os mosteiros já existentes. Impôs-se pela sua autoridade e pelas suas conferências, onde expôs a natureza da vida monástica, dos três votos, da oração, da perfeição crista, dos carismas, do conhecimento espiritual e até do hábito religioso. Na sua espiritualidade, a caridade ocupa lugar central, mas caminha-se para ela através de uma vida ascética, não como fim em si mesma, mas como meio para chegar aos valores espirituais.” (Melo, 2001, p. 288)

Ao apresentarmos o desenvolvimento dos mosteiros, não podemos deixar de destacar, Santo Agostinho de Hipona, porém sem esgotá-lo é claro, pois sua obra é de extensão significativa, ele que é o maior Doutor da Igreja e o pai da teologia ocidental. Agostinho introduziu uma nova forma de vida cenobítica, ele mesmo, quando era bispo, viveu esta proposta com alguns clérigos que renunciavam a todos os bens. Escreveu vários tratados sobre a vida monástica entre os quais o *Praeceptum ou Regula ad Servos Dei*, conhecido como a Regra de Santo Agostinho.

São Bento é outro personagem, que não podemos esquecer ao pensarmos em vida Monástica. O legado espiritual deixado por ele é muito importante, tanto que, dominou a espiritualidade do ocidente desde o séc. VI até ao séc. XII. Porém, “ao surgirem outras ordens religiosas a partir de então, a espiritualidade beneditina passou a ser uma entre muitas, mas nunca deixou, por isso, de ser relevante e marcante no seio da Igreja, até aos nossos dias.” (Melo, 2001, p. 290).

A espiritualidade beneditina é particularmente definida na famosa Regra de São Bento, formulada por um prólogo de setenta e três capítulos, que, embora inspirada nas dos seus predecessores monásticos, revela o cunho pessoal do seu autor que aponta um rumo claro e simples para a vida espiritual dos seus monges, e estrutura o modo de ser da vida cenobítica. A regra também se situa nas duas ações principais da regra o *Ora et Labora*. A oração e o trabalho devem orientar e ocupar a vida do monge.

No século XIII uma crise avassala a Igreja, era uma época de expansão de vários grupos e movimentos de fiéis inspirados por um legítimo desejo de vida cristã autêntica que, motivados pela sua doutrina e ideologia, se colocavam com frequência fora da Igreja. Mostravam uma grande antipatia e oposição pela igreja rica e bonita que se desenvolveu de modo especial com o monaquismo, apresentavam a idéia de que Cristo veio à terra pobre e que a verdadeira Igreja deveria ser precisamente a Igreja dos pobres; assim, o desejo de uma verdadeira autenticidade cristã opôs-se à realidade da Igreja empírica. Trata-se dos chamados movimentos pauperristas⁶ da Idade Média.

Além disso, para justificar as próprias escolhas, difundiram doutrinas incompatíveis com a fé católica. Por exemplo, o movimento dos Cátaros ou Albigenses voltou a propor antigas heresias, como a desvalorização e o desprezo do mundo material. Estes movimentos tiveram sucesso, especialmente na França e na Itália, não só pela sua organização sólida, mas também porque denunciavam uma desordem real na Igreja, causada pelo comportamento pouco exemplar de vários representantes do clero.

As congregações e ordens que já existiam antes desse tempo, pelo fato de

⁶ Eles contestavam asperamente o modo de viver dos sacerdotes e dos monges dessa época, acusados de ter traído o Evangelho e de não praticar a pobreza como os primeiros cristãos, e estes movimentos opuseram ao ministério dos Bispos uma sua “hierarquia paralela”.

estarem, muitas vezes e de muitas maneiras, inseridos nessa situação que vai contra os valores evangélicos não conseguiram grandes resultados de mudanças, pois, não empreenderam grandes esforços.

Assim, surge na vida da Igreja e na sociedade medieval as Ordens Mendicantes⁷ nas quais se destacam, São Domingos e São Francisco de Assis, como fundadores das duas principais Ordens Mendicantes. Essas ordens, não são apenas uma continuação da vida monacal, mas, são uma verdadeira resposta às exigências da Igreja do tempo: regresso à vida cristã de acordo com o evangelho; reforma da vida religiosa sobretudo em matéria de pobreza; reforma do clero diocesano e a luta contra a heresia.

No século XIV, surge a *devotio moderna*, uma reação contra a chamada “Mística do Norte” que marca uma redescoberta da mística aos mais altos níveis e de fenômenos extraordinários. A *Devotio Moderna* “são pequenos grupos independentes da vida religiosa que retomam uma vida em pobreza e oração alimentada nas fontes tradicionais, esquecem o interesse pela mística e excluem o que ultrapassa a medida comum da vida cristã.” (Melo, 2001, p. 304)

O século XVI é marcado por muitos pregadores e congregações que buscam viver e crescer em espiritualidade. Aparecem neste cenário, por exemplo, a Companhia de Jesus com Santo Inácio de Loyola e os exercícios inacianos que, possuem como um dos seus eixos espirituais, a procura do discernimento, da vontade de Deus em todas as coisas, tanto no que se refere à santificação pessoal ou à missão confiada pela Igreja.

Santa Tereza de Jesus e São João da Cruz são grandes mestres da oração, que embelezam o movimento espiritual no século XVI, esses grandes personagens deram à Igreja uma doutrina espiritual que ainda não foi superada. Como mestres em oração, ensinam a caminhar nas vias do Espírito e dão a conhecer a mística verdadeira como dom particular de Deus, depois do misticismo dos séculos precedentes.

São Francisco de Sales, séc. XVI e XVII, de formação inaciana, é apresentado hoje como um grande humanista cristão. Com o Tratado do Amor de Deus e a Introdução à vida devota, tornou a piedade agradável, simpática e atraente sem deixar a austeridade tradicional. Em sua obra espiritual o otimismo de fundo que transborda em alegria e se adapta a todas as pessoas, sem ser precisa a fuga do mundo. Foi este homem que, segundo Melo (2001, pg. 318), “inseriu a espiritualidade laical no ciclo da perfeição ao apontar para a vocação universal a santidade. A

⁷ As ordens mendicantes apresentaram o ideal de pobreza a uma Igreja que vinha se deixando envolver por riquezas e outros privilégios. Ao mesmo tempo, tais ordens permaneceram intimamente em comunhão com a Igreja e propagaram o Evangelho em várias civilizações, combatendo heresias e erguendo um precioso monumento espiritual para as gerações posteriores. Essas ordens desencadearam um processo de evangelização que se pautou na promoção de uma cultura que valorizava a educação integral do ser humano, para tanto a criação de escolas, a pregação popular e o ensino nas universidades medievais, por parte dos mendicantes, foram fatores de relevo neste processo.

espiritualidade laical já aparece antes mas recebe nesta altura novo impulso.”

Mas como se sabe uma teologia ou espiritualidade descentrada não aparece de repente; começa com a acentuação de um determinado aspecto da vida cristã que, no decorrer da vida e do pensamento dos seus adeptos, se exagera por excessiva fixação ou mesmo cegueira. Muitas vezes até mesmo com boas intenções, é assim que nascem o Quietismo e o Jansenismo com uma origem comum: ambas partem de um pressuposto agostiniano que resulta da velha questão das relações entre graça e liberdade: o homem não vale nada, a graça de Deus é que faz tudo.

Como resposta a essa linha de espiritualidade, surgem grandes nomes combatentes ao longo dos séculos XVII e XVIII, esse além de reagir contra o Jansenismo e ao Quietismo, contribuíram para o crescimento de espiritualidade cristã sadia. Uma das táticas para combater essas heresias foi o impulso a Devoção ao Sagrado Coração de Jesus, divulgada em Paris, por São João Eudes, e mais tarde impulsionada por São Claudio de La Colombière e Santa Margariada Maria de Alacoque.

O século XIX é marcado por outros grandes nomes, muito conhecidos em nossos dias, talvez pela proximidade, mas também pelo modo que apresentam a vivência da espiritualidade. Para o Cardeal Newman (1801-1890), convertido do protestantismo, a santidade é correspondência do amor ao amor de Cristo. Já São João Bosco (1815-1888), fundador dos Salesianos, insiste na mortificação interna mais do que em penitências exteriores. Santa Terezinha do Menino Jesus (1873-1897) apresentou-nos o caminho da infância espiritual, caminho que anima os tímidos e os fracos rumo à perfeição cristã e Santa Isabel /da Trindade (1880-1906), discípula de Santa Teresa de Ávila, descobre a inabitação da trindade na Alma.

No século XX, destaca-se Charles de Foulcaud (1858-1916), um grande nômade de Deus que descobre no seu cristocentrismo a vida oculta de Jesus. E o Concílio Vaticano II que apresenta um grande elenco de documentos sobre a vida cristã, desde a hierarquia eclesiástica até os leigos, é nesse último grupo que vamos voltar nossa atenção na sequência desta pesquisa.

2. Os cristãos e o chamado universal à santidade

Na palavra santidade, a tradição eclesial preservou a preciosidade da experiência cristã, sendo ela a expressão da plenitude.

A santidade passou por alterações no modo de concretizar-se e, principalmente, na imagem que dela fizeram os crentes. É uma palavra ideal que atravessa várias fases na história. Sobriedade e realismo divino na apresentação bíblica. Esponjosidade crescente, heroísmo, mortificação na Idade Média. Desinteresse e menosprezo em época mais recente. Recuperação rápida em nossos dias, com fundamento bíblico e vinculação à vida. (SALVADOR, 1996, p. 241)

Nos séculos anteriores a santidade possuiu muitos encantos e fascinou muitos críticos, porém recentemente perdeu grande parte de seu prestígio. Pouco espaço era reservado em livros a este tema. Muitas vezes pareceu que santidade acabava sendo uma noção imóvel, sobrenatural que era mais indicada para ser produzida em grandeza e que não entendia às exigências da história. Segundo Salvador (1996, p. 242) “queriam acabar com os santos e com a própria santidade, como se, se tratasse de um detalhe folclórico na vida da igreja: menos auréolas, e ir diretamente ao encontro do real.”

O Concílio Vaticano II apresenta o tema da santidade como o eixo de toda a reflexão e do dinamismo espirituais, recuperando desta maneira suas dimensões particulares. No entanto, foi necessário mudar a ênfase, alargando a noção do conceito e da prática, isso para atender às esperanças e realizar assim sua função agora com novas dimensões⁸.

A santidade no Concílio Vaticano II se converteu em realismo maior, em vida diária com seus sacrifícios.

O capítulo quinto da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* Sobre a Igreja, em seu segundo capítulo chama a atenção de todos à santidade, com as seguintes palavras:

É, pois, bem claro que todos os fiéis, seja qual for seu estado ou classe, são chamados à plenitude da vida cristã e à perfeição da caridade. Por esta santidade se promove, também na sociedade terrena, um teor de vida mais humano. Empreguem os fiéis as forças recebidas segundo a medida da dádiva de Cristo, para alcançar esta perfeição, afim de que, seguindo os seus exemplos, tornando-se conformes à sua imagem e obedecendo em tudo a vontade do Pai, se dediquem à glória de Deus e ao serviço do próximo. (LG 40)

O objetivo do Concílio foi enquadrar a santidade em um contexto mais amplo, no mistério da igreja, ou seja, povo de Deus que é movido pelo Espírito Santo. Ele partiu das experiências atuais, reconhecendo a importância da participação do laicato na evangelização atual e na ação católica, a espiritualidade conjugal, o ecumenismo, a abertura ao mundo, a sensibilidade pastoral tudo isso contribuiu muito, pois eram experiências de santidades reais.

Sabemos que santidade identifica-se com caridade, ou seja, com o amor no seu sentido mais puro, e a santificação não é mais do que caminhar para uma caridade

8 “Sua melhor definição se dá a partir do mistério de Deus, em toda sua complexidade e polivalência: ser de Deus, manifestação de Deus, dom divino à igreja, transformação íntima da pessoa crente. Vincula-se a todas as manifestações de mistério divino, onde quer que ele atue. A salvação se desenvolve num clima de santidade: pessoas, obras, meios, tudo leva esse caráter marcante de sua pertença e mistério. É santo todo aquele a quem Deus toca e conduz.” (SALVADOR, 1996, p. 242)

maior para com Deus e para com o próximo. A mesma Constituição Dogmática já apresentada no numero 39 apresenta que a santidade “exprime-se de muitas maneiras em todos aqueles que, em harmonia com seu estado de vida, tendem à perfeição da caridade, edificando os outros”.

A caridade, por outro lado, não tem a sua fonte no homem, mas em Deus como nos apresenta a primeira carta de João no capítulo 4:

“Aquele que ama nasceu de Deus e chega ao conhecimento de Deus... porque Deus é amor. É nisto que está o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi Ele mesmo que nos amou e enviou o seu Filho... Se Deus nos amou assim, também nós devemos amarmo-nos uns aos outros”.

O cristão recebe a caridade e todas as virtudes e dons juntamente com graça. É a caridade que amplia e aprofunda as relações entre as pessoas e da pessoa para com Deus, ou seja, o objeto ou sujeito da caridade, na visão de Salvador, “é Deus e o homem em seu relacionamento.” (1996, p. 266).

Portanto o amor do homem a Deus e aos irmãos é uma resposta ao amor de Deus pelo homem. Assim sendo, a santidade é exclusiva de Deus, no entanto, por graça ele concede aos homens e esta consiste na perfeição do amor e da caridade.

A santidade é qualidade essencialmente divina que ganha destaque quando o Deus transcendente entra em contato e em contraste quando o Deus transcendente entra em contato e em contraste com o homem. Propriedade pessoal, isto é, essencial e relacional ao mesmo tempo. (SALVADOR, 1996, p. 245)

É a iniciativa divina que faz da santidade um dom, e agora estamos no plano profundo da comunicação pessoal: santificar o homem significa transformá-lo, elevando-o em Cristo à condição de filho, exercendo para com ele sua divina paternidade.

Tendo sua fonte em Deus, a santidade não está reservada para alguns, mas para todos, como bem afirma o Concílio Vaticano II. O papa João Paulo II já falava que os caminhos da santidade são variados e apropriados à vocação de cada um, ou seja, todos são chamados a essa graça, embora os caminhos para se chegar a ela são diversos, nem todos trilham o mesmo caminho.

Todos nós recebemos o dom da santidade divina, porém, cada um o recebe conforme sua própria natureza e Deus espera de todos a resposta. As pessoas são consideradas em toda a sua liberdade, levando a santidade até o compromisso moral, a conduta e toda a existência humana.

Leigos e Leigas agem no mundo da forma como Cristo agiu no período

de sua vida terrena. Jesus era leigo e não clérigo, e como leigo ocupou-se por longa parte de sua vida de atividades temporais. Ele não apenas quis ensinar o mundo, mas aprender com o mundo. A sua encarnação vai muito mais além do que o fato de ele ter ser feito humano (Sarx). Ele assume a nossa história, vive e aprende com ela para depois transformá-la. Jesus, antes de ser missionário, foi também discípulo e isto é o que caracteriza a vida cristã e que foi pedido em Aparecida para o caminho à santidade: ser discípulos e missionários. (KUZMA, 2009, p. 138)

Agir como Cristo, no entanto, significa fundamentalmente, uma identificação da pessoa com Cristo ressuscitado que o levará a assimilar e fazer a vontade Dele. Essa identificação nasce de uma relação de amizade vivida com Ele, sobretudo na oração, que dará ao discípulo o seu modo de ser e de agir que foi expresso, por exemplo, no sermão da montanha (Mt 5-7).

Santidade atualmente é algo de extrema necessidade, pois, tudo o que se faz no terreno da fé precisa de santidade vivida, assim como o sal da gosto ao alimento. Assim o cristão assume uma responsabilidade que vai além, de sua pessoa, ele não tem o direito de dizer que se contenta com pouco; ele assume um serviço público ao aceitar livremente a incorporação da santidade, podendo assim, viver uma espiritualidade encarnada, no dia-a-dia. É exatamente isso que o Concílio quer, quando afirma que o leigo deve ordenar todas as coisas para Cristo⁹.

Ordenar todas as coisas para Cristo, nesta frase se concentra o miolo da espiritualidade do leigo a partir do Concílio Vaticano II. Essa missão é desafiadora nos tempos em que vivemos, porém com o testemunho da santidade, testemunho esse que é coletivo e, assim, de todos os cristãos, esse testemunho muda a realidade em que ele vive uma vez que o Deus do amor e da liberdade passar a habitar o coração de todos aqueles que o rodeiam.

Parece-nos que está claro, hoje, que o leigo se santifica em seu estado e graças ao seu estado, e que ele aí está para uma missão evangélica de primeira categoria: consagrar o mundo, falar da novidade absoluta, que é o evangelho de Jesus.

2.1 A espiritualidade pós-concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II sublinha o chamado universal a santidade e de uma forma bem clara apresenta a missão do leigo no mundo, ou seja, uma vez que todos somos chamados a santidade, todos também somos chamados ao anúncio do evangelho onde vivemos e durante as atividades que praticamos.

O Vaticano II foi, podemos afirmar, o ponto de partida para o leigo mostrar que é capaz também de anunciar o evangelho em plena comunhão com a Igreja e esse anúncio se faz por palavras e pregação, mas também por meio de um testemunho de vida convicto de sua fé.

Conseguimos, no entanto, testemunhar a nossa fé no dia-a-dia se levarmos em consideração também o convite do Vaticano II de “ordenar todas as coisas a Cristo”, ou seja, viver de acordo com o Evangelho e ser “luz do mundo” como Jesus Cristo já convidava.

Quem descreve bem essa atuação laical é Cesar Kusma (2009, pg. 104) quando afirma que “dentro da atual sociedade em que vivemos (global, plural, técnico-científica e informatizada) tanto o cristão-leigo quanto o ministro ordenado necessitam tomar consciência de que as suas ações no mundo são ações que justificam a sua fé, e, portanto, são ações da Igreja”.

O concílio convida os cristãos a procurarem exercer com fidelidade suas tarefas diárias sempre guiados pelo espírito do evangelho e desta maneira viver a espiritualidade do serviço. Assim, os leigos deveram tentar promover sempre o bem comum como fruto de sua vida espiritual guiada pelo Espírito Santo.

Os frutos da espiritualidade e de uma vida espiritual precisam aparecer dentro da sociedade nas diversas frentes que o leigo se defrontar como por exemplo: na defesa da dignidade do ser humano e na busca dos direitos à vida, na luta incansável pela justiça e defesa dos mais fracos, pobres e necessitados e aqui lembramos das crianças, doentes e idosos bem como os que passam por diversos problemas que os afligem.

Não podemos esquecer, da busca permanente pela paz e liberdade, própria do anúncio do evangelho e da fé cristã e assim o leigo se torna “homem da Igreja no coração do mundo e homem do mundo no coração da Igreja” (Puebla 787). Pois, através dos valores evangélicos testemunhados em sua vida e no seu agir na sociedade, o leigo conseguirá prestar um serviço e participar da valorização da vida do ser humano bem como a promoção de todos aqueles que estão a sua volta bem como aqueles que receberam seus favores mesmo estando longe, mas, que por graça receberam também os frutos dessa vivência espiritual.

O Concílio por sua vez, apresenta ao leigo, a espiritualidade do seguimento a Jesus Cristo, desenvolvendo assim uma espiritualidade mais integrada na qual todas as dimensões da vida humana são contempladas. O leigo experimentando a presença de Jesus assim como os discípulos de Emaús acolheram sua presença, força e sua coragem para conseguirem perseverarem na construção do Reino de Deus que já se faz presente quando a sociedade cresce na luta pela vida e da liberdade, pois para esta, é que Cristo nos libertou. Assim a espiritualidade dos cristãos pós Concílio Vaticano II é uma espiritualidade que faz parte da vida inteira e esta totalmente guiada pelo Espírito e entregue a Jesus.

Conclusão

Esta pesquisa, apesar de estar no seu início, buscou apresentar a espiritualidade dos cristãos após o Concílio Vaticano II. Para isso passamos brevemente pela história da espiritualidade desde alguns pontos bíblicos e os primeiros cristãos, passando pelo idealismo heróico da Idade Média até o esquecimento e o retorno da preocupação pelo tema nos tempos atuais.

No segundo capítulo, a partir da santidade e seu chamado universal acontecido no Concílio Vaticano II, apresentamos que a vivência e a busca pela santidade motivam o cristão a viver a caridade, ordenando todas as coisas à Cristo. Mostramos ainda que o Cristão santifica-se no seu dia-a-dia, com suas atividades na sua família e no trabalho ou ainda na escola ou faculdade. É no mundo que devemos nos santificar.

Essa busca pela santidade é que alimenta a vida do cristão e o impulsiona a testemunhar Cristo e anunciar o evangelho a todos como uma nova descoberta. É essa missão que nasce da busca da santidade que se torna o núcleo, ao nosso ver, da espiritualidade do cristão atualmente. Essa espiritualidade se assemelha muito a vida e a prática dos primeiros cristãos, porém toda espiritualidade, nasce com um bom propósito: ajudar as pessoas a buscar e se relacionar com Deus e em cada época desempenha um papel importante na vida daqueles que a ela aderiram e respondem também as angústias do tempo.

Referencias

BENKE, Christoph. **Breve História da Espiritualidade Cristã**. Aparecida – Sp: Santuário, 2011.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

Dicionário de Espiritualidade. São Paulo: Paulus, 1993

Documentos da Igreja 1. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997.

FIORES, Stefano De. **A “nova” Espiritualidade**. As novas espiritualidades na Igreja desafiam o futuro. São Paulo: Paulus, 1999.

GOFFI, Tullo. SECONDIN, Bruno. (Org.) **Curso de Espiritualidade**. Experiência – Sistemática – Projeções. São Paulo: Paulinas, 2001.

GOFFI, Tullo. SECONDIN, Bruno. (Org.) **Problemas e Perspectivas de Espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 1992.

KUZMA, Cesar. **Leigos e Leigas**. Força e esperança da Igreja no mundo. São Paulo:

Paulus, 2009.

MELO, Luís Rocha. **Notas de Espiritualidade**. O vento sopra onde quer. Lisboa: Editorial Braga, 2001.

SALVADOR, Federico Ruiz. **Compêndio de Teologia Espiritual**. São Paulo: Loyola, 1996.

SHELDRAKE, Philip. **Espiritualidade e teologia**. Vida cristã e fé trinitária. São Paulo: Paulus, 2005.

Pontifício Conselho de “Justiça e Paz”. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Paulus, 2005.

ZOVATTO, Pietro. **Experiência espiritual na História**. In GOFFI, Tullo. SECONDIN, Bruno. (Org.) Curso de Espiritualidade. Experiência – Sistemática – Projeções. São Paulo: Paulinas, 2001.

A mistagogia como fonte para todos os tempos

O caminho de Cirilo de Jerusalém

Rosemary Fernandes da Costa^{1*}

Resumo: *O tema da Mistagogia se torna uma referência para os caminhos místicos de todos os tempos. Para a Igreja dos primeiros séculos essa foi a teologia que não apenas embasou os processos de iniciação mas que orientou a seleção de conteúdos, a liturgia, as práticas, as revisões e avaliações. A Igreja do final do século III e início do século IV torna-se paradigmática nos que diz respeito ao caminho mistagógico. Neste momento, encontramos em Hipólito de Roma, a sistematização do catecumenato e, no século seguinte, virão os principais documentos que atestam não apenas esta estruturação, mas principalmente a dimensão litúrgica e comunitária presentes naquela visão de catequese, com Cirilo de Jerusalém, Teodoro de Mopsuéstia, João Crisóstomo, Ambrosio de Milão, Gregório de Nissa e Agostinho de Hipona. Neste trabalho, nos dedicamos a uma das fontes patrísticas que muito tem a nos dizer com relação a este tema, a coletânea das Catequeses Mistagógicas, de **Cirilo de Jerusalém**. Nosso foco não será o de uma análise textual, mas, a partir de uma leitura teológica observar seu bordado que alinhava teologia, metodologia, liturgia e pastoral. Cirilo de Jerusalém integra todas estas dimensões com harmonia incomparável e, por assim nos conduz mistagógicamente. Ele nos revela a Mistagogia presente em sua pessoa, em sua espiritualidade e ação pastoral. Na segunda parte deste trabalho estabeleceremos um diálogo aproximativo entre aquela experiência e a experiência teológico-pastoral presente na Igreja hoje. Faremos então outro caminho mistagógico, a partir da contemplação destas duas realidades, buscaremos compreender a teologia que embasa a forma pastoral-pedagógica com a qual conduzia os processos de iniciação e nela identificar as categorias mistagógicas para um caminho mistagógico hoje.*

Palavras-chave: *mistagogia. caminho **místico**. Iniciação ao Mistério. Cirilo de Jerusalém. patrística*

Introdução

Tempos modernos são também tempos de revisão, de replanejamento, de volta às fontes em busca dos eixos referenciais que nutriram a caminhada dos

1 * Doutora em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio, professora de Cultura Religiosa no Departamento de Teologia da PUC-Rio, rosenandescosta@gmail.com

primeiros grupos, sejam agrupamentos sociais, políticos, econômicos e, em nosso caso, religiosos ou místicos.

A própria crise da racionalidade moderna e antropocêntrica propicia novas construções conceituais, nas quais, o respeito à tradição e o lugar da experiência são incorporados. Antes julgada como defasada, a tradição é resgatada e implementada às práticas presentes de forma dialógica e criativa. Tanto o resgate da tradição como a via da experiência se tornaram fundamentais nas práticas comunitárias atuais. Esse foi o caminho da Igreja dos primeiros tempos e ainda é o caminho que nos conduz ao Mistério que se revela em toda a Criação, em todos os tempos.

Como a sociedade moderna tem elaborado as tradições? Para a surpresa de muitos, a sociedade contemporânea não as rejeita radicalmente, mas também não as aceita passivamente. Esta abertura provoca um novo processo de reflexão que pode combinar muitas tradições, e até mesmo integrá-las, em uma síntese. (KUMAR, 1997, p. 116) Muitas vezes, esta dinâmica entre - combinar, avaliar, rever, recombinar -, pode mesmo perder o rumo, mas é também a dinâmica que promove o pluralismo cultural, que incorpora em si mesma a alteridade na sua intensa liberdade e possibilidade de diálogo. Sendo assim, é um movimento que resgata as tradições, mas não como repetição e, ao mesmo tempo, abre-se ao diálogo. Enfim, não se trata nem de rejeitar, nem de reproduzir as orientações do passado, mas de focar no que é essencial, seminal e enriquecedor para o presente.

A outra dimensão que integra a Igreja dos primeiros séculos e o nosso tempo é a via da experiência. Na Igreja dos primeiros tempos, especialmente o final do século III e início do século IV, o tema da experiência é o coração do processo de iniciação religiosa. Aqui, em contexto moderno, a unidade entre razão, ser e saber é vital. O ser humano é um ser situado, é ser pessoal, histórico, contextualizado, que se define pelas relações fundamentais e pelas escolhas vitais. Neste universo não é possível isolar a experiência como fonte e origem de saber.

A teologia dos Santos Padres tem por base a dinâmica da Revelação, o processo dialógico entre Deus e cada pessoa. Segundo esta compreensão, a experiência pessoal é determinante, pois é a partir do encontro pessoal e processual que a fé acolhida se torna resposta e configura uma nova criatura, que se deixa conduzir pelo Mistério que vivencia.

Nesse trabalho percorreremos um itinerário de parceria entre duas realidades: a evangelização na Igreja dos primórdios e a experiência comunitária atual. E, para nos conduzir a esse dinamismo fecundo, Cirilo de Jerusalém será nosso pastor, nosso mistagogo, nosso orientador. Observemos como ele é sensível aos sinais dos tempos, das comunidades, dos iniciantes na fé e, tece amorosamente, as possibilidades de abertura à Revelação, através da Liturgia, das Escrituras, do acompanhamento

pessoal e comunitário e até mesmo das exigências para uma nova vida. Cirilo é um mistagogo, um mediador entre a ação divina e a realidade pessoal, histórica e social.

1. A mistagogia como teologia dos Santos Padres

O eixo que nos reúne em torno dos Santos Padres e seu processo de iniciação religiosa é a Mistagogia. A releitura de sua experiência tem o sentido de refazermos o caminho da experiência do Deus Revelado. Nas palavras de Bruno Forte: “É revisitando o caminho feito pelos que nos precederam na história da fé e do seu pensamento reflexivo, que é possível buscar motivos e sinais, capazes de impulsionar a vida para frente”. (FORTE, 1991, p. 71)

No processo de organização da catequese patrística encontramos documentos que atestam a estruturação da iniciação religiosa e a dimensão litúrgica e comunitária presentes naquela visão de catequese. Os principais testemunhos dessa trajetória encontramos em Cirilo de Jerusalém, Teodoro de Mopsuéstia, João Crisóstomo, Ambrosio de Milão, Gregório de Nissa e Agostinho de Hipona.

Cirilo de Jerusalém, com suas *Catequeses Mistagógicas*, nos revela a Mistagogia presente em sua teologia e ação pastoral. Deixemo-nos conduzir por esse pastor, por suas mãos zelosas e habilidosas, a fim de, também nós, bebermos nessa fonte da Igreja e nos inspirarmos para os caminhos catecumenais e mistagógicos de nosso tempo.

É importante lembrarmos que na Igreja dos séculos III e IV, a iniciação foi compreendida como um caminho, um processo, uma trajetória - de introdução, abertura e diálogo com o Mistério de Deus. Neste caminho, o princípio ativo e dinamizador é o próprio Deus, que se revela na história a cada homem e mulher, em seu tempo e lugar. Os Padres da Igreja tinham como fundamento de sua teologia esta dinâmica dialogal: de Deus com os homens e mulheres de cada tempo que, amorosamente revela Seu mistério e, pedagogicamente, acompanha e orienta o processo livre e responsável dos seres humanos.

Nesta perspectiva, a espiritualidade, a liturgia e pedagogia são dimensões integradas, ou seja, vivem uma relação de diálogo mútuo. A teologia de fundo que possibilita esta dialogia é a mistagogia. Ela é o eixo referencial de onde brotam as inspirações e as orientações no processo catecumenal. E. Mazza, grande estudioso da patrística, nos diz que a mistagogia é a teologia dos primeiros tempos. (MAZZA, 1998, pp .6-7)

O termo mistagogia tem sua origem em dois vocábulos gregos: *mystes*, que significa mistério, e *agein*, que significa conduzir. Mistagogia vai adquirir o sentido de

‘conduzir através do mistério’, ‘iniciar ao conhecimento do mistério’. Este novo termo, construído na conjugação destes dois vocábulos, carrega em si um sentido profundo: o enraizamento no conceito de mistério e a ação mediadora, de aproximação deste mesmo mistério. (SCHREIBER, 1964, p. 363)

É verdade que a mistagogia é uma terminologia, mas, para além da demarcação etimológica, devemos estar atentos à riqueza deste conceito central para os processos de iniciação. Para os Padres, a mistagogia é um eixo diferente do eixo catequético. É a referência central de sua teologia, a partir da experiência espiritual da Igreja enquanto comunidade de fiéis, que tem sua razão de ser na vivência, sempre mais profunda, do Mistério Pascal do Senhor.

1.1. Cirilo de Jerusalém e seu contexto

O contexto no qual Cirilo de Jerusalém e seus contemporâneos exercem seu ministério é chamado de século de ouro da patrística. É o período compreendido entre os concílios de Nicéia e Calcedônia (325-451). Tempo das grandes reflexões teológicas provenientes das controvérsias sobre o tema da dogmática, da ontologia de Deus, origem, natureza e relação trinitária. Os grandes Concílios marcam esse momento tão fundamental para a história da Igreja e para a fundamentação dogmática, ou seja, a constituição do Credo cristão: o Símbolo que configura identidade da Igreja, definindo a ontologia divina e a própria natureza da Revelação.

Não é, portanto, um momento histórico tranquilo para o Magistério eclesial. Este se depara com grandes questões dogmáticas determinantes para a identidade cristã. No entanto, é justamente no influxo dessas mudanças que surge a necessidade da formação cristã e a preocupação dos Padres da Igreja, não apenas com a identidade e a defesa da fé, mas também com o processo catecumenal, com a acolhida e a introdução de novos membros.

Os Padres da Igreja constroem, pouco a pouco, uma aproximação dos iniciantes do quadro formativo no qual encontramos duas fortes características: catequese e liturgia caminham juntas e, a experiência pessoal e o testemunho comunitário se tornam fonte de comunhão e conversão.

É neste quadro histórico e teológico que Cirilo de Jerusalém se inclui. Ao lado de outros Padres, Cirilo é um presbítero atento ao seu tempo e à sua comunidade².

² Para conhecer a biografia de Cirilo de Jerusalém indicamos o grande estudioso: DRIJVERS, J. W. *Cyril of Jerusalem. Bishop and City*. Boston: Brill, 2004, introd. pp. XII-XIII., e nosso trabalho doutoral, disponível no acervo on line da biblioteca PUC-Rio.

Diante da complexidade de fatores presentes durante seu episcopado, Cirilo emerge com forte personalidade, originalidade e profundidade teológicas. Seus textos catequéticos apresentam fidelidade à caminhada eclesial ortodoxa e uma espiritualidade mística, tanto nos confrontos com as heresias e questões políticas, como diante de sua missão pastoral.

Centrado na formação dos iniciantes na fé e na adesão a Cristo numa perspectiva sacramental, integral, mistagógica, Cirilo é nomeado por muitos como ‘catequista por excelência. (BONATO, 1983, p. 20; RIGGI, 1997, p. 18)

1. O caminho mistagógico nas Catequeses Mistagógicas

As Catequeses Mistagógicas são um valioso testemunho de como a Igreja, no final do século III e início do século IV, vivenciava este período catecumenal. Cirilo de Jerusalém, em unidade com os seus contemporâneos, considerava a mistagogia como um tempo forte e determinante para o conhecimento e para a adesão à fé e privilegiava o trabalho de iniciação à vida cristã. Suas *Catequeses Mistagógicas* orientavam-se à instrução dos iniciantes, como um percurso de introdução à fé, incluindo o catecumenato e a instrução batismal.

Ao nos deixarmos conduzir pelo mistagogo Cirilo, buscamos entrar em sintonia com seu tempo, com o contexto em que as Catequeses acontecem, tanto no sentido sociocultural, como no sentido catecumenal e litúrgico. Apesar da distância histórica, acreditamos que esse processo mistagógico nos indica não apenas os caminhos da Igreja dos primeiros tempos, mas também como podemos cultivar um caminho mistagógico para nosso tempo.

Ao percorrermos as homilias de Cirilo nas *Catequeses Mistagógicas* encontramos um homem atento ao seu tempo, com uma espiritualidade que se expressa na delicadeza e adequação de suas palavras, e na pedagogia com a qual fundamenta seus ensinamentos, sempre na Sagrada Escritura. Ele orienta a iniciação como um caminho pelo qual catequista, iniciantes, comunidade, Igreja, Povo de Deus, todos caminham juntos.

Neste processo catecumenal observamos alguns pontos-chave:

1. Atenta fidelidade à dogmática e à Tradição ao longo dos ensinamentos;

2. Adequação de linguagem de acordo com o grupo e as questões sociais e teológicas com as quais convivem;
3. Embasamento na Sagrada Escritura;
4. Integração entre catequese-liturgia-Palavra de Deus-vida prática;
5. Atitude paterna, pastoral, amorosa e misericordiosa;
6. Centralidade no Mistério Pascal;
7. Foco na experiência litúrgica;
8. Exortação constante à vigilância diante do mal e das tentações;
9. Motivação à atitude contemplativa e orante diante do Mistério do qual os iniciantes já participam;
10. Construção pedagógica dos conceitos centrais da fé cristã;
11. Conscientização da pertença eclesial;
12. Conscientização quanto à continuidade do caminho de seguimento e necessidade da perseverança.

Estes elementos reunidos delineiam o rosto de um místico e um catequista que não apenas anuncia, mas que testemunha a própria experiência espiritual. É esse referencial que faz com que cada homilia de Cirilo seja um verdadeiro caminho mistagógico. Sua mistagogia brota de sua experiência de encontro com o Senhor, que o envia a este serviço pastoral-pedagógico, sempre em profunda sintonia com seu tempo e sua Igreja.

1.1. Teologia e Pedagogia em parceria

Em Cirilo encontramos uma compreensão pastoral-pedagógica clara e bem sistematizada na liturgia, nas homilias, nas práticas catequéticas. Contudo, estas práticas pastorais não são escolhas casuais. Elas estão embasadas por um tecido teológico, subjacente ao seu pensamento e à sua metodologia que visa responder aos desafios pastorais de seu tempo.

No decorrer da nossa leitura, recolhemos os fundamentos teológicos e o eixo mistagógico presente nas *Catequeses Mistagógicas* e organizamos sistematicamente as categorias recolhidas dessa fonte da tradição: são categorias mistagógicas. A

partir de um encontro vivo com os textos de Cirilo de Jerusalém, em seu contexto histórico e vivência concreta, apresentamos estas categorias como referenciais para nossa interpretação e como critérios abalizadores para experiências contemporâneas. Convidamos o leitor a observar cada categoria indicada como parte de uma única trama que estrutura o processo mistagógico.

1.1.1. A liturgia

A primeira categoria que se nos apresenta é **a concepção de liturgia** que alicerça as *Catequeses Mistagógicas*. Cirilo comunga da concepção de liturgia de seu tempo histórico, no qual esta é nuclear na formação e vivência do Cristianismo. É a experiência litúrgico-sacramental que potencializa a formação dos iniciantes. Nela se reúnem as condições da própria dinâmica da Revelação: a iniciativa de Deus, a ação sacramental, a configuração em Cristo Jesus, a revisão e mudança de vida, o testemunho e o compromisso comunitário-eclesial.

Na dimensão pascal celebrada nos rituais litúrgicos, não apenas se faz memória, mas verdadeiramente se experimenta a *mimesis* do Cristo. Em Cirilo, imitação é identidade e, liturgicamente, identificação crística. (MAZZA, 1988, pp. 174-177)

Em Cirilo, as orientações catequéticas caminham em unidade com **os ritos litúrgicos e sacramentais**. Não caminham à margem do rito. Sua pedagogia tem duplo caráter: antes dos ritos, é uma Iniciação ao rito e, após o rito, é uma Iniciação desde o rito litúrgico. Nas *Catequeses Mistagógicas* estamos diante deste segundo momento, para os Padres um momento privilegiado, pois, após a experiência pessoal e comunitária na liturgia, se compreende muito melhor o que se viu, viveu e ouviu, pois os ritos falam por sua própria força e luz.

1.1.2. Participação

Para definir a relação entre o rito sacramental e o evento salvífico da Páscoa de Cristo, Cirilo faz uso recorrente do termo '*koinonia*', no sentido de **participação**. É mais do que um simples termo pronunciado nas Catequeses, pois marca uma chave de leitura para compreensão da experiência vivida na liturgia sacramental. (MAZZA, 1988, p. 179)

A celebração torna sacramentalmente presente o Mistério salvífico a que faz referência: a Páscoa de Jesus Cristo. Na liturgia, o iniciante experimenta verdadeiramente a plenitude da vida cristã 'por meio' e 'na' celebração eucarística.

O tema da participação nos conduz ainda à eclesiologia presente neste

contexto. A vida sacramental e toda a pregação e Cirilo integram o processo pessoal ao comunitário e, este, à dinâmica da História da Salvação, em unidade com todo o povo de Deus.

O sentido de pertença eclesial indica vários elementos: o sacerdócio comum, a identidade cristã, o aspecto testemunhal e missionário, o aspecto hermenêutico, o caráter dialógico da dinâmica da Revelação.

1.1.3. A dinâmica da Revelação

Nas bases do conceito de participação no Mistério pascal reside **a teologia da Revelação**, a dinâmica de autocomunicação de Deus e de abertura da pessoa humana para seu projeto salvífico. A iniciativa do Deus que vem, que convida, que se revela, que se entrega, que é misericordioso, é encontrada passo a passo nas Catequeses.

A teologia subjacente às Catequeses é o processo dialógico que convida à entrega e à resposta ao chamado de Deus, já presente na vida do fiel, atuante na vida do povo de Deus. Cirilo sempre parte da iniciativa de Deus, é ele o autor do convite e do processo de conversão. Suas Catequeses não impõem, mas propõem; não submetem, mas anunciam o caminho; não pressupõem conversão imediata, mas respeitam as condições para a resposta pessoal; não se atêm ao discurso doutrinário, mas acompanham e orientam as escolhas pessoais em direção à vida nova que lhe é anunciada.

1.1.4. A liberdade

Cada iniciante é chamado a responder liturgicamente ao convite de Deus, na **liberdade pessoal**. A Revelação pressupõe abertura da pessoa humana, mas também tomada de consciência e processo de decisão na liberdade e responsabilidade. A atitude de escuta da Palavra e da formação é atitude de ‘escuta’ do Mistério de Deus experimentado na liturgia sacramental. Cirilo reflete sobre a fé como uma dinâmica, de entrega, de confiança e de compromisso vital com Aquele em quem se crê e com seu projeto. É neste sentido que compreendemos a ‘escuta’ das *Catequeses Mistagógicas*, do ‘*audire*’, da fé que chega pelo ouvido, não como uma simples audição, mas a escuta atenta, que aceita e segue, que obedece ao chamado, que implica em mudança de vida, em conversão.

1.1.5. A Sagrada Escritura

Cirilo possui um eixo norteador - **a Sagrada Escritura**. Nas Homilias,

apresenta a Palavra revelada com o recurso da narrativa do evento salvífico que, ao mesmo tempo, torna-se paradigmático para o ouvinte e a comunidade eclesial.

Seus ouvintes, provenientes de diferentes culturas e mesmo de religiões, tanto do judaísmo, como do paganismo, recebiam as instruções a partir do fio narrativo da História da Salvação. Bielsa comenta em sua edição crítica sobre as Catequeses de Cirilo de Jerusalém:

Mais de 2 mil referências à Escritura fazem com que cada catequese seja como um rio que canta o rumor da palavra de Deus. Assim, habituado por formação na Lei ao monoteísmo rigoroso, o ouvinte judio tinha menos dificuldade para aceitar e compreender a unidade de essência – que já acreditava e para ele era dogma indiscutível – que o mistério trinitário, substância da revelação cristã e ensinamento obrigatório a quem se preparava para o batismo. (BIELSA, 2006, p. 11)

Esta é a base das homilias de Cirilo, inclusive para a transmissão da Profissão de Fé. Sua reflexão é pautada na Palavra, como quem reafirma a cada passo o primado absoluto de Deus e sua Revelação presente na Palavra. Com esta metodologia, Cirilo não parte de si mesmo, não ensina a si mesmo, através de considerações pessoais, mas anuncia o Senhor e seu projeto, até mesmo na escolha das mediações pedagógicas para seus ensinamentos.

1.1.6. A teologia narrativa

A escolha pela **teologia narrativa** é mais uma categoria mistagógica que corresponde à pedagogia divina e integra a história pessoal na História da Salvação. A narrativa bíblica se torna, para o iniciante, uma metanarrativa, que vai não apenas esclarecendo a experiência mistagógica vivenciada nos sacramentos, mas lhe indicando um caminho mistagógico na própria vida. (SANTANA, 1998, pp. 160-161)

1.1.7. A linguagem

Outro traço marcante em nosso autor é **a simplicidade e habilidade na linguagem**. Sua linguagem se adequa a cada grupo cultural, sintonizando-se com as experiências de vida, com as questões próprias do meio ambiente cultural e social, com as dúvidas que pairam no período de formação na fé. A sensibilidade pastoral presente em suas homilias reflete um pastor atento, presente, que acompanha não apenas a comunidade de fiéis, mas também a sociedade em suas mudanças e interações à vida cristã.

1.1.8. A conversão

Cirilo tematiza a **conversão** como exigência no processo de iniciação. Fala de mudança radical, de passagem do homem velho ao homem novo, nascido em Cristo, fala da presença do mal como caminho antagônico àquele do qual o iniciante participa pelos sacramentos.

Enfim, a decisão de aderir ao caminho cristão envolve todo o projeto existencial. No entanto, na liberdade da resposta humana, Cirilo afirma que é Deus quem nos salva. A resposta humana é processual e deve se converter em testemunho por palavras e obras, por atitudes éticas e co-responsabilidade com a Tradição recebida e com a comunidade da qual participa, a Igreja de Jesus Cristo.

A ação litúrgica realiza a integração entre o rito e a vida do cristão. Não consiste em um dualismo que apenas propõe, mas é ação performativa, que orienta para a vida nova, que consiste na oferta da própria existência à vontade de Deus.

1.1.9. A Tradição

Outra importante categoria presente na mistagogia de Cirilo consiste no estabelecimento do **vínculo estreito com a Tradição**, no caso, com a Tradição apostólica e a doutrina do Magistério, ainda em elaboração teológica, mas já afirmada nos Concílio de Nicéia e Constantinopla. As *Catequeses Mistagógicas* se desenvolvem nesta trilha e fidelidade, e convocam os iniciantes a caminharem na unidade com a Tradição da qual fazem parte.

Um dos pilares das Catequeses cirilianas está no Símbolo da fé, o Credo. Este é transmitido como convite para cada iniciante avaliar o que está por declarar e construir os conceitos-chave ali presentes, a fim de pronunciá-lo com plena compreensão, integrando-se à fé que recebe da Igreja. Não se torna um pronunciamento apenas repetidor dos conteúdos, mas uma profissão a partir da experiência e do compromisso do iniciante.

Dessa forma, podemos dizer que a ‘herança’ que Cirilo transmite, comporta também uma interpelação, tanto pessoal quanto comunitária, de apropriar-se pessoalmente do que é transmitido. O processo acaba por conduzir a uma relação fecunda entre pessoa e tradição, comportando consciência, interpretação e valorização da tradição. (VELASCO, 2002, p. 29)

1.1.10. A missão

Outra dimensão da mistagogia de Cirilo de Jerusalém é a **exortação à missão**

como consequência do seguimento de Jesus. Este é um tema diretamente vinculado a aspectos já considerados anteriormente - como a participação, o símbolo da fé, a configuração em Jesus Cristo, a conversão existencial -, a missão é o compromisso proveniente da experiência sacramental de todo cristão. Ela é a resposta concreta do discípulo de Cristo que dá testemunho de sua fé e transmite a Boa Nova que lhe foi anunciada.

Cirilo percebe a comunidade local não como uma comunidade isolada, mas como comunidade sacramental e corresponsável na missão de evangelizar a todos, inclusive e, principalmente, àqueles que não conhecem o caminho do seguimento de Jesus. A dimensão missionária é decorrente do caminho mistagógico. Poderíamos dizer ainda, é a ação mistagógica, daqueles que, até este momento, eram apenas iniciantes.

1.1.11. A dimensão contemplativa

A mistagogia integra as dimensões contemplativa, litúrgica, pessoal e comunitária. (ROCCHETTA, 1994, p. 82) Cirilo cultiva **a atitude contemplativa** ao longo de suas homilias. A cada passo, Cirilo convida a um olhar penetrante, de mergulhar no profundo do Mistério. Os ensinamentos sobre os objetos, os gestos, as palavras, os ritos, são realidades espirituais e, como tais, referem-se à ação de Deus no mundo, em Cristo, na comunidade reunida em seu nome. Os conteúdos apresentados nascem do próprio Mistério experimentado na liturgia.

Em síntese, reunindo todas essas características, encontramos **mais do que uma metodologia, mas uma teologia do Mistério**, que se transforma no grande eixo referencial de Cirilo e o conduz a selecionar conteúdos, palavras, relações, textos bíblicos, aconselhamentos.

De certa forma, os Padres são posteriores a eles mesmos, pois a teologia mistagógica é outra forma de ver os sacramentos. (MAZZA, 1998, p. 8) Não sabemos se o autor tinha consciência deste enraizamento nas suas orientações catequéticas. Ou seja, não podemos afirmar que Cirilo tem uma teologia mistagógica sistematizada. No entanto, verificamos que possui este eixo referencial em seu trabalho teológico-pastoral. Em vistas de desenvolver as orientações catequéticas, promover a Iniciação Cristã de forma integral e fiel à Sagrada Escritura e à caminhada eclesial, Cirilo reúne dimensões que se configuram em uma mistagogia viva.

2. Por uma experiência mistagógica para nosso tempo

O processo de iniciação cristã dos primeiros séculos nos convida a acolhermos esta herança patrística e, em condições novas, reencontrar os caminhos para que a mesma proposta da Mistagogia possa ser resgatada em chave contemporânea.

Na mistagogia evidenciada nas *Catequeses Mistagógicas* de Cirilo de Jerusalém encontramos o manancial teológico subjacente nesta obra e identificamos princípios para a práxis da mistagogia. Não queremos transferir os elementos do tempo de Cirilo para o nosso tempo, como uma receita catequética, mas descobrir neles sua base teológica e metodológica a fim de estabelecermos um diálogo entre a mistagogia ciriliana e a mistagogia hoje.

É importante ressaltar que, além dos fundamentos teológicos que constroem a base para o processo mistagógico, a mistagogia necessita contar com uma estrutura que a oportunize. Com este intento indicamos alguns princípios orientadores para a Mistagogia hoje. Estes princípios que eles não estão organizados em uma ordem de prioridade ou hierarquia, mas que formam um conjunto que, ao longo do itinerário catecumenal, configuram a experiência mistagógica. Eles se articulam e se integram mutuamente.

2.1. Princípios orientadores para a Mistagogia hoje

A linguagem, como mediadora de todo o processo de iniciação é o primeiro princípio que chamamos a atenção. Para que seja uma via de acesso à **experiência**, toda a linguagem deve estar em profunda sintonia com os iniciantes. Nesse aspecto não incluímos apenas a linguagem verbal, mas também os gestos, ritos, silêncios, imagens, melodias. Por meio da linguagem da **Sagrada Escritura e da Liturgia**, estão presentes mediações muito significativas como: a metáfora, o símbolo, o ritual, o mito. Elas tocam não apenas a inteligência, as concepções e a capacidade de interpretar do ser humano, mas também convocam à ação, à mudança de vida e atingem o íntimo da pessoa.

É **na comunidade eclesial** que a Liturgia é celebrada: mistagogia viva, Mistério pascal experimentado por todos e por cada um. A comunidade eclesial possibilita não apenas o estabelecimento de vínculos afetivos e de amadurecimento no diálogo, mas também a interpretação das situações à luz da Palavra, as vivências celebrativas e sacramentais, o alimento e o dinamismo da fé. (LIBANIO, 2000,

pp.307-308)

A **teologia narrativa** é também uma chave importante para a experiência mistagógica. A Palavra de Deus é a matriz, a fonte vital da Revelação. A experiência da Revelação que se fez linguagem. Na mistagogia, o caminho de Iniciação à Palavra é o da narrativa. É narrativa de uma experiência, que conduz o ouvinte a, também ele, participar e fazer a sua experiência diante da Palavra de Deus.

Em Cirilo de Jerusalém vimos que **a profissão de fé** - teologia firmada na trajetória da comunidade cristã -, é assumida como continuidade e compromisso, como testemunho e resposta pessoal. Algumas vezes, a condição de liberdade no ato de fé pode assustar, porque compromete e, ao exercê-la, entra-se em contato com toda uma riqueza e também com as limitações do tornar-se pessoa e aprender a viver em comunidade, na dinâmica das relações fundamentais. Contudo, não há outro caminho para o ato de fé. Ele é constituído pela aceitação livre, pela decisão pessoal e mais do que fixado em um momento de adesão, é resposta a cada situação, necessitando ser abraçada e renovada incessantemente. (ANTONIAZZI, 2001, p. 263) É o caminho mistagógico, um caminho que conduz à maturidade da fé e das relações fundamentais da pessoa humana. E tudo isto começa com o consentimento livre, com uma experiência interior.

O mistagogo deve conduzir o caminho de **uma espiritualidade orante**, no qual, a cada passo, a pessoa apreenda o Mistério que a habita e a convida à plenitude. A oração vivida na comunhão fraterna é um elemento próprio da experiência cristã, e aponta para a dimensão dialógica e comunitária da Revelação. Uma espiritualidade orante, e por isso mesmo, mistagógica, consiste na descoberta de um eixo central, já presente na profundidade da pessoa humana. Sendo assim, inicia um processo de escuta atenta, de comunicação, de discernimento e reorientações existenciais nessa nova direção.

É muito importante **a atitude contemplativa** seja cultivada, pois ela pressupõe um olhar sensível, atento e humilde, daquele que busca o mais profundo, o interior que está se revelando no dia a dia, nas histórias pessoais e comunitárias. A mistagogia é, antes uma atitude de contemplação, do que um conjunto de palavras ou atos.

Observemos, mais uma vez, que a mistagogia não tem sua centralidade no discurso intelectual ou explicativo, mas na atitude de acolhida do Mistério que se revela na Sagrada Escritura, na Liturgia, na vida cotidiana dos filhos e filhas de Deus. Os encontros catecumenais devem suscitar estas atitudes, de acolhida, de ouvir, de dialogar, de sensibilidade e atenção, diante do Mistério.

Conclusão

Compreendendo o Mistério de Deus como já presente em toda pessoa humana, pela graça que nos insere nele mesmo, os Padres da Igreja desenvolvem um processo de Iniciação Cristã que viabilize a experiência de abertura e percepção consciente da presença do mistério em si mesmo e na história.

O primado da Iniciação é a própria iniciativa divina, da qual se coloca como mediador, em unidade com a Igreja, sacramento de Jesus no mundo. Cirilo de Jerusalém abre a porta a todos, pedindo apenas a disponibilidade da escuta interior que provoca a conversão existencial. A peculiaridade de sua linguagem não é um instrumento de comunicação, mas uma mediação mistagógica, de transmissão da verdade revelada na Palavra de Deus, na História da Salvação. Sem perder de vista as ações litúrgicas, fonte da experiência de participação no Mistério, Cirilo conduz os iniciantes por caminhos já trilhados, a fim de tomarem consciência da beleza e grandeza do caminho do seguimento de Jesus.

Estas categorias mistagógicas, apreendidas na prática pastoral e fundamentação teológica de Cirilo, são fontes de sabedoria para todos os tempos: a centralidade da Liturgia, o ponto de referência na Sagrada Escritura, a comunhão com o Povo de Deus a caminho, a contemplação da presença de Deus no mundo, a consideração atenta das questões contemporâneas, o fortalecimento dos catecúmenos e iniciantes para as lutas de seu cotidiano.

Em Cirilo, a mistagogia é um caminho no qual ele se insere e também se vê interpelado a aprofundar. Por isso mesmo, é capaz não apenas de orientar, mas oferece o testemunho pessoal da graça fecunda de Deus, garantindo uma profunda harmonia entre seus ensinamentos e o caminho mistagógico que orienta aos iniciantes.

Nas Catequeses Mistagógicas, Cirilo revela sua compreensão de mistagogia como momento interior ao mistério. A cada passo Cirilo convida o iniciante a experimentar a profunda comunicação de Deus na vida de cada pessoa, estabelecendo entre o iniciante e Deus uma relação de proximidade e intimidade que se tornará, processualmente, seu referencial.

A mistagogia é uma dinâmica, que convida e impele a vida de cada pessoa que aceita o convite de Deus para essa experiência fundamental, a assumir sua vocação primeira. É nesse dinamismo que a mistagogia, enquanto princípio e caminho, se torna sabedoria fontal para as comunidades eclesiais.

Referências

ANTONIAZZI, Alberto. Formação de cristãos adultos: desafios e respostas. In: CNBB. *O Itinerário da Fé na “Iniciação Cristã de Adultos”*. São Paulo: Paulus, 2001

BONATO, Antonio. *La dottrina trinitária di Cirilo de Gerusalemme*. Roma: IPA, 1983

CIRILLO DI GERUSALEMME. *Le Catechesi*. Introd., tradução e notas de RIGGI, Calogero. 2ª. edição. Roma: Città Nuova, 1997

CIRILO DE JERUSALEM, *Catequeses Mistagógicas*. VIER, Frederico (trad.) e FIGUEIREDO, Fernando (introd. e notas). Petrópolis: Vozes, 1977

CIRILO DE JERUSALÉN. *Catequesis*. BIELSA, Jesús Sancho (introd., trad. e notas). Madrid: Ciudad Nueva, 2006

DRIJVERS, Jan Willem. *Cyril of Jerusalém. Bishop and City*. Boston: Brill, 2004

FORTE, Bruno. *A teologia como companhia, memória e profecia*, São Paulo: Paulinas, 1991

KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à sociedade pós-moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997

LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*. São Paulo: Loyola, 2000

MAZZA, Enrico. *La Mistagogia. Una Teologia della Liturgia in epoca patristica*. Roma: Centro Liturgico Vincenziano, 1988

ROCCHETTA, Carlo. *Como evangelizar hoy a los cristianos. El Rito de Iniciación Cristiana de Adultos como propuesta tipo para un nueva evangelización*. Bilbao: EGA, 1994

SANTANA, Luiz Fernando Ribeiro. *A dimensão pneumática da espiritualidade cristã*. Tese de Doutorado, Departamento de Teologia, PUC/RJ, 1998

SCHREIBER, Bernardino. La mistagogia. In: ANCILLI, Ermanno. e PAPAROZZI, Maurizio. *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teológica*. Roma: Città Nuova, 1964, p. 363.

VELASCO, Juan Martín. *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*.

Santander: Sal Terrae, 2002

VILANOVA, Evangelista. *Historia de la Teologia Cristiana*. V.I. Barcelona: Herder, 1987

Sufismo: o coração do Islã

Delano de Jesus Silva Santos^{1*}

Resumo: *O Sufismo se constitui em uma importante corrente de espiritualidade presente em diversas partes do mundo. Dada a sua relevância como expressão da mística islâmica, a presente pesquisa analisa a relação entre sufismo e Islã que se constitui num problema evidenciado nos estudos sobre sufismo, pois, a partir de uma perspectiva orientalista, o sufismo é situado como uma categoria separada de sua matriz islâmica. Além disso, o fundamentalismo islâmico considera o sufismo como um desvio da religião pregada por Muhammad, fazendo-se necessária uma investigação desses conceitos. O segundo problema que desafia qualquer pesquisador do Islã é a definição dos termos. Palavras como Islã e sufismo podem ser utilizadas de diversas maneiras para os mais diferentes propósitos. Assim, esse trabalho também visa apresentar algumas tentativas de definição de sufismo como parte integrante do Islã. Partindo do conceito de Islã em suas três dimensões, islam (submissão), iman (fé) e ihsan (fazer o que é belo ou excelente), o texto apresenta o sufismo como uma manifestação histórica de ihsan cuja ênfase está no aprofundamento interior e místico das práticas religiosas islâmicas, ou seja, o sufismo transcende os rituais e dogmas islâmicos na busca da união com Deus. As contribuições dos especialistas em sufismo Carl Ernst, Chittick e Schimmel foram utilizadas como referencial teórico para as análises dessa pesquisa.*

Palavras-chave: *Sufismo, Islã, Mística.*

Introdução

O sufismo é conhecido na atualidade através do crescimento das ordens sufis, pela popularização da música *qawwali*² de origem indiana, pelos poemas de Rumi e a publicação nas línguas europeias das obras de escritores como Ibn Arabi e Attar. Sufismo se constitui em uma importante corrente de espiritualidade presente em diversas partes do mundo. Dada a relevância do tema, o presente trabalho analisa a relação entre sufismo e Islã que se constitui num problema evidenciado nos estudos sobre sufismo, pois, a partir de uma perspectiva orientalista, o sufismo é situado como uma categoria separada de sua matriz islâmica. Além disso, o fundamentalismo islâmico considera o sufismo como um desvio da religião pregada por Muhammad fazendo-se necessária uma investigação desses conceitos.

O segundo problema que desafia qualquer pesquisador do Islã é a definição

1 * Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora/PPCIR-UFJF. Bolsista da FAPEMIG. Email: delanojssantos@gmail.com.

2 *Qawwali* é derivado da palavra árabe qaul que significa “falar”. Tipo de música típica na Índia e Paquistão geralmente cantada em Urdu, Punjabi ou Persa. As músicas são acompanhadas por instrumentos de cordas e tambores. Os cantores se envolvem em intensa manifestação emocional e o conteúdo das músicas expressa louvor a Muhammad e amor a Deus (RENARD, 2005, p. 191).

dos termos. Palavras como Islã e sufismo podem ser utilizadas de diversas maneiras para os mais diferentes propósitos. Desse modo, nenhuma conceituação que busca descrever de forma conclusiva o mistério que envolve a vasta tradição islâmica pode ser alcançada. Assim, a pesquisa tem por objetivo apresentar algumas tentativas de definição de sufismo como parte integrante do Islã³.

1. Sufismo e Islã

Islã consiste em três dimensões⁴: *islām* (submissão), *īmān* (fé) e *iḥsān* (fazer o que é belo ou excelente). Nas teologias clássicas fundamentadas no Alcorão, o termo *islām* foi menos importante que *īmān*. Historicamente, a palavra *islām* ganhou popularidade com os movimentos reformistas do final do século XIX e através dos escritos de cunho orientalista tornando-se o vocábulo preferido nos círculos acadêmicos. A religião islâmica, nessa perspectiva, foi tratada como um conjunto de doutrinas normativas e uma unidade sociológica cuja oposição era a civilização europeia, o Outro do Islã. Essa inter-relação ajudou a própria Europa a se definir e ao mesmo tempo produzir uma imagem dos muçulmanos ao utilizar o termo “Islã” para se referir à religião dos muçulmanos. Os movimentos reformistas islâmicos que começaram a partir de 1800 denunciaram a corrupção moral da sociedade associando todo o mal nos países islâmicos à influência do Ocidente nesses países. Os movimentos reformistas ficaram sendo conhecidos como fundamentalismo islâmico (ERNST, 2011, *introdução*, p. xvi; SAID, 2007, p. 28, 29).

O fundamentalismo islâmico é uma forma de renascimento islâmico que teve a necessidade de afirmar uma identidade islâmica originária, mas sendo em si mesmo um fenômeno moderno. Os movimentos do despertar islâmico são conduzidos por líderes carismáticos que se sentem chamados por Deus para uma missão específica. Um dos líderes mais importantes desses movimentos foi Abd’ al-Wahhab (1703-1752 E.C.). Ele proclamava um retorno às origens da religião islâmica, a volta a um Islã puro, sem inovações, que sustenta a forma inicial da crença na soberania de Deus, pregava ainda a rejeição tanto ao politeísmo como a veneração de santos que é praticada pelos sufis (PACE; STEFANI, 2002, p. 56, 58-59; SCHIMMEL, 1992, p. 60).

[...] é típico da mentalidade muçulmana olhar para o passado para redefinir o futuro. Progredir não significa romper com os modelos originários do Islão. Aliás, a aproximação aos modelos originários significa maior

3 Apesar da constante afirmação nessa pesquisa de que sufismo e islã não podem ser considerados como categorias separadas ou reconhecer que o sufismo não deve ser pensado sem suas bases islâmicas, é importante mencionar o fato de que existem grupos sufis que não aceitam sua vinculação com o Islã ainda que sustentem a sua origem islâmica, ou seja, não exigem que seus membros se convertam ao Islã considerando o sufismo como uma filosofia prática com pouca ênfase na sua ligação com o Islã (OLIVEIRA, 1991, p. 7-9).

4 Sachiko Murata e William Chittick (1994).

proximidade à verdade, teologicamente falando (PACE; STEFANI. 2002, p. 60).

O sufismo foi considerado como superstição medieval e idolatria para o movimento reformista iniciado por Abd' al-Wahhab que considerava a adoração nos túmulos de santos sufis uma influência direta de práticas idólatras cristãs e hindus. Quando a aliança tribal de ideologia wahabista chegou ao poder na Arábia no século XIX, uma das primeiras ações do movimento foi destruir os túmulos de santos sufis na Arábia e no Iraque porque foram consideradas criações idólatras. Até mesmo a veneração a Muhammad foi banida da vida religiosa na região.

Influenciados pelo fundamentalismo islâmico, os meios de comunicação fazem o papel de legitimar as ideias reformistas comunicando-as como se fossem a única representação do Islã excluindo as tradições islâmicas sufis da própria história islâmica (GLASSÉ, 1991, 469-70; PINTO, 2010, p. 135; ERNST, 2011, *prefácio*, p. xiv-vi). “O ataque polêmico ao sufismo pelos fundamentalistas teve como objetivo principal fazer do sufismo uma questão separada do Islã, de fato hostil a ele.” (ERNST, 2011, *prefácio*, p. xvi). Através dos ideais reformistas e dos estudos dos orientistas europeus, o termo Islã foi popularmente acatado como definidor da religião iniciada por Muhammad.

Atualmente, portanto, pode-se dizer que Islã é o nome que designa a comunidade de crentes que mantém a fé em um único Deus e declara que Muhammad é o profeta de Deus, essa comunidade é chamada de *ummah*;⁵ a pessoa que se submete a essa vontade divina é denominada de muçulmano. Uma característica marcante dos muçulmanos é a crença no Alcorão como a Palavra de Deus para a humanidade revelada a Muhammad.

Islām no Alcorão está associado à interioridade “*Allah dilata o peito para o Islão*” 39:22, “*Então, a quem Allah deseja guiar, Ele lhe dilatará o peito para o Islão*” 6:125. Suras 3:19; 3:85 e 5:3 fazem a conexão entre as palavras *islām* e *dīn*, ou religião, apontando a singularidade do Islã na adoração a Deus. Os beduínos são considerados como incrédulos por afirmarem o Islã, mas sem a fé verdadeira, 49:14, 17. Finalmente, *islām* é uma convocação que proíbe qualquer falsidade, 61:7. Nos *ḥadīths* a ênfase da palavra Islã está na submissão a Deus expressa em ações. O maior exemplo do uso do termo *Islām* nessa coleção de ditos e feitos do Profeta Muhammad está no *ḥadīth* al-Bukhari 2:37, o *ḥadīth* de Gabriel (MURATA; CHITTICK, 1994, *introdução*, p. xxv; GARDET, 2000, 171-72).

5 A *ummah* é a irmandade a qual pertencem os muçulmanos, é baseado nesse conceito de comunidade que eles se identificam, e estabelecem relações fraternas entre si. “Um povo, uma comunidade, ou uma nação, em particular a “nação do Islã” que transcende uma definição étnica ou política, pelo menos tradicionalmente e antes do estilo ocidental moderno de nacionalismo.” (GLASSÉ, 2001, p. 464.)

Dado o fato de que existe uma relação intrínseca do *ḥadīth* de Gabriel com a própria definição de Islã, gostaria de citar o *ḥadīth* na íntegra a partir da obra de Murata e Chittick (1994, introdução, xxv, xxvi), para então, num segundo momento, fazer uma apresentação do sufismo e sua vinculação com a tradição islâmica.

O *ḥadīth* de Gabriel

“Umar ibn al-Khattab disse: Um dia quando nós estávamos com o Mensageiro de Deus, um homem vestido com roupas muito brancas, o cabelo muito preto veio até nós. Nenhuma marca de viagem era visível nele, e nenhum de nós o reconheceu. Sentando diante do Profeta, inclinando seu joelho em direção ao dele, e colocando as mãos sobre suas coxas, disse: “Me fale, Muhammad, sobre submissão [islām]”.

Ele respondeu, “Submissão submissão significa que você deve dar testemunho de que não existe outro deus, mas somente Deus e Muhammad é o mensageiro de Deus, que você deve realizar o ritual da oração, pagar a esmola, jejuar durante o Ramadan, e fazer a peregrinação à Casa se for capaz de ir lá”.

O homem disse, “Você falou a verdade.” Nós ficamos surpresos diante do seu questionamento a ele e depois declarando que tinha falado a verdade. Ele disse, “Agora me fale sobre fé [īmān]”.

Ele respondeu, “Fé significa que você tem fé em Deus, Seus anjos, Seus livros, seus mensageiros, e o Último Dia, e que você tem fé no julgamento, do que é bom e do que é mal.”

Observando que ele tinha falado a verdade, ele então disse, “Agora me fale sobre fazer o que é belo [iḥsān]”.

Ele disse, “Fazer o que é belo significa que você deve adorar a Deus como se fosse vê Ele, pois, mesmo que você não O veja, Ele vê você”.

Então o homem disse, “Me fale sobre a Hora”.

O Profeta respondeu, “Sobre isso aquele que é questionado não sabe mais do que aquele que questiona”.

O homem disse, “Então me fale sobre suas marcas”.

Ele disse. “A menina escrava dará a luz a sua senhora, e você verá o descalço, o despido, o destituído, e os pastores disputando entre si sobre construção”.

Então o homem foi embora. Depois que eu havia esperado por um longo tempo, o Profeta disse a mim, “Você conhece aquele que é aquele que me perguntava Umar? Eu respondi, “Deus e o Seu mensageiro conhecem melhor”. Ele disse “Ele era Gabriel. Ele veio para ensinar a você a sua religião”.

O *ḥadīth* de Gabriel oferece uma visão geral da religião islâmica. As primeiras três perguntas compreendem as três dimensões do Islã. A primeira diz respeito à submissão que se caracteriza pelas práticas centrais da religião: a profissão de fé, oração, jejum, esmola e a peregrinação. Assim, a palavra *islām* refere-se às práticas

que o muçulmano deve realizar A segunda é a dimensão da fé, *īmān*, ou seja, são os artigos de fé nos quais os muçulmanos devem crer. A terceira relaciona-se à motivação, assim, toda atividade do muçulmano deve ser permeada pela consciência da presença de Deus, Ele é o padrão para tudo o que é belo (*iḥsān*), gracioso, excelente e correto. Os comentários abaixo sobre a primeira dimensão, *islām*, estão baseados em Murata e Chittick (1994, p. 8-20), Denny (1987, p. 47-57) e Schimmel (1992, p. 34-42).

1.1. Islām

A palavra *islām* refere-se às práticas da religião, ou os cinco pilares do Islã. Os pilares sustentam a estrutura da religião islâmica nas suas três dimensões, os seguidores do Islã se identificam como muçulmanos através dessas práticas.

a. Shahādah: significa testemunhar. Todas as outras atividades no Islã dependem da profissão de fé porque ela é a base para a aceitação da realidade sobre Deus e da mensagem de Muhammad. A *shahādah* é composta de duas sentenças: “Eu testifico que não existe outra divindade a não ser Deus, e que Muhammad é o mensageiro de Deus” (*ashhadu an lā ilāha illā’Llāh Muḥammad rasūl Allāh*). No período inicial do Islã, quando influências externas cercavam os muçulmanos, houve a necessidade do desenvolvimento de um credo que resumidamente definisse a exata posição do Islã e seus fundamentos de fé.

b. Ṣalāt: é a oração que é realizada cinco vezes ao dia (antes do nascer do Sol, ao meio-dia, à tarde, após o por do Sol e a noite). A oração da sexta-feira é dever de todas as comunidades, ela vem acompanhada de um breve sermão, *khuṭba*. Antes da oração tem a chamada para orar, *adhān*, feita pelo *muezzin* bem como a ablução, purificação ritual. Oração é um ato de humildade e adoração. “Este ato de adoração é o mais freqüentemente realizado e difundido das obrigações devocionais do Islã” (DENNY, 1987, p. 48).

c. Zakāt: é traduzido como o dever de dar esmolas. O uso é regulamentado pela Sura 9:60, isto é, deve ser utilizado para os pobres, necessitados, para aquele que recolhe as contribuições, para aqueles que precisam ser fortalecidos no zelo religioso, para libertação de escravos, muçulmanos endividados, combatentes no caminho de Allah, viajante em dificuldades. O valor do *zakāt* pode variar de 2,5% a 10%. *Zakāt* é antes de tudo uma obrigação religiosa, um ato de serviço a Deus.

d. *Şawm*: jejum no mês de Ramadan, o nono mês do calendário islâmico. Esse é o período no qual o muçulmano se abstém de comer, beber, fumar e ter relações sexuais podendo, no entanto, comer durante a noite. No mês de Ramadan existe reflexão espiritual entre os muçulmanos e uma forte ênfase comunitária.

e. *Hajj*: a peregrinação a Meca deve ser realizada por aqueles que estão com boa saúde e podem realizar a viagem sem maiores dificuldades pelo menos uma vez na vida. O encontro de muçulmanos vindos de várias partes do mundo, no principal lugar de adoração islâmica, transmite a ideia de unidade no Islã, apesar das diferenças e pluralidades. Com uma série de ritos e realizada nas proximidades da Grande Mesquita de Meca, a peregrinação tem seu ápice na chegada à *ka'bah*⁶ lugar de adoração construído por Adão e reedificado por Abraão, “[...] a peregrinação é, portanto, acima de tudo, um ato de obediência que conduz o muçulmano às origens da sua religião.” (TERRIN, 2004, p. 314).

1.2. Īmān

O Alcorão continuamente ensina sobre a necessidade da fé. Īmān é fé, mas, o *ḥadīth* de Gabriel não define Īmān apenas cita seus elementos, pressupõe-se, pois que os ouvintes sabiam o significado, todavia, precisavam ser lembrados sobre os elementos constitutivos da fé. Esse crer não é um ato da razão, é crer com o coração de que algo é verdade. Coração no Alcorão não é sede das emoções, mas, da faculdade espiritual de acordo com as suras 7:179; 22:46; 47:24; 58:22 (MURATA; CHITTICK, 1994, p. 37, 38). Os elementos da fé são os seguintes:

a. *Deus*: O Supremo Ser, possuidor de todos os atributos de perfeição, existe por Ele mesmo. Ele se revela através da mensagem dos profetas sendo que a essência dessa mensagem é que não há outro deus, mas somente Deus. Ele tem noventa e nove nomes⁷ que são os atributos que designam qualidades e características (MURATA; CHITTICK, 1994, p. 64; OMAR, 2009, p. 28).

b. *Livros*: A crença nos livros é a aceitação de que Deus revelou livros aos seus mensageiros “E disse: “Creio nos livros que *Allah* fez descer” (Sura 42.15). O Alcorão como última mensagem de Deus tem a primazia dentre todos os livros revelados.

c. *Anjos*: Estes foram criados antes do primeiro homem e primeira mulher. Não possuem sexo e executam as ordens de Deus. Anjos são agentes da revelação de Deus, Gabriel ocupa o lugar de destaque entre os anjos porque foi ele que revelou a mensagem do Alcorão a Muhammad. Os humanos são rodeados por anjos os quais só podem agir por ordem de Deus (DENNY, 1987, p. 46).

⁶ Pedra negra coberta com tecido que fica no centro da Grande Mesquita de Meca constitui-se no centro da espiritualidade islâmica. Ela é chamada também de Casa de Deus (GLASSÉ, 1991, p. 245, 246).

⁷ No capítulo sobre as doutrinas sufis os nomes de Deus serão citados e comentados.

d. *Mensageiros*: São os mensageiros enviados por Deus para a humanidade. Muhammad é o selo dos profetas e sua mensagem se distingue daquelas reveladas aos outros mensageiros que o antecederam, pois se dirige para toda a humanidade, sendo o Alcorão a revelação final de Deus para todos os homens. Deus não deixou o mundo sem mensageiros (SCHIMMEL, 1992, p. 82)

e. *Último Dia*: Crença de que haverá um dia em que todos serão julgados de acordo com suas ações, pois, Deus é juiz. O muçulmano espera que no juízo final o peso de suas boas ações supere o das más ações. O único pecado que não tem perdão é o de associar Deus a outras divindades (JOMIER, 2002, p. 80, 81).

1.3. *Ihsān*

A palavra *ihsān* literalmente significa virtude e excelência, fazer o que é belo, excelente. Esse conceito é considerado como a terceira dimensão do Islã, assim, *islām* diz respeito às práticas (atividades), *īmān* às crenças (entendimento) e *ihsān* refere-se à intencionalidade humana. No *ḥadīth* de Gabriel, *ihsān* é adorar a Deus como se o adorador O visse. Os eruditos de teologia islâmica *kalām*⁸ falam da impossibilidade de ver Deus, eles advogam o *tanzīh* (incomparabilidade).

Por outro lado, os sufis enfatizam *tashbīh* (semelhança), creem na possibilidade de ver Deus, não com os olhos naturais, mas com os olhos do coração, “Entretanto, os sufis entendem que é necessário partir de *tanzīh* para *tashbīh*” (OLIVEIRA, 2002, p. 96). Os dois termos são empregados conceitualmente para descrever a distância, *tanzīh*, e a proximidade de Deus, *tashbīh*. *Tanzīh* expressa a pureza e perfeição de Deus em contraste com a imperfeição da criação, ou seja, Deus é tão santo e perfeito que não pode ser comparado com nada em sua criação, a *sura* 42:11 expressa essa concepção, “Nada é igual a Ele”. Entende-se por *tanzīh* que Deus é distante de sua criação, impossível de ser percebido ou conhecido na sua essência.

Os nomes de Deus que expressam *tanzīh* são: Santo, Rei, Criador, Altíssimo e todos os outros nomes que indicam diferença entre Deus e as criaturas. *Tashbīh* declara a semelhança de Deus com suas criaturas. Enquanto *kalām* se constitui num esforço racional para entender a religião, o sufismo se concentra nos atributos de Deus que revelam sua proximidade, compaixão, amor, misericórdia. Para os sufis, Deus está conectado com o mundo, sem negar sua transcendência, *tanzīh*, eles afirmam a similaridade, *tashbīh*, enfatizando a proximidade de Deus com o mundo.

O fato de ser transcendente, grandioso e altíssimo (13, 9), para além do

8 *Kalām* é palavra ou discurso em árabe, é também uma das ciências religiosas do Islã e significa Teologia Islâmica que se preocupa em estabelecer e fundamentar as crenças islâmicas buscando uma reflexão sobre elas. Apresenta a fé de forma lógica sendo, portanto, uma explicação racional das doutrinas islâmicas com objetivos apolológicos (GARDET, *Encyclopaedia of Islam* vol. 3, 2000, 1141-43; SHAH, 2007, p. 430, 431).

que é transitório e efêmero, não significa que esteja distante e insensível aos caminhos do humano. Embora distinto do ser humano, Deus dele se aproxima com grande intimidade. Deus é portador das “chaves do incognoscível” (6. 59), mas também Aquele do qual “estamos mais perto do que a [sua] artéria jugular (50, 16). (TEIXEIRA, 2002, p. 74).

Com base na revelação corânica que aponta a proximidade de Deus, os mestres sufis enfatizam o aspecto pessoal da relação entre Deus e o homem, pois, no sufismo estar perto de Deus tem mais significado que estar distante dele, contudo, os grandes mestres sufis não desprezaram o conhecimento racional, eles também se dedicaram ao estudo de teologia islâmica (CHITTICK, 2000, p. 29, 30; MURATA; CHITTICK, 1994, p 70, 71).

Ihsān é reconhecer que nada está oculto diante de Deus. Significa fazer todas as coisas na vida com o fim último de agradar somente a Deus, pois, não existe outra realidade a não ser o *tawhīd*. No domínio conceitual de *ihsān* não é suficiente realizar as tarefas religiosas, é necessário ter uma atitude interior correta que esteja de acordo com o que é praticado exteriormente, ou seja, as práticas devem ser realizadas com sinceridade para Deus.

Desse modo, sufismo é uma manifestação histórica de *ihsān*. Adorar a Deus como se estivesse vendo Ele é tirar a atenção das coisas irreais, ilusórias e transitórias para fixar o foco no Real. Por isso, no sufismo existe a preocupação com a lembrança de Deus e seus nomes para que o adorador se esqueça de si e de sua ignorância. Em síntese *ihsān* se manifesta no amor. Amor é uma das características mais importantes dessa terceira dimensão do Islã, sem a realidade do amor o Islã seria mera formalidade, um corpo sem espírito. Amor se tornou um tema central no sufismo que declara que o amor de Deus é a causa de todo amor. Quando as pessoas amam a Deus elas seguem o exemplo do Profeta, purificam suas almas e lembram-se de Deus sem cessar. Não há como definir o amor, apenas suas marcas podem ser percebidas (CHITTICK, 2000, p. 74-5).

O amor não tem definição pelo qual sua essência pode ser conhecida. Aqueles que definem o amor não o conhecem, aqueles que não provaram do amor bebendo dele, não conhecem, aqueles que dizem que têm sido saciados por ele não o conhecem, porque amor é beber dele sem se saciar. (CHITTICK, 2000, p. 77).

A dimensão de *ihsān* só pode ser vivenciado na estrutura total da religião islâmica que inclui *islām* e *īmān*. Nessa perspectiva, fé e prática não podem ser rejeitadas, mas devem ser vivenciadas em amor que é o aspecto principal de *ihsān* enfatizado pelo sufismo. Quando a distância de Deus e sua ira tornam-se o centro da religião, então estamos diante de explicações racionais e discursos abstratos sobre

Deus, *tanzīh*. Por outro lado, quando os sufis procuram concretizar a experiência da unidade de Deus em suas práticas, eles estão comunicando a proximidade e a misericórdia de Deus, *tashbīh* (MURATA; CHITTICK, 1994, p. 304-5, 309).

2. Sufismo: uma teologia prática

Depois das considerações acima sobre sufismo e Islã, convém nesse momento refletir sobre o próprio conceito de sufismo destacando suas características principais que são experiência e espiritualidade. A palavra sufismo, ou *taṣawwuf*⁹, é um termo que exige aprofundamento conceitual por ser um vocábulo que possui mais de um significado tanto no mundo acadêmico quanto no universo religioso islâmico. A palavra sufismo foi introduzida nas línguas europeias por orientalistas¹⁰ que fizeram uma clara distinção entre Islã e sufismo. Desse modo, o termo sufismo foi engendrado por certas predisposições ideológicas e culturais baseadas no pensamento de pesquisadores europeus. Nessa perspectiva, o Islã foi considerado uma religião sem vitalidade e legalista. Já o sufismo foi percebido como um tipo de misticismo universal que se opunha ao Islã normativo. Esse ponto de vista foi defendido pelos pesquisadores associados à Companhia das Índias Orientais, Sir William Jones (*The Sixth Discourse. On the Persians*, 1807 [O Sexto Discurso. Sobre os Persas, 1807]), Sir John Malcolm (*The History of Persia, 2 vols*, 1815 [A História da Pérsia, 2 vols, 1815]) e Sir James William Graham (*A Treatise on Sufism, or Mahomedan Mysticism, 1819* [Um Tratado sobre o sufismo, ou O Misticismo Maometano, 1819]). O discurso orientalista distinguiu Islã e sufismo como categorias separadas. Esses pesquisadores europeus admitiam que o sufismo proviesse de fontes externas ao Islã e viram isso como algo positivo, contrariamente ao pensamento reformista islâmico que percebeu o sufismo como um desvio do Islã (ERNST, 2004, p. 66).

Antes do século XIX muitos viajantes faziam referência aos místicos e ascetas

9 O termo em árabe significa o processo de realização espiritual que literalmente significa “tornar-se sufi” e é traduzido como sufismo designando o fenômeno místico no Islã. A palavra em árabe indica aquele que veste roupas de lã (*suf*) que era a vestimenta usada por místicos e ascetas. (ERNST, *Encyclopedia of Islam and The Muslim World*, 2003, p. 684).

10 O termo “orientalismo” apareceu primeiramente nos anos 30 do século 19 e referia-se à atitude europeia para com as culturas do Oriente Médio que incluiu também todas as filosofias tradicionais dos países da Ásia e “orientalistas” os pesquisadores que adotaram essa perspectiva de estudo. Com Said (2007), orientalismo adquiriu o sentido de um sistema ideológico construído para legitimar a superioridade do ocidente. Contudo, de acordo com Uždavinys (2005), orientalismo surgiu como uma atitude que contrariava os próprios valores culturais da Europa sendo fruto de uma hermenêutica situada dentro de um contexto histórico específico que direcionava as atitudes filosóficas do intérprete. Assim, Uždavinys considera que existem vários níveis de orientalismo nas teorias de seus diferentes intérpretes (Sir William Jones, Annemarie Schimmel e mesmo Edward Said).

muçulmanos utilizando os termos *faqīr*¹¹ e *dervishe*¹² como grupos que apresentavam características exóticas. No contexto original esses termos eram empregados para designar pobreza espiritual e desapego das posses materiais, ou seja, ser pobre em relação a Deus, dependente totalmente d’Ele. Pobreza para o sufismo foi um modo de se desviar do mundo para se concentrar na realidade divina. Os sufis embasavam o ensino sobre pobreza na citação do profeta Muhammad: “Minha pobreza é meu orgulho”.

Os orientalistas, preocupados em catalogar as crenças e práticas de outras religiões, construíram um conceito de sufismo divorciado da religião islâmica. Assim, o discurso orientalista reformulou aspectos do próprio Islã colocando o sufismo como uma categoria separada, associando os sufis à fase literária do sufismo clássico comunicado em língua persa; para eles, esses poemas nada tinham a ver com o Islã. Os poetas sufis foram vistos como pensadores livres que tinham muita coisa em comum com a religião cristã, a filosofia grega e a escola filosófica hindu Vedanta. Muitos tinham a convicção de que as tradições indianas se constituíam nas fontes do sufismo. Eruditos europeus apontaram a yoga indiana como a origem do sufismo, mas nos círculos espirituais sufis o vocabulário religioso utilizado provinha do árabe que em seu contexto original designava formas simples de devoção religiosa e conhecimento místico que se iniciaram com o profeta Muhammad. Sufismo foi, desse modo, interpretado pelos orientalistas como antidogmático, oposto à Lei islâmica (ERNST, 2011, p. 2-8; SCHIMMEL, 1975, p. 11).

As pesquisas realizadas por Carl Ernst (2004) e Schimmel (1975) claramente apontam para o fato de que a palavra “sufismo”¹³ só se tornou relevante por meio dos orientalistas britânicos que empregaram o termo numa perspectiva descritiva. Nos textos islâmicos não há consenso sobre o que precisamente a palavra “sufi” designa (CHITTICK, 2000, p. 2), contudo, seu uso estava restrito ao campo prescritivo, a preocupação não era descrever o que era o sufismo, mas sim oferecer modos de expressar a espiritualidade através de disciplinas e práticas.

O sufismo tem sido definido como o aspecto esotérico, ou místico do islã. Sufismo é ainda pensado como o coração do Islã, ou seja, o centro da espiritualidade islâmica, tendo um aspecto ou dimensão interior fruto de uma experiência pessoal

11 Etimologicamente significa alguém que fraturou a espinha dorsal em língua árabe. No sentido místico o termo é aplicado para aquele vive somente para Deus e rejeita posses pessoais rendendo-se completamente à vontade de Deus. (NIZAMI, *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 3, 2000, p. 757).

12 Palavra derivada da língua persa cuja definição é “aquele que busca as portas”, ou pedinte é o equivalente da palavra árabe *faqīr*. Em sentido islâmico *dervishe* diz respeito ao membro de uma ordem religiosa. McDONALD, *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 3, 2000, p. 164].

13 Para Carl Ernst (2011, p. 19), o sufismo, a partir dos estudos orientalistas, foi pensado como um desvio do Islã, isto é, sufismo se tornou um movimento indiferente às leis religiosas islâmicas e o Islã como uma religião estritamente legalista. Como resultado, os estudos posteriores de sociólogos da religião contribuíram para que o sufismo fosse tratado como uma filosofia mística cujos praticantes estão à margem da sociedade islâmica.

do mistério da unidade de Deus, *tawhīd*¹⁴, que declara que Deus é um (PINTO, 2010, p. 101; DEHLVI, 2010, p. 21; SHCIMMEL, 1975, p. 17), contudo, reduzir (ou substituir) o conceito de sufismo por mística islâmica é inapropriado de acordo com Murata e Chittick (1994, p. 304).

Um modo fácil para evitar a busca da realidade do sufismo é substituir o nome por outro. Nós geralmente ouvimos que sufismo é “misticismo”, ou “esoterismo”, ou “espiritualidade”, frequentemente conjugado com o adjetivo “islâmico”. Esse rótulos podem oferecer uma orientação, mas eles são tanto amplos demais como muito estreitos para designar a diversidade de ensinamentos e fenômenos identificados com o sufismo no decorrer da história. (CHITTICK, 2000, p. 1.).

Apesar da impossibilidade de reduzir o sufismo ao misticismo, pode-se dizer que o sufismo enfatiza a experiência mística interior que inclui práticas com o objetivo de estabelecer a união direta com Deus trazendo consigo características essencialmente esotéricas.

Martin Lings fala do sufismo como vocação quando emprega a metáfora do oceano:

De tempos em tempos uma Revelação flui como um maremoto do Oceano do Infinito para a costa do nosso finito mundo; e o sufismo é a vocação, disciplina e ciência de mergulhar no refluxo dessas ondas e recuar com ela para a sua Eterna e Infinita Fonte. [...] Sufismo não é outra coisa senão o misticismo islâmico, ou seja, a corrente central e mais poderosa daquele maremoto que se constitui na revelação do Islã. (LINGS, 2005, p. 11, 15).

Numa apresentação do desenvolvimento histórico da definição de sufismo, Mujeeb (2003, p. 114, 115) demonstra os diferentes significados da palavra:

- *Taşawwuf* é isso, que as ações devem transcender uma pessoa as quais são conhecidas somente por Deus e que tal pessoa deve sempre estar com Deus de um modo que é conhecida somente por Ele. (*Abu Sulayman al-Darani*, 830 E.C.).
- Eles (os sufis) são as pessoas que preferem Deus a qualquer outra coisa, para que Deus os prefira mais que tudo. (*Dhu'l Nun Misri*, 859 E.C.).
- O sufi não é maculado por nada e tudo é purificado por ele. (*Abu Turab al-Nakhshabi*, 859, E.C.).
- *Taşawwuf* é a disciplina total. (*Abu Hafis al-Haddad*, 878 E.C.).

14 Reconhecimento da Unicidade de Deus, o indivisível, o Absoluto, a única Realidade, não existe nada externo a ela. Essa é a doutrina central do Islã, a base de salvação do muçulmano fazendo parte da profissão de fé do muçulmano. O vocábulo não aparece no Alcorão, mas o princípio de que Deus é único é apresentado em várias passagens corânicas. Para os sufis *tawhīd* não é apenas um conceito, mas é também experiência de união com Deus (GLASSÉ, *The New Encyclopedia of Islam*, p. 453-54, 1991). Esse conceito será investigado no capítulo sobre a doutrina sufi chishti.

- O sufi é como a terra, na qual toda coisa desagradável é jogada e dela só sai coisas boas. (*Junaid al-Baghdad*, 909 E.C.).
- O sufi considera sua devoção como um crime pelo qual convém pedir o perdão de Deus. (*Abu Bakr al-Qattami*).
- O sufi só é um verdadeiro sufi quando ele considera toda a humanidade dependente dele. (*Abu Bakr Al-Shibli*, 945 E.C.).
- *Taşawwuf* é paciência diante dos mandamentos e proibições. (*Abu Amr Bin al-Najid*, 976, E.C.).
- O sufi é aquele para o qual o êxtase é sua real existência e de quem os atributos são seu véu. (*Abu Hasan al-Husri*, 981 E.C.).
- O sufi não se torna um sufi porque usa vestes esfarrapadas nem pelo seu tapete de oração, ele não se torna sufi porque tem hábitos e rotina; o sufi é aquele que parou de existir. (*Abul Hasan al-Khurqani*, 1033 E.C.).

Qushayri (*apud* ERNST, 2011, p. 23), mestre sufi de Curassão do século X, apresentou uma lista de conceitos que definem sufismo a partir dos primeiros mestres sufis, mas nenhuma das definições diz respeito à dimensão descritiva do vocábulo, a ênfase recai sobre a prática e alvos espirituais: Sufismo é a entrada no comportamento exemplar e a saída do comportamento desprezível.

- Sufismo significa que Deus faz com que você morra para você mesmo e faz com que você viva n'Ele.
- O sufi é singular em essência: nada o transforma, ele também nada transforma.
- O sinal do sufi sincero é quando ele se sente pobre sendo rico, é humilde quando tem poder, se esconde quando tem fama.
- Sufismo significa que você nada possui, e não é possuído por nada.
- Sufismo significa confiar a alma a Deus para o que Ele desejar.
- Sufismo significa se agarrar às realidades espirituais e desistir daquilo que as criaturas possuem.
- Sufismo é um estado no qual as condições humanas desaparecem.

Os sufis percebem a si mesmos como aqueles que são chamados por Deus para perceber a presença d'Ele no mundo e em suas próprias vidas. Nesse sentido, a contemplação é superior à ação, interioridade é mais importante que a exterioridade (CHITTICK, 2000, p. 23).

Conclusão

O sufismo intensifica as práticas exteriores da religião islâmica transcendendo rituais e dogmas, mas essa interiorização e transcendência só podem ser alcançadas a partir dos próprios das expressões externas da religião, ou tê-las como referência. Quando, por exemplo, Mu'ínu'd-Din Chishti, fundador da ordem chishti na Índia, fala que a maior peregrinação não é em volta da *ka'bah*, mas é aquela que circunda o coração (RIZVI a., 2003, 124), a referência para essa percepção espiritual e interior da peregrinação, *hajj*, é o ritual realizado pelos muçulmanos na cidade de Meca. Sufismo, portanto, é o caminho que vai da vida externa comum para a realidade interna de Deus, ou seja, as formas religiosas externas é que dão sentido para a interiorização das práticas. O sufismo pressupõe as normas da tradição islâmica e ao mesmo tempo aponta para as limitações dessas convenções. Se a lei no Islã é reconhecida como a dimensão externa da religião, então o sufismo traz consigo o significado interior dessa lei, contudo, as duas realidades são inseparáveis. Sufismo jamais pode ser pensado sem as práticas religiosas islâmicas.

As definições de sufismo indicam uma vasta gama de práticas que sugerem tanto um aspecto social quanto transcendente do seguidor do sufismo, mas, é necessário ter consciência de que sufismo é uma realidade que escapa qualquer definição conceitual, não podendo ser apreendida ou explicada apenas por meios racionais. Sufismo é a sabedoria do coração, o sufi é guiado por uma luz interior, um amor inefável pelo Absoluto. Sufismo é ver Deus com os olhos do coração; aproximar-se d'Ele em total dependência e entrega à sua vontade. O sufi que se entrega às práticas das disciplinas espirituais pertence a uma ordem e segue um guia espiritual que o iniciará no caminho da espiritualidade.

Referências

Alcorão. Tradução do sentido do Nobre Alcorão por Helmi Nasr com a colaboração da Liga Islâmica Mundial.

CHITTICK, William. *Sufism: a beginner's Guide*. Oxford: One World Publications, 2000.

DEHLVI, Sadia. *Sufism: The Heart of Islam*. New Delhi: Harper Collins Publishers, 2010.

DENNY, Frederick M. *Islam and the Muslim Community*. Ilions: Waveland Press, 1987.

ERNST, Carl. *Sufism: an Introduction to the Mystical Tradition of Islam*. Boston & London: Shambhala, 2011.

_____. *Rethinking Islam in the Contemporary World*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

_____. *Encyclopedia of Islam and The Muslim World*. New York: Macmillan Reference USA, 2003.

GARDET, L. *Encyclopaedia of Islam*, vols. 2-4. Leiden: Brill, 2000.

GLASSÉ, Cyril. *The New Encyclopedia of Islam*. Walnut Creek, Lanham, New York: Altamira Press, 2nd Edition, 1991.

JOMIER, Jaques. *Islamismo: história e doutrina*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LINGS, Martin. *What is Sufism*. The Islamic Texts Society, 2005.

Mc DONALD. *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 3. Leiden: Brill, 2000.

MUJEEB, M. *The Indian Muslims*. London: George Allen & Unwin, Ltd., 1967.

MURATA, Sachiko; CHITTICK, William. *The vision of Islam*. St. Paul Minesota: Paragon House, 1994.

NIZAMI, K. A. *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 3. Leiden: Brill, 2000.

OLIVEIRA, Vitória Peres. “Mulheres que eram homens – o elemento feminino na mística sufi”. In: LUCCHESI, Marco (org.) *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2002.

_____. *O caminho do silêncio – Um estudo de grupo sufi*. Campinas: Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UNICAMP, 1991.

OMAR, ‘Abdul Mannân. *Dctionary of the Holy Qur’ân*. Rheinfelden, Germany: Noor Foundation – International Inc., 2009.

PACE, E.; STEFANI, P. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2002.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*. Aparecida: Editora Santuário, 2010.

RENARD, John. *Historical Dictionary of Sufism*. Oxford: Scarecrow Press, 2005.

RIZVI, Saiyid Athar Abbas. *A History of Sufism in India volume 1*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2003.

SAID, Edward. *Orientalismo – O oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHIMMEL, A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.

_____. *Islam: An Introduction*. Albany: State University of New York Press, 1992.

SHAH, Mustafa. “Trajectories in the development of Islamic Theological Thought: the syntesis of Kalam.” London: *Religion Compass* 1/4, 2007.

TEIXEIRA, Faustino. *A Experiência de Deus no Islã*. In: LUCCHESI, Marco (org.) *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2002.

TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e Horizontes do Sagrado*. São Paulo: Paulus, 2004.

USŹDAVINYS, A. “Sufism in the Light of Orientalism.” *Acta Orientalia* 6.2 (2005):114–125.

Música derradeira: uma abordagem acerca do uso da canção em musicoterapia como forma de aproximação do transcendente junto a pacientes terminais

Günter Otto Kasinger^{1*}

Resumo: *A presente pesquisa objetiva explicar um estudo acerca das contribuições da canção como meio de aproximação do transcendente no específico caso de pacientes com prognóstico reservado (pacientes terminais) num processo musicoterapêutico. Compreende-se que o ser humano possui espiritualidade e fé, considera-se que especialmente no momento de morte iminente tais fatores sejam de extrema valia, ou para ter esperança na luta por permanecer vivendo, ou para obter a aceitação de sua partida. Inicialmente serão abordados, de forma sucinta, os conceitos de transcendência, espiritualidade e fé, bem como sua relevância para quem se encontra nos momentos finais de sua vida. Em seguida buscar-se-á explicar brevemente sobre o as fases que o paciente terminal poderá estar vivendo durante este processo frente a sua iminente finitude, isto diante do estudo de Kübler-Ross. Por fim, abordar-se-á alguns possíveis usos da canção em musicoterapia e como, a partir da compreensão holística do ser humano, a Musicoterapia pode estar atuando na esfera do espiritual aproximando-o do transcendente entendendo tal contato como terapêutico, na medida em que a morte passa a ser entendida não como “o fim” mas como uma etapa a ser cursada.*

Palavras chave: *Canção em Musicoterapia. Transcendente. Pacientes terminais.*

Introdução

Já é antiga a relação do ser humano com o transcendente e com o pensamento de que a morte não é o fim. Desde tempos longínquos caracterizados pela presença do Homem de Neanderthal (100.000 a.C), **é possível inferir acerca da existência da** esperança na ressurreição de seus mortos; isto se constata pelo sepultamento dos mesmos em posição fetal, juntamente com objetos pessoais. Também os sumérios (8.000 a.C e 3.000 a.C) cultivavam uma religiosidade na qual eles expressavam sua crença na vida pós-morte (D'ASSUMPCÃO, 1991, p. 79). No concernente às religiões, em sua maioria, elas deixam claro, de uma forma ou de outra, a relação do ser humano com um ser superior, um ser transcendente. **É** o caso de religiões que vão

¹ * Bacharel em Musicoterapia. Mestrando em Teologia pelas Faculdades EST, bolsista do CNPq e CAPES, sob a orientação do Prof. Dr. Rodolfo Gaede Neto. E-mail: gunterkasinger@hotmail.com.

desde a de Zaratustra² até muitas religiões recentes.

No presente artigo estar-se-á trabalhando com conceitos complexos; **são eles**: transcendência, fé e espiritualidade. De maneira sucinta buscar-se-á discorrer sobre cada um deles, visando sua distinção assim como sua possível relação.

1. Transcendência

Para o entendimento da transcendência, buscar-se-á subsídios na compreensão de Boff, para o qual “a transcendência principalmente se dá no encontro com as pessoas” (BOFF, 2000, p. 48), por exemplo, em momentos de tristeza. Ou seja, a transcendência, a priori, não está sob o domínio de nenhuma religião: “Inicialmente a dimensão de transcendência não tem nada a ver com as religiões, embora procurem monopolizar a transcendência” (BOFF, 2000, p. 29). Como a pesquisa não se limita a uma única religião, optou-se pela escolha do termo transcendente ao invés de Deus, por exemplo.

A transcendência, “fundamentalmente, é esta capacidade de romper todos os limites, superar e violar os interditos, projetar-se sempre num mais além” (BOFF, 2000, p. 31). Por isto, acredita-se que a aproximação da pessoa em fase terminal com o transcendente possa dar origem a esperança ou conforto de que a morte não é o fim, que existe “um mais além”.

Podem estar atrelados a este conceito, a espiritualidade e a fé, os quais serão abordados a seguir.

1.1 Espiritualidade

A palavra em foco percorre um longo caminho de significados até chegar a compreensões que se têm atualmente. O termo remete à época patrística encontrado num texto de Pelágio por volta de 420, no qual se faz menção à espiritualidade como “vida segundo o espírito de Deus e como progressão aberta a posteriores realizações, segundo a graça do batismo” (SECONDIN; GOFFI, 1993, p. 12). Segundo os autores, passados cem anos, Dionísio, o menor, apresenta o termo “*espiritualitas*” traduzido do tratado “Da criação do homem”; neste, o termo é entendido como “‘perfeição da vida segundo Deus’ ” (SECONDIN; GOFFI, 1993, p. 12).

² Nos períodos compreendidos entre os séculos IX e XI, tal expressão (*espiri-*
Na história das religiões, é considerado o profeta mais antigo, estima-se que tenha vivido por volta de 6.000 a.C. Esta crença considera que Deus tenha se comunicado com Zaratustra, por meio de 17 hinos. Cf. BOWKER, 2004, p. 300.

tualitas) é atribuída a uma atividade não natural, mas oriunda do Espírito Santo, no período medieval, é considerada como “sobrenatural”, também como imaterial. Ainda na Idade Média, este termo é utilizado juridicamente para referir-se aos bens da Igreja em contraposição aos bens materiais comuns. Já na filosofia, ele é utilizado para contrapor o que é corpóreo, assim como se pode entender sobre uma “vida interior” ou uma vida afetiva (SECONDIN; GOFFI, 1993, p. 13). No **século XVII**, o **termo ganha** o status de “relacionamento afetivo com Deus”. Porém, atualmente a espiritualidade é considerada como experiência vivida, relacionada com a “[...] mística, o desenvolvimento dos dons do Espírito, a direção espiritual, etc.” (SECONDIN; GOFFI, 1993, p. 13).

A espiritualidade, em 1917, adquire uma **cátedra universitária**. Enquanto uma disciplina, inicialmente, seus mestres possuíam especial interesse em assuntos relacionados à “mística” (CF. SECONDIN; GOFFI, 1993, p. 16). Somente mais tarde, a partir da década de 70, ela foi ganhando um tom de maturidade. Para Mondoni, espiritualidade enquanto uma teologia é definida como:

conjunto de princípios e práticas que caracterizam a vida de um grupo de pessoas referido ao divino, ao transcendente: à vida no Espírito- o que se faz com aquilo em que se acredita; as diferentes maneiras pelas quais se experimenta a transcendência – o modo segundo o qual a vida é concebida e vivida (MONDONI, Loyola, 2000, p. 19).

Cabe mencionar, no que concerne à espiritualidade, a existência de outros termos afins: *ascese e mística*, os quais são entendidos por Mondoni, respectivamente, como um exercício que tem por objetivo de “progredir” no que diz respeito à vida religiosa - são exemplos os exercícios de meditação, orações e disciplina corporal; referente ao segundo termo, seria uma “realidade escondida que se propõe a um tipo de experiência que conduz à união com o absoluto”. Segundo Mondoni para alguns autores, a mística e a espiritualidade seriam sinônimos, enquanto que para outros, a mística seria uma forma especial de espiritualidade que evidencia e experiência direta de Deus (Cf. MONDONI, p. 19-20).

Assim, é possível pressupor que, frente à compreensão oriunda do cristianismo, a espiritualidade está diretamente ligada ao transcendente. Contudo, como ela surge? Para Dreher, a espiritualidade surge do diálogo interpessoal e transcendental, bem como da observação da espiritualidade do outro (DREHER, 1992, p. 7). Nesta perspectiva, a espiritualidade é algo “*extra nos*”; ela é revelada através do outro e cultivada por meio de práticas e exercícios que cada religião tem de aproximação com o transcendente.

Brandt realiza um interessante exercício de análise de dicionários com o in-

tuito de entender o que popularmente se está compreendendo acerca deste tema. Ele constata que espiritualidade é uma qualidade do espírito, do ser humano; também como já conseguimos observar anteriormente, é uma contraposição ao material e corporal; e esta qualidade torna-se evidentemente mais concreta na vida religiosa. Assim, o referido autor afirma que esta concepção está intimamente ligada ao entendimento católico tradicional, e ele percebe, a partir das definições trazidas pelos dicionários, que ao adotar uma vida “reclusa do mundo,” um representante religioso (não necessariamente cristão) serviria de exemplo, na concepção popular, de “uma existência religiosa verdadeira” (Cf. BRANDT, 2006, p. 11-14).

Para Boff, a espiritualidade está atrelada a uma mudança interior; ela é definida pelo teólogo como: “dimensão profunda do ser humano” (BOFF, 2001, p. 18). Claramente existe uma alusão ao teólogo Paul Tillich, para o qual a dimensão da profundidade diz respeito a “elementos supremos, infinitos e incondicionados da vida espiritual humana” (TILLICH, 2009, p. 44).

1.2 Fé

Uma pequena palavra, porém de difícil encerramento num só conceito, numa só definição. Reduzi-la a um simples sinônimo de crença se evidencia como um equívoco da maior parte das pessoas.

Paul Tillich afirma que o ser humano tem uma *preocupação última* (incondicional), isto demonstra sua capacidade de transcender “o fluxo contínuo de experiências finitas passageiras” (TILLICH, 2002, p. 10). Assim, para o autor a “fé é estar possuídos por aquilo que nos toca incondicionalmente” (TILLICH, 2002, p. 5). Para o teólogo alemão, a fé não diz respeito a uma área isolada do ser humano, pelo contrário, ela é um “ato da pessoa como um todo”, ou seja, nela atuam elementos do consciente e do inconsciente (TILLICH, 2002, p. 8).

Adentrando o campo da psicologia, na compreensão de Fowler, certamente influenciado pela teologia de Tillich, entende que a fé não é necessariamente religiosa. A fé é “o nosso modo de achar coerência nas múltiplas forças e relações que constituem a nossa vida e dão sentido a elas” (FOWLER, 1992, p. 15).

É possível constatar que a fé não é religião, mas a fé pode ser religiosa, ela é a maneira como “pessoa ou grupo responde ao valor e poder transcendentales”, com relação a uma simples crença, Fowler cita Smith, o qual expõe:

A fé é mais profunda, mais rica, mais pessoal. Ela é engendrada por tradição religiosa, em alguns casos e em certo grau por suas doutrinas, porém ela é uma qualidade da pessoa e não do sistema. É uma orientação da personalidade em relação a si mesmo, ao próximo e ao universo; uma resposta total; uma forma de ver as coisas que se veem e de lidar com as coisas que se lida, quaisquer que sejam; uma capacidade de viver além de um nível mundano; de ver, sentir e agir em termos de uma dimensão transcendente (SMITH, 1963 apud FOWLER, 1992, p. 21).

Assim a fé “é uma relação de confiança em, de lealdade ao transcendente” e sobre este que muitas vezes se formam crenças no sentido de conceitos e proposições (FOWLER, 1992, p. 21). Mas, em última instância a fé “é a categoria mais fundamental na busca humana de relacionamento com a transcendência” (FOWLER, 1992, p. 24).

O fato de a fé não ser sinônimo de religião, não quer dizer que a fé religiosa seja desqualificada, pelo contrário, ela pode ser extremamente relevante, pois pode dar um poderoso esteio no enfrentamento de situações extremas como a finitude:

[...] a fé religiosa precisa captar-nos para enfrentar a tragédia e a finitude, nas devastadoras e desconcertantes formas particulares nas quais nos sobrevêm, sem cedermos ao desespero ou à morbidez (FOWLER, 1992, p. 240).

Na sequência, passar-se-á a abordar aspectos relativos ao comportamento do ser humano por ocasião da morte iminente.

2. Frente à morte e o morrer

Muitas pessoas, desde a sua infância, só ouvem falar do aspecto negativo da morte. Geralmente ela está vinculada a algo ruim, ao mal. Para corroborar o inconsciente não está apto para aceitar a finitude (KÜBLER-ROSS, 1981, p.14). Embora o inconsciente não a aceite, talvez os seres humanos sejam os únicos, dentre as demais espécies, com consciência da morte. E, naqueles momentos em que é necessário admitir a finitude, sem mais escapatórias, surgem impactos psicológicos de destruição, descontinuidade, conforme constata Labaki acerca de pacientes com Aids (LABAKI, 2003, p. 55). Neste momento se perde um sentimento que muitas crianças e jovens possuem, uma sensação de imortalidade muito corroborada pelos filmes e

seriados atualmente.

Cabe salientar que o medo de morrer é importante para preservação da vida, ele nos mantém afastados de possíveis perigos, contudo, medo da morte é patológico (D'ASSUMPÇÃO, 1991, p. 18). Claro que não podemos negar o desconforto trazido pelo desconhecido, por mais que tenhamos esperança de uma continuidade da vida.

Também existem os medos de possíveis situações como ser sepultado vivo ou medo associado à **decomposição (LELOUP, 2001, p. 14)**, assim como existe o “medo da morte social” (THOMAS, 1993, p. 55), a qual leva a pessoa ao medo de sua existência simplesmente ser esquecida, ou não parecer relevante. Diante disto, impossível não nos perguntarmos sobre a origem destes medos. Alguns autores apontam possíveis causas, entre elas o olhar que se tem hoje para a morte.

Em tempos anteriores, a morte era enfrentada com mais naturalidade. As pessoas passavam seus últimos instantes no seio familiar, ao redor dos seus queridos. Porém, atualmente, na tentativa de se esquivar da morte, a pessoa em estado terminal, passa seus dias derradeiros num quarto frio de hospital e com pessoas desconhecidas que nem sempre compreendem suas inquietações e desejos finais.³

Não há pretensão de dizer que em todos os hospitais são assim; já existem muitos exemplos de médicos que entendem **o quanto positivo pode ser permitir que o paciente fique mais tempo em casa.**

Esta questão de afastar a morte dos lares está atrelada à transformação da morte em tabu. Os noticiários bombardeiam nossos lares com informações acerca de inúmeros casos de **óbitos, ou no trânsito**, ou em decorrência da violência, ou catástrofes naturais, etc. Entretanto, estas vítimas se tornam números corriqueiros. Às vezes tem-se a sensação que algumas formas de morrer **só acometem os outros**. Muitos filmes e comerciais geralmente evidenciam as alegrias da juventude e finais felizes (geralmente atrelados ao não morrer). Assim buscamos variados meios para mascarar uma realidade presente diariamente: a morte.

Uma referência até hoje em termos de estudo sobre a morte e o morrer é Kübler-Ross. Segundo ela, o paciente terminal passa por cinco estágios perante a morte: *Negação e isolamento, Ira, Barganha, Depressão, Aceitação* (KÜBLER-ROSS, 1981).

Diante de tão dura realidade as pessoas precisam repensar suas vidas,

3 Segundo Kübler-Ross: “Paciente não tem medo da morte, mas do sentimento de desesperança, desamparo e isolamento que a morte traz”. “Paciente quer morrer em casa”. (KÜBLER-ROSS, 1981, p. 269; 17).

seus planos, pois muitos sonhos agora, em especial acerca de bens materiais, não possuem mais relevância (LEMZ, 2003, p. 10). Muitas coisas que antes eram importantes, agora perdem seu sentido. Este repensar da vida também está atrelado a questões transcendentais.

3. Musicoterapia e espiritualidade: aproximação com o transcendente

Quando um paciente percebe que a probabilidade de morte é iminente, a fé e a espiritualidade ganham papel central na vida da pessoa, conforme demonstra Pessini:

A fé dá esperança e conforta a alma. Ela oferece um sentido para a dor e para o sofrimento, levando a uma preparação para a morte e, em muitos casos, a desejar a morte, porque ela proporcionará o encontro definitivo com o Ser Criador. [...] para o indivíduo de fé, morte é ganho, o maior ganho que alguém poderá ter, pois se encontrará com a razão última do seu viver: a volta para o Criador (PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2008, p. 104-105).

Para muitos pesquisadores aspectos ligados à religiosidade atuam como facilitadores da aceitação de sua problemática (KOENIG; GEORGE; PETERSON, 1998 apud PESSINI, 2009, p. 212). A intenção não é distrair o paciente de sua problemática, mas que possa lidar com ela e ter melhor qualidade de vida. Para isto se entende que a aproximação com transcendente pode contribuir para uma melhor aceitação frente à finitude, ou mesmo para uma esperança de sobrevida.

Pessini menciona que o cuidado com pacientes terminais perpassa todas as dimensões do paciente: psicológicas, sociais e espirituais (PESSINI, Léo 2009, p. 292). Contudo, entendendo que tais facetas estão interligadas, o fortalecimento de uma reflete um ganho no todo.

A musicoterapia, como um cuidado paliativo,⁴ pretende atuar no concernente a espiritualidade⁵. Existem alguns trabalhos que demonstram que é crescente o interesse pela atuação musicoterapêutica direcionada ao espiritual. Isto pode estar relacionado, segundo Delabary, ao fato de que:

[...] no paciente terminal, a musicoterapia ajuda na aceitação e preparação para a morte [...]. É capaz de colaborar para uma visão tranquilizadora em

4 A Organização Mundial de Saúde (OMS), define cuidados paliativos como: O cuidado ativo e total dos pacientes cuja enfermidade não responde mais aos tratamentos curativos. Controle da dor e de outros sintomas, entre outros problemas sociais e espirituais da maior importância. O objetivo dos cuidados paliativos é atingir a melhor qualidade de vida possível para pacientes e suas famílias (Cf. PESSINI, 2009, p. 169).

5 Bruscia faz um apanhado de diversas definições em musicoterapia, sendo que uma delas (a de Polit) remete ao espiritual: Musicoterapia humanista refere-se ao espaço psicoterapêutico em que o desenvolvimento pessoal e transpessoal da pessoa são facilitados pelo som e pela música, utilizando uma abordagem que enfatiza o respeito, a aceitação, a empatia e a harmonia. O modelo holístico tem uma inter-relação implícita entre o som e todo o ser humano, isto é, seus componentes físico, mental, emocional e espiritual (BRUSCIA, 2000, p. 283).

relação ao vivido, ao mesmo tempo em que desperta esperança diante do desconhecido e da certeza na transcendência (DELABARY, 2008, p. 38).

Conforme Sampaio, os cantos religiosos são capazes de proporcionar estados alterados de consciência e possuem aplicação no processo musicoterapêutico. Pois:

Na musicoterapia, tais práticas são eventualmente utilizadas para relaxamento, acolhimento e promoção de apoio emocional e espiritual, entre outros objetivos terapêuticos relevantes. Outro tipo de experiência transpessoal possível na musicoterapia é o fazer e o ouvir música como meio de suspender os limites ordinários entre eu/outro e eu/música, de modo que o paciente experimente um novo todo, maior e expandido (SAMPAIO, 2011, p. 249).

Outra autora que entende a capacidade da música no processo de comunicação com o transcendente é Blasco. Para ela, referir-se ao divino é mais fácil pela linguagem musical, já que ele “pertence ao domínio do inefável” (POCH BLASCO, 2002, p. 77).

Indubitavelmente, uma grande contribuição da Musicoterapia diz respeito à facilitação do processo de comunicação, quer seja pela linguagem verbal, quer seja pela linguagem não verbal, sendo que muitos pacientes podem usar esta última linguagem (Cf. KÜBLER-ROSS 1979, p. 45).

Quando se está trabalhando com canções⁶, Millecco (Cf. MILLECCO FILHO; BRANDÃO; MILLECCO, 2001, p. 95) escreve sobre as variadas funções do canto. Ele relata que nem todas as pessoas desenvolveram um potencial criativo para composição, sendo de extrema importância a composição do outro, nela a pessoa pode buscar identificação (MILLECCO, BRANDÃO, MILLECCO, 2001, p. 80).

Por meio destas canções, a pessoa tem a possibilidade de se comunicar com o transcendente, quem sabe até como uma forma de oração cantada. Cabe ressaltar que as canções são capazes de suscitar elementos que o paciente queira expressar verbalmente, por isto também não é negligenciado um tempo para exposições verbais como, por exemplo, queixas, interseções, desejos, entre outros.

4. Contribuições de uma experiência prática

A partir de uma pesquisa⁷ de campo ligada a pacientes com prognóstico

6 Entende-se canção como uma música que contém texto. Nesta pesquisa também foram utilizados hinos, os quais se diferenciam da canção pela preocupação em exaltar deuses, heróis, uma pátria, símbolo. (Cf. DOURADO, 2004, p. 161).

7 Todos os dados que seguem são referentes à pesquisa para o trabalho de conclusão de curso intitulada “O uso da canção como facilitadora da aproximação do transcendente em um processo musicoterapêutico junto a pacientes terminais”, tendo sido o mesmo aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade EST sob o protocolo de nº 06/2012. KASINGER, Günter Otto. *O uso da canção como facilitadora da aproximação do transcendente em um processo musicoterapêutico junto a pacientes terminais*. TCC (Graduação em Musicoterapia) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2012. Bem como do diário de campo empregado por ocasião da pesquisa. KASINGER, Günter Otto. *Diário de campo*. São Leopoldo: 01 ago. 2011 a 15 out. 2012.

reservado realizada na Fundação Hospital Centenário de São Leopoldo/RS, foi possível ter acesso a interessante dados fornecidos pelos pacientes.

Tal pesquisa teve como objetivo investigar se a musicoterapia focada na espiritualidade pode auxiliar pacientes terminais a amenizar seu sofrimento, assim como verificar se a canção no processo musicoterápico era capaz de aproximar o paciente terminal do transcendente.

Para tanto, como metodologia, realizou-se uma pesquisa social de caráter qualitativo com pacientes terminais da Fundação Hospital Centenário (São Leopoldo –RS) através da musicoterapia com foco na espiritualidade. Para dar subsídios a esta investigação foi realizado no início dos atendimentos um questionário (questionário inicial) para obtenção de informações acerca da espiritualidade e da canção. No decorrer do processo, outro questionário (questionário de acompanhamento) foi aplicado no início e no final de cada sessão com o (a) participante sobre sua condição geral e relações estabelecidas a partir do uso da canção elegida através do primeiro questionário. Além dos questionários, foi utilizado um Diário de Campo como recurso para complementação das observações da pesquisa.

O critério de inclusão é ser capaz de responder verbalmente as questões elencadas nos questionários em anexo; os critérios de exclusão na amostra são: paciente menor e paciente impossibilitado de oferecer uma resposta verbal. Para análise de dados foram elencados cinco pacientes com maior número de participações nas sessões.

Os pacientes eram localizados com a ajuda da equipe de enfermagem. Foram excluídos da pesquisa pacientes incapazes de oferecer uma resposta verbal aos questionários e pacientes menores de idade. As sessões de musicoterapia foram realizadas no período de agosto a outubro de 2012.

O questionário inicial compreendia cinco perguntas, a saber: *1-Você entende que a espiritualidade faz parte do conceito de saúde? 2- Nesse momento de adoecimento, você considera que a espiritualidade lhe auxilia nessa caminhada? 3-Você acredita que a espiritualidade pode ser trabalhada através do uso de canções? 4- Estas canções são: hinos, canções populares ou ambas?*

O questionário de acompanhamento compreendia quatro questões, *1-referente ao estado geral do paciente no início da sessão; 2- Acerca do que o paciente sente ou pensa quando canta a canção que ele elegeu para lhe acompanhar no momento de adoecimento; 3- Se o paciente gostaria de realizar algum comentário; 4- acerca do estado geral no final da sessão.*

Relativo à primeira questão do questionário inicial, todos os pacientes (100%) em foco, assim como outras pessoas presentes⁸ responderam que sim, a

8

Em função dos quartos coletivos, o questionário era aplicado a todos os internados, pois não se tinha

espiritualidade tem relação com a saúde. Mesmo para aqueles que se consideravam “religiosos não praticantes”, nos momentos de fragilidade da sua saúde, eles revelavam uma retomada em práticas como rezar, orar, ter ao alcance livros com conteúdo religioso.

Concernente à segunda questão, também foi unânime (100%) a resposta acerca de que a espiritualidade contribui fortemente para o enfrentamento da doença. De igual forma na terceira questão, todos os pacientes (100%) responderam afirmativo. As canções, segundo os pacientes, mobilizavam esta faceta espiritual. Relevante mencionar que um paciente, certa vez, relatou que a canção “Não chores por mim Argentina”, embora não tendo, aparentemente, nenhuma ligação religiosa, o sensibilizava, acreditando ele, pela bela melodia.

Outro paciente, afirmou que sua espiritualidade era alimentada pela oração, leitura da Bíblia e pelo canto de hinos. Quando indagados sobre quais canções promoveriam uma melhor aproximação com o transcendente, as respostas divergiram um pouco. Ou seja, para 40% dos pacientes somente os hinos eram capazes de mobilizar a faceta espiritual do ser humano e aproximá-lo do transcendente. Nenhum deles considerou que somente as canções populares teriam este poder. E 60% compreendem que tanto hinos religiosos, como canções populares teriam a capacidade de atuar na espiritualidade.

Claro que estas respostas foram dadas pelos pacientes com prognóstico reservado. Sendo que se fosse analisada a resposta dos demais pacientes, os hinos seriam predominantes. Isto ocorre pelo fato de que a grande maioria dos pacientes ou eram evangélicos pentecostais, ou eram simpatizantes destes.

Como exemplo, o paciente (E). Nas sessões ele pedia por canções sertanejas, mas no momento em que se adentrava no assunto espiritualidade, então somente os hinos lhe eram pertinentes.

4.1 Paciente (A)

O paciente (A), que se considerava evangélico, entendia que também canções populares tinham a capacidade de atuar na dimensão espiritual do ser humano. Nas sessões, sua preferência era por canções sertanejas e gauchescas, por meio das quais traçava um comparativo com momentos marcantes de sua vida.

Em cada sessão - uma vez no início e outro no final - também era perguntado permissão de expor que determinado paciente era considerado terminal. Pelo mesmo motivo foi usada, nos questionários, a expressão adoecimento, evitando o uso de outras como terminal, paliativo e afins, visto que não compete ao pesquisador dar este diagnóstico ao paciente.

sobre o estado geral do paciente, ou seja, ele era levado a atribuir uma nota de 1 até 10, que respectivamente quantificavam sentir-se péssimo e sentir-se ótimo.

O paciente (A) conseguiu realizar duas sessões, nas quais ele atribuiu para a primeira, nota inicial 8 e nota final 9; e para a segunda nota inicial 8,5 e final 10. As **canções que se** destacaram nestes dois encontros foram: “*Faz um Milagre em Mim*”⁹, “*Vento Negro*”¹⁰ e “*Tocando em Frente*.”¹¹

O pedido pelo milagre, evidente no texto da primeira canção, foi um anseio mencionado pelo paciente. A segunda canção lhe trazia uma esperança de que em breve poderia estar partindo. Quanto à **última canção, o** paciente, fazendo alusão ao texto bíblico de Eclesiastes 3, diz ter consciência de que tudo deve acontecer ao seu tempo. Assim, infere-se que, com esta última canção, o paciente se aproxima do transcendente por meio de uma canção popular, contudo ele identifica nela um conteúdo religioso.

4.2 Paciente (B)

Esta paciente conseguiu participar igualmente de duas sessões, sendo que as notas para o seu estado geral, foram 5 para o início e 6 para o final da primeira sessão, enquanto que na segunda sessão as notas foram respectivamente, 5 e 7.

Nota-se que esta paciente, em contrapartida aos demais, atribui uma pontuação mediana para seu estado geral, isto pelo fato de que ela se queixava de dor, estafa e muita tristeza. A paciente não elencou canções. Apenas sugeria diferentes gêneros musicais para audição. Por diversas vezes ela expressava sua vontade de ir para casa. As sessões foram encerradas devido ao agravamento de sua doença.

4.3 Paciente (C)

A paciente (C) conseguiu participar em quatro sessões. As notas atribuídas por ela para início e término da sessão foram respectivamente: a) 1ª sessão: 5 e 8; b) 2ª sessão: 9 e 9; c) 3ª sessão: 8 e 8; d) 4ª sessão: 10 e 10.

A paciente elegeu a canção “*Faz um Milagre em Mim*” como a canção que lhe acompanhava no período de internação. Para ela, esta música prestava-se

9 Canção completa disponível em: <<http://www.vagalume.com.br/regis-danese/faz-um-milagre-em-mim.html>>. Acesso em: 15 jun 2014.

10 Canção completa disponível em: <<http://www.cifraclub.com.br/fogaca/vento-negro>>. Acesso em: 15 jun 2014.

11 Canção completa disponível em: <<http://www.cifraclub.com.br/almir-sater/tocando-em-frente/>>. Acesso em: 15 jun 2014.

como uma bênção e forma de carinho. Como a pontuação demonstra, ela relatou ter melhorado após aquela primeira sessão. Contudo, nas sessões seguintes não houve uma resposta significativa dela. Manteve-se um patamar. E na última sessão, embora todos do quarto percebessem o declínio de sua saúde, ela relatou estar muito bem. E, ao contrário das sessões anteriores, quando sempre pedia a “canção do milagre”, ela solicitou que se encerrasse a sessão com a canção “Segura na mão de Deus”¹², isto surpreendeu os demais pacientes do quarto. Pois estes estavam cantando euforicamente e seus acompanhantes até ensaiavam um princípio de dança. Então, aquela voz enfraquecida arrebatou toda “a atmosfera” de alegria e a substituiu por outra ainda mais agradável, foi possível “sentir paz”, porém, foi mais do que isto, foi “inefável”. Parafraseando Paul Tillich, ousou inferir que fomos tomados por um “Sentimento Supremo.”

4.4 Paciente (D)

Este paciente participou de três sessões. A pontuação que ele atribuiu para seu estado geral foi respectivamente: a) 1ª sessão: 7 e 9; b) 2ª sessão: 7 e 8; c) 3ª sessão: 6 e 10.

Embora não se considerasse religioso, a música que o acompanhava era “*Apocalipse*.”¹³ Num determinado trecho desta canção o texto traz “Onde está ó morte a tua vitória.” Esta frase, para o paciente, servia como um pilar que sustentava sua esperança de logo regressar ao seu lar. Entretanto, a canção “*Faz um Milagre em Mim*”, também o acompanhava, dando-lhe a esperança, segundo o paciente, da possibilidade de um milagre.

4.5 Paciente (E)

Também este paciente somente conseguiu participar de duas sessões. Pontuou seu estado geral com as notas: a) 1ª sessão: 7 e 10; b) 2ª sessão: 10 e 10.

A canção que acompanhava o paciente era “*Conquistando o Impossível*.”¹⁴ Tal canção remetia ao paciente que todos os crentes são campeões. Era um rapaz jovem, que em nenhum momento das sessões demonstrou abatimento. Mesmo com metástases em várias partes do corpo, incluindo os pulmões, fazia questão de cantar e improvisar uma segunda voz. Nas sessões, relatou que entendia estar a sua

12 Canção completa disponível em: <http://www.cifraclub.com.br/catolicas/segura-na-mao-de-deus/>. Acesso em: 15 jun 2014.

13 Canção completa disponível em: <http://www.cifraclub.com.br/damares/apocalipse/>. Acesso em: 15 jun 2014.

14 Canção completa disponível em: <http://www.cifraclub.com.br/jamily/conquistando-impossivel/>. Acesso em: 15 jun 2014.

vida nas mãos de Deus. Não demonstrava medo diante da morte, como também não perdia a esperança de um milagre, *de uma conquista do impossível*.

Conclusão

Entende-se que a ligação entre espiritualidade e fé ocorrem no concernente à dimensão da profundidade do ser humano. E que ambas estão atreladas ao transcendente. A espiritualidade, conforme visto, diz respeito a princípios e práticas de uma pessoa ou grupo no que concerne ao divino, ao transcendente. Pela fé, que também segundo Fowler, se constitui a partir da experiência com o outro (FOWLER, 1992, p. 15), exprimem-se valores e poder transcendente, e por meio dela busca-se a comunicação com este. Indubitavelmente, estas dimensões do ser humano, **não só dão sentido à vida**, como também, dão sentido para além dela. E por meio de uma prática prazerosa (fazer musical) consegue-se estar trazendo à tona estas dimensões e reaproximando o paciente terminal de um sentido de vida que não termina com a morte, proporcionando ao paciente a possibilidade de enfrentar seus medos, assim como, tentar conduzi-lo àquele estágio final, constatado por Kübler-Ross, de aceitação. Ou seja, ter sempre a esperança da cura, mas se esta não vier, que o paciente possa minimizar a angústia diante dos instantes derradeiros, compreendendo que a morte não é o fim da existência.

Também foi possível concluir que 75% dos pacientes tiveram uma melhora em seu quadro geral, nenhuma piora, e 25% não tiveram modificações, ou seja, nem melhoraram e nem pioraram. E, mesmo nas constatações de invariabilidade, houve um crescente na melhora no decorrer de cada sessão.

As visitas eram sempre bem vindas e era possível, na saída dos quartos perceber que as sessões não tinham um impacto momentâneo, mas que sua repercussão durava mais tempo. Isto se pode constatar pela permanência de risos, cantos e assovios (de canções executadas naqueles dias) que ecoavam pelos corredores do hospital.

As canções, religiosas ou populares, de alguma forma serviram para que os pacientes se apoderassem de trechos, nelas contidas, para comunicarem-se com o transcendente. Sendo que esta via não era unilateral. Ou eles inferiam que o transcendente lhes dizia algo, ou eles se expressavam para o transcendente com determinada canção.

Espera-se que este estudo venha a motivar mais pesquisas nesta área. Há muito a ser feito, no que concerne à aplicação da Musicoterapia para melhorar a qualidade de vida das pessoas fora de possibilidades terapêuticas. Mas, vislumbra-se

um campo promissor para a musicoterapia atrelada à espiritualidade na realização de processos terapêuticos.

Referências

BOFF, Leonardo. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

BOFF, Leonardo. *Tempo de transcendência*. **Rio de Janeiro: Sextante, 2000.**

BOWKER, John Westerdale. *O livro de ouro das religiões: a fé no Ocidente e Oriente, da pré-história aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

BRANDT, Hermann. *Espiritualidade: vivência da graça*. 2. ed. revista São Leopoldo: EST, Sinodal, 2006.

BRUSCIA, Kenneth E. *Definindo musicoterapia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Enelivros, 2000.

D'ASSUMPÇÃO, Evaldo Alves. *Os que partem, os que ficam*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

DELABARY, Ana Maria Loureiro de Souza. A música em uma unidade de terapia intensiva. *Revista de musicoterapia*, Rio de Janeiro, n.8, p. 26-40, 2008.

DOURADO, Henrique Autran. *Dicionário de termos e expressões da música*. São Paulo: Editora 34, 2004.

DREHER, Martin N. *Conversando sobre espiritualidade*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

FOWLER, James W. *Estágios da fé: a psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido*. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1992.

KASINGER, Günter Otto. *Diário de campo*. São Leopoldo: 01 ago. 2011 a 15 out. 2012.

KASINGER, Günter Otto. *O uso da canção como facilitadora da aproximação do transcendente em um processo musicoterapêutico junto a pacientes terminais*. TCC (Graduação em Musicoterapia) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2012.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Perguntas e respostas sobre a morte e o morrer*. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

LABAKI, Maria Elisa Pessoa. *Morte*. 2. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.

LELOUP, Jean-Yves. *Além da luz e da sombra: sobre o viver, o morrer e o ser*. Petrópolis: Vozes, 2001.

LEMZ, Charles. *Iminência agônica*. Rio de Janeiro: Papel Virtual, 2003.

MILLECCO FILHO, Luís Antônio; BRANDÃO, Maria Regina Esmeraldo;

MILLECCO, Ronaldo Pomponét. *É preciso cantar: musicoterapia, cantos e canções*. Rio de Janeiro: Enelivros, 2001.

MONDONI, Danilo. *Teologia da espiritualidade cristã*. São Paulo: Loyola, 2000.

PESSINI, Léo; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. *Buscar sentido e plenitude de vida: bioética, saúde e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, Centro Universitário São Camilo 2008.

PESSINI, Léo; BERTACHINI, Luciana. *Humanização e cuidados paliativos*. 4. ed. atualizada e ampliada São Paulo: Centro Universitário São Camilo, Loyola 2009.

POCH BLASCO, Serafina. *Compendio de musicoterapia, volumen I*. 2. ed. Barcelona: Herder, 2002.

SAMPAIO, Renato Tocantins; SAMPAIO, Ana Cristina Parente. In SANTOS, Franklin Santana (Ed). *Cuidados Paliativos: Diretrizes, humanização e alívio de sintomas*. São Paulo: Atheneu, 2011.

SECONDIN, Bruno; GOFFI, Tullo. *Curso de espiritualidade: experiência, sistemática, projeções*. São Paulo: Paulinas, 1993.

THOMAS, Louis-Vincent. *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 7. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.

TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte, 2009.

Um critério demarcatório para a univocidade mística sob a intuição filosófica bergsoniana

José Altran

*

Resumo: *Ao longo de sua carreira, o filósofo francês Henri Bergson defendeu que a única forma de se apreender o absoluto sobre um objeto seria pelo processo simpático da “intuição”, oposto ao processo intelectual da “análise”. O último corresponde à racionalidade, trabalha apenas com símbolos na geometria e espacialidade, na matéria, e ao rejeitar a Duração transforma qualquer objeto em um infinito sempre parcial aos olhos. A univocidade de algo (que só poderia ser uma totalidade, não fragmentos intermináveis) se acessa ao nos projetarmos ali dentro, ao percebermos esse algo por um sentido que extrapola a razão. Tal inefabilidade percebida como epifania unívoca é também característica emblemática e frequentemente relatada de uma experiência mística, tanto é que Bergson toma o misticismo para encerrar, em seu último livro, suas reflexões sobre intuição filosófica escritas muito antes. Aqui pretendemos afrontar o privilégio epistêmico conferido à racionalidade “dura” frente a objetos como o inefável místico, propondo que uma perspectiva ousada, mas coerente, é reconfigurar a racionalidade como critério demarcatório entre o saber absoluto e o relativo.*

Palavras-chave: *intuicionismo.irracional.univocidade.mística*

Introdução

O filósofo francês Henri Bergson (1859 – 1941), premiado com o Nobel de Literatura em 1927 pelo seu livro “A Evolução Criadora” (1907), tanto recebeu seguidores admirados quanto críticos acirrados. Aquele conhecido como “o filósofo da intuição” coloca de forma bastante emblemática, a nortear grande parte de seu pensamento, a soberania da irracionalidade intuitiva frente às pretensões universalistas da racionalidade. Estas formulações - que aparecem já nas primeiras conferências apresentadas no início do século XX -, podem ser encontradas, em maior ou menor escala, na base de suas obras posteriores

A pertinência de seu pensamento para os estudos da mística é bastante evidente, se considerarmos dois pontos em especial: Bergson insiste que (1) o místico é a figura mais heroica que a humanidade presenciou, justamente por seu

papel de uni-la com sua forte força inspiradora de homens, norteadas por um amor impulsionador, guiado pelo divino que experimentam em suas vivências; e porque seria, para o filósofo, (2) a percepção intuitiva do mundo – acentuada nos místicos – aquela que nos traria acesso ao absoluto, que sempre é fracionado em parcelas pela racionalidade – sendo o todo nunca a mera soma das partes.

Aqui pretendemos nos concentrar em uma síntese de seus escritos, sobretudo as primeiras conferências, onde o filósofo apresenta seu intuicionismo. Embora sua argumentação seja complexa e por vezes enigmática, se desembaraça com fluidez a partir do momento em que deixamos nos levar pelo cerne de sua lógica, onde se esconde uma demarcação entre a racionalidade e a irracionalidade. Nosso propósito nesta pesquisa é enfatizá-la. Para tal, tomaremos a liberdade de organizar seu pensamento da forma mais concisa possível, usando categorias e analogias para dar ênfase àquela divisão.

1. Os místicos bergsonianos

Em sua última obra, “As Duas Fontes da Moral e da Religião” (BERGSON, 2005b), de 1932, Bergson busca traçar as origens da sociedade (da moral que a norteia) e da religião, separando-as em (1) sociedade fechada, (2) sociedade aberta, (3) religião estática (fechada) e (4) religião dinâmica (aberta).

A *sociedade fechada* é aquela que se norteia por uma moral fixa, regrada. Em suma, pode-se dizer que interdições são colocadas ao indivíduo, de modo que ele cumpra obrigações e obedeça diretrizes que muitas vezes suprimem sua vontade individual. Por mais que possamos interpretar racionalmente aquelas normas, a razão serve apenas como um legitimador de um mandamento já posto, tomado por lei autônoma. A origem deste mecanismo, porém, seria um desdobramento do instinto, que “tem de ser porque tem de ser” (BERGSON, 2005b, p. 36). Sua função é, primordialmente, a *manutenção* daquela coletividade fechada. Para este mecanismo funcionar adequadamente, muitas vezes é necessário fazer com que aquele grupo combata outros grupos – por exemplo, em uma guerra por interesses políticos –, colocando a preservação da ordem acima do que, supostamente, receita uma moral humana: “Diz que os deveres por ela definidos são bem, em princípio, deveres *para com a humanidade*, mas que em circunstâncias excepcionais, infelizmente inevitáveis, o seu exercício se vê suspenso” (BERGSON, 2005b, p. 41). Por outro lado, a *sociedade aberta* poderia transcender essa limitação, uma vez que ignora os limites que fecham aquela comunidade em um grupo isolado, trocando a “pátria” pela humanidade inteira. Assim, não haveria um grupo que poderia justificar atos de guerra para se preservar, sendo que sua “sociedade” seria todos os homens – e nenhum inimigo.

Recorrendo a pesquisas antropológicas da época, o filósofo justifica a origem da *religião estática* como uma necessidade de ordem para mediar a inteligência, que poderia, por sua própria natureza instrumental, auxiliar o homem, individualmente, a praticar atos egoístas que ameaçariam aquela manutenção; e encontra como meio para realizar este propósito a função fabuladora, que seria a criação de simbolismos a auxiliar as interdições morais na limitação desta faculdade perigosa à conservação. Daí surgiriam os mitos e as religiões. A *religião dinâmica* – que Bergson equivale categoricamente a misticismo - rejeita essas criações, como a sociedade aberta rejeita as fronteiras que a sociedade fechada coloca, racionalmente, para isolar o grupo e supostamente preservá-lo.

Os místicos aqui são colocados como figuras heroicas que não só se recusam a fragmentar a humanidade em grupos, como são impelidos à ação por um grande amor por ela. Embora não pudessem transmitir racionalmente aquilo que apreenderam do contato com o divino, tornam-se exemplos e inspirações para mover o homem adiante, tendo como força movedora um impetuoso amor que não escolhe objetos específicos, mas todos os seres. É evidente que esta motivação poderia trazer frutos positivos à nossa vida em sociedade, como – insiste Bergson – a história já nos provou por meio de tais figuras. Dessa forma, se considerarmos que o horizonte do fazer acadêmico é trazer soluções técnicas úteis ao nosso progresso, mas também valores universais que zelem pelo respeito e afeto perante nossos semelhantes, é de se esperar que estudar estes indivíduos é pertinente. Uma vez que a experiência mística é irracional por excelência - muito embora a razão imediatamente se instaure no indivíduo na tentativa de compreender ou transmitir verbalmente o que vivenciaram -, podemos deduzir que estes desejáveis resultados foram conquistados por uma suposta univocidade emancipada da razão.

2. Demarcação entre os métodos

Poderíamos considerar “Introdução à Metafísica” (BERGSON, 1974) - ensaio de 1903 publicado na “*Revue de métaphysique et de morale*” - um prefácio do intuicionismo bergsoniano. Tanto é que, em 1911, no ensaio “Intuição Filosófica” (BERGSON, 2006), iria afirmar que o “verdadeiro filósofo” é aquele que busca a “verdadeira metafísica” por meio de um exercício intuitivo. Poderíamos considerar que a separação entre os dois métodos de observação levantados por Bergson - *análise por símbolos e intuição na duração* - é uma espécie de epistemologia que afirma que, transpassando a artificialidade da razão, alcançaríamos a realidade das coisas.

Intuição, para o autor, é “a investigação metafísica do objeto no que ele tem de especial e próprio” (BERGSON, 1974, p. 24). Seria esta uma faculdade inerente ao homem que, por estar permeado por uma cultura epistemológica logocêntrica, dela sequer toma consciência: “do fato de que fracassamos ao reconstituir a realidade viva com conceitos rígidos e pré-fabricados, não se segue que não possamos apreendê-la de alguma *outra maneira*” (BERGSON, 1974, p. 38). Bergson insiste neste recurso de investigação, que seria capaz de fazer coincidir sujeito com objeto e, assim, captar sua univocidade, unicidade, seu absoluto; uma experiência metafísica, e faculdade cognoscitiva do “verdadeiro filósofo”.

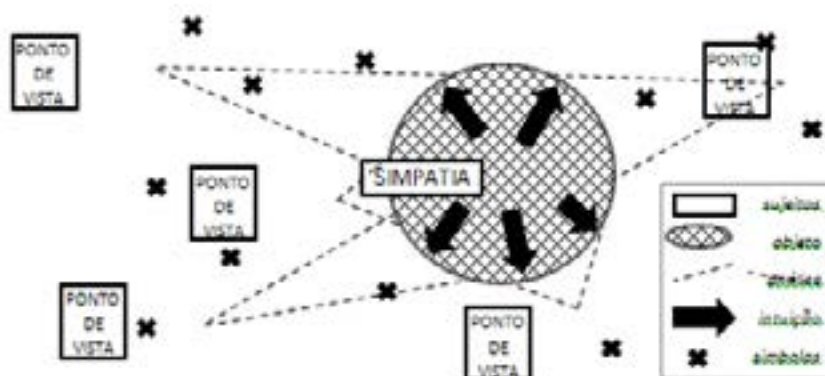
Em suma, uma realidade observada pela fragmentação e imobilização do real não pode captar os objetos como são, e este congelamento teórico está na própria razão de ser da linguagem. Procurar equivaler coisas a conceitos sobre as coisas é desfigura-las, delas apenas isolarmos características de nosso interesse mediante a infinidade de propriedades que cada objeto naturalmente tem. Procuraremos expor nossa demarcação entre racional e irracional através da separação de característica de cada um dos métodos bergsonianos, conforme tabela a seguir:

MÉTODO	PERSPECTIVA	PERCEPÇÃO	EXPRESSION	CADÊNCIA	SENTIDO	ALCANCE	DURAÇÃO	NATUREZA	DISCIPLINA
	posição do observador em relação ao objeto	modo de contato com o objeto	tradução da percepção sobre o objeto	tempo necessário para apreender o objeto	por que meio se entende o sentido real	universo "epistêmico"	critério demarcatório de Bergson	critério demarcatório desta pesquisa	critério acadêmico adequado ao método
Análise	externa	pontos de vista	símbolos	gradual	raciocínio	relativo	imóvel	racional	ciência
Intuição	interna	simpática	-	imediate	epifania	absoluto	móvel	irracional	metafísica

TABELA DEMARCATÓRIA DO MÉTODO INTUICIONISTA BERGSONIANO

2.1. Perspectiva, Percepção e Expressão

O primeiro ponto a separar ambos os métodos tem a ver com o posicionamento do sujeito frente ao objeto observado. Enquanto na análise se procura observá-lo de fora, por pontos de vista fora dele, Bergson sugere que à intuição compete “entrar no objeto” por uma simpatia, que ocorre quando “atribuo ao móvel um interior e como que estados de alma (...) e neles me insiro por um esforço de imaginação” (BERGSON, 2006, p. 184). Vê-lo de fora implica em observar apenas um de seus lados, ou uma parcela limitada dele. Apenas experimentando-o interiormente podemos observar sua totalidade. Estas características (e outras que serão abordadas adiante) podem ser mais facilmente visualizadas no gráfico a seguir:



Para o filósofo, símbolos são “sistemas de eixos ou de pontos de referência aos quais o relaciono” (BERGSON, 1974, p. 19). Ou seja, entendemos por este termo todo o aparato racional-linguístico disponível para a tentativa de *tradução* daquele objeto: expressões, conceitos, imagens, dados e os diversos referenciais úteis para compreendermos pela racionalidade e para apontarmos pela linguagem o que tal coisa (teoricamente) é. Perfazem estes símbolos a ampla gama de recursos empregados pelas ciências e pela filosofia racionalista na investigação de qualquer assunto definido.

Assim, posicionando sujeitos no gráfico acima, imaginemos a existência ou ausência de um *interstício* entre o “fora” e o “dentro” do objeto. Na análise, independente da distância, o sujeito depende de ângulos que, percorrendo o interstício e levando consigo os símbolos ali disponíveis para “preencher o espaço”, apenas flagram uma parte limitada do objeto (um trecho específico da

circunferência). Dessa forma, a intuição não só traria à percepção a totalidade do objeto, como eliminaria os símbolos que contaminariam essa percepção com uma racionalidade, necessariamente circunstancial¹.

Para compreendermos o que seria essa inserção, dentre outros exemplos, o filósofo pede que tomemos a personagem de um romance. Por mais que o escritor descreva-a com minúcias acerca de suas características de personalidade, isso não valerá o sentimento simples e indivisível de se estar dentro da personagem. Todos aqueles que se encantam por ficções mediadas pela arte conhecem essa sensação: muito embora talvez não a percebamos acontecer, quando mergulhados naquela história, somos nós mesmos vivendo aqueles papéis com os quais nos identificamos. Talvez seja justamente esta inserção irracional – de nossa consciência dentro da figura fictícia, como se nos tornássemos ela própria por um instante – que justifique tantas paixões ao se acompanhar algumas obras.

Bergson não traça uma metodologia minuciosamente formalizada nos critérios científicos para aplicarmos esta intuição, mas considera que tal inserção no objeto não é nenhum mistério à experiência humana. O exemplo mais evidente que teríamos para compreender esse recurso seria nossa auto observação: “Podemos não simpatizar intelectualmente, ou antes, espiritualmente, com nenhuma outra coisa. Mas certamente simpatizamos com nós mesmos.” (BERGSON, 2006, p. 188). Intuímos que somos uma unidade que não se limita a uma entidade psicológica ou à soma de características; embora possamos nos identificar por um nome, sabemos que nosso absoluto o transcende. “A linguagem captura [apenas] similaridades e características compartilhadas entre experiências. (...) Unicidade [do objeto] só se percebe no íntimo do experimentador” (MATILAL, 1992, p. 145). Esta auto percepção do que somos além-categorias nos ajuda a entender qual a natureza da apreensão intuitiva de outros objetos de interesse.

É na expressão, por outro lado, que a racionalidade domina. Domina porque, na academia, não temos meios aceitos de transmitir conhecimentos senão pela linguagem, que é racional. É evidente, porém, que o intelecto opera apenas com comparações entre ideias: “a análise é a operação que reduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, comum a este objeto e a outros. Analisar consiste, pois, em exprimir uma coisa em função do que não é ela” (BERGSON, 1974, p. 20-21). Em outras palavras, os símbolos (conceitos, teorias) são artificialmente criados para fazermos essa mediação. Assim, a análise não só é uma artificialização da realidade,

¹ Põe-se que cargas metateóricas latentes não elimináveis permeiam qualquer observador. Como todo processo racional necessariamente fará uso da “matéria-prima” do repertório individual no intuito de se chegar a conclusões unívocas, não se pode dizer que há uma *tabula rasa* (ou “pureza apriorística”) na intelectualização. Apenas apreensões irracionais poderiam dispensar os símbolos. Este impasse entre realismo e relativismo, exaustivamente enfrentado na filosofia da ciência, e quase consensualmente considerado sem sucesso, é antigo. “Grosso modo, poder-se-ia dizer que o tema epistemológico está posto desde a tradição grega, via discussão entre Platão (Sócrates) e a vertente sofista (os verdadeiros ancestrais de toda frente contextualista e relativista em ciência e filosofia)” (PONDÉ, 2008, p. 21).

como não pode alcançar unicidades – por exemplo, o absoluto daquela personagem, ou o absoluto de nós mesmos. A forma de expressarmos o irracional (afinal, a função da academia é transmitir conhecimentos) não poderá ser pela linguagem, e palpítamos que encontra vislumbres na arte e na analogia, mas não abordaremos aqui esta questão.

2.2. Cadência, Sentido e Alcance

Se, para fins expositivos, considerarmos a intuição uma espécie de “sexto sentido”, podemos considerar que sua apreensão se dá em uma cadência instantânea. Isso nos ajudará a discernir uma percepção racional (sempre processual, por mais rápida que pareça) de uma irracional, o que será relevante em dois aspectos, se o compararmos com o “sentido” analítico:

Ora, esta extensão e este trabalho de aperfeiçoamento lógico podem prosseguir durante séculos, enquanto o ato gerador do método dura apenas um instante. (...) É relativo o conhecimento simbólico por conceitos preexistentes que vai do fixo ao movente, mas não o conhecimento intuitivo que se instala no movente e adota a própria vida das coisas. (BERGSON, 1974, p. 39)

A percepção do objeto por parte do sujeito que nele se insere em uma simpatia é, portanto, imediata. Toda a interpretação que inevitavelmente tomará palco em seguida – mesmo antes da tentativa de expressão, mas também em sua própria compreensão intrasubjetiva – será um processo racional, portanto, uma contaminação daquele absoluto. Este sentido intuitivo nos traria a unicidade do objeto de imediato, sem intermediários: “Há um paralelo a ser percebido entre a ideia de comunicabilidade sem um veículo e a ideia de intuição como uma faculdade que concede *imediata consciência*, uma percepção acentuada sem nenhum veículo para fazer a mediação” (BAMBROUGH, 1978, p. 210)².

Aqui, acompanhando Bergson, consideramos a interpretação simbólica sempre posterior à impressão e, conseqüentemente, a análise sempre posterior à intuição, o que talvez sugira uma univocidade irracional subjacente a nossas percepções racionais. Enquanto Rubem Alves insiste (ALVES, 2012) que tanto a ciência quanto nosso senso comum, em seu aspecto analítico, partem de uma assunção apriorística irracional – em especial na admissão (inconsciente) de uma ordem subjacente à natureza -, também afirma David Hume que “em todos os raciocínios derivados da experiência existe um passo dado pela mente que não é apoiado por nenhum argumento ou processo do entendimento” (HUME, apud ALVES, 2012, p. 53). Dessa forma, a irracionalidade estaria na origem de toda

² Tradução minha.

racionalidade e, portanto, poderíamos saltar da intuição à análise: bastaria traduzir em termos racionais – naturalmente limitados - aquela apreensão. Porém, da análise não se salta à intuição, segundo Bergson.

É importante considerarmos o grifo na palavra “relativo” da primeira citação deste tópico. Isso porque, se a intuição apreende o objeto antes da racionalização – que é, justamente, o que o torna relativo -, ela poderia apreender o unívoco, ou o absoluto. Neste sentido, enfatiza Bergson, *absoluto* é associado com *perfeição*. E, pela mesma razão, foi associado com *infinito*, que é aquilo “que se presta ao mesmo tempo a uma apreensão indivisível e a uma enumeração inesgotável” (BERGSON, 1974, p. 20). Isso resgata a afirmativa de que a análise pode se multiplicar indefinidamente, mas sem condensar a própria totalidade múltipla em uma coisa só, como a intuição pode.

Bergson exemplifica dizendo que poderíamos tentar comunicar a quem não sabe grego a impressão que um poema de Homero nos transmite em particular, primeiro pela tradução, então pela explicação, exemplificação, mas sem nunca sermos capazes de exprimir efetivamente o que desejamos exprimir. Também poderíamos fotografar uma cidade por diversos ângulos, mas não importa quantas fotos fossem, não substituiria o absoluto que seria estar nesta cidade em relevo. O infinito está contido nessa simpatia, quando nenhuma observação da cidade “de fora” – pelas milhares ou bilhares de fotos que fossem - poderia contê-lo:

O que experimentarei não dependerá do ponto de vista adotado em relação ao objeto, pois estarei no próprio objeto, nem dos símbolos pelos quais poderia traduzi-lo, pois terei renunciado a toda tradução para possuir o original. Em suma, o movimento não será mais apreendido de fora e, de alguma forma, a partir de mim, mas sim de dentro, dele mesmo, em si. Eu possuiria um *absoluto*. (BERGSON, 1974, p. 19)

2.3. Duração, Natureza e Disciplina

Com “natureza” nos referimos ao nosso critério demarcatório, que separa ambos os métodos: a racionalidade (para a análise) e a irracionalidade (para a intuição). A “duração”, por sua vez, é o critério demarcatório de Bergson: “a análise opera sobre o imóvel, ao passo que a intuição se instala na mobilidade ou, o que dá no mesmo, na *duração*. Aí está a linha de demarcação bem nítida entre a intuição e a análise” (BERGSON, 2006, p. 209). Se considerarmos a simpatia de nossa auto percepção mencionada anteriormente, veremos que a mobilidade é um efeito do devir:

É, se se quiser, o desenrolar de um novelo, pois não há ser vivo que não se sinta chegar pouco a pouco ao fim de sua meada; e viver consiste em

envelhecer. Mas é, desta maneira, um enrolar-se contínuo, como o de um fio numa bola, pois nosso passado nos segue, cresce sem cessar a cada presente que incorpora em seu caminho. (BERGSON, 1974, p. 22)

Em outras palavras, ela é uma continuidade ininterrupta que se caracteriza por carregar um passado aberto ao porvir; é uma sucessão de estados em que cada um anuncia aquele que o segue e contém o que o precedeu. A consciência que acompanhará este sentimento de si não poderá permanecer idêntica a si mesma durante dois momentos consecutivos, pois o momento seguinte contém sempre, além do precedente, a lembrança que este lhe deixou. Este critério não é diferente do nosso, uma vez que a tentativa de interpretar um objeto (que é móvel) imobilizando suas etapas é – igualmente – uma forma de fracionar sua totalidade para que nossos símbolos possam mediá-lo:

Então imaginemos antes um elástico infinitamente pequeno, contraído, se isto fosse possível, num ponto matemático. Estiquemo-lo progressivamente de modo que faça com que do ponto saia uma linha que irá sempre aumentando (...) Libertemo-nos por fim do espaço que subtende o movimento para *só levar em conta o próprio movimento*, o ato de tensão ou de extensão, enfim, a mobilidade pura. Teremos desta vez uma imagem mais fiel de nosso desenvolvimento na duração. (BERGSON, 2006, p. 191)

Nossas dificuldades surgem porque apenas conseguimos raciocinar sobre este elástico imobilizando-o no tempo, e esta fragmentação é infinita – portanto, nunca poderemos apreendê-la *absolutamente* pela razão. Nosso deslize, para Bergson, acontece porque “nos instalamos no imóvel para surpreender o movente em sua passagem, em vez de nos colocarmos no movente para atravessar com ele as posições imóveis” (BERGSON, 1974, p. 37). No mais, conclui-se, com efeito, que a irracionalidade anda em conjunto com a mobilidade; afinal, a presunção da razão é justamente entender o todo fracionando-o em inúmeras partes imóveis; seu todo só poderia ser apreendido se nos inserirmos intuitivamente em sua duração.

Quanto à “disciplina”, Bergson insiste que o bom filósofo parte sempre de um exercício intuitivo, que o gatilho de suas ideias mais brilhantes é sempre uma impressão subjetiva, e bastante simples. Porém, seu único recurso para transmiti-las é a racionalidade, “Nesse ponto, encontra-se algo simples, infinitamente simples, tão extraordinariamente simples que o filósofo nunca conseguiu dizê-lo. E é por isso que falou por toda a sua vida.” (BERGSON, 2006, p. 125). A filosofia sempre parece inacabada justamente por conta deste limite da linguagem, que faz o pensador, insatisfeito, “se sentir obrigado a corrigir sua formulação e, depois, a corrigir sua correção” (BERGSON, 2006, p. 125). Bergson aproxima a intuição a esses filósofos em dois aspectos. Primeiro, diz que a essência de sua doutrina nasce de uma epifania

intuitiva. Em segundo lugar, porque seria através de um exercício de intuição nosso – ou seja, de nossa própria inserção naquele filósofo -, que poderíamos compreender sua ideia integralmente. Afinal, interpretar literalmente suas teorias, limitadas ao aparato simbólico de seu cenário e época, esconderia aquela unidade mais profunda que norteia seu pensamento:

Um filósofo digno desse nome nunca disse mais que uma única coisa: e, mesmo assim, antes procurou dizê-la do que a disse verdadeiramente. E disse apenas uma única coisa porque soube apenas um único ponto: e mesmo assim foi menos uma visão que um contato; esse contato forneceu um ímpeto, esse ímpeto um movimento, e, embora esse movimento, que é como um certo turbilhonamento de uma certa forma particular, só se torne visível aos nossos olhos por meio daquilo que ele apanhou pelo seu caminho, nem por isso é menos verdade que outras poeiras bem que poderiam ter sido levantadas e teria sido ainda assim o mesmo turbilhão. (BERGSON, 2006, p. 129)

Conclusão

É importante alertar que essa defesa da irracionalidade não perfaz um desmerecimento da racionalidade, tão valiosa para a ciência e para as inúmeras conquistas que trouxe ao progresso instrumental da humanidade. Porém, não podemos perder de vista que seu papel é, justamente, a funcionalidade, e não a univocidade. A razão nos permite criar um aparato eficaz para nos orientarmos no mundo, mas o deslize que nos lança a entaves intelectuais delicados - como tantos na filosofia da ciência - é toma-la por “realidade” ao invés de “representação da realidade”. Sendo circunstancial, o absoluto jamais poderia ser alcançado pela razão, por mais que ela nos dê instrumentos úteis na localidade³.

Por outro lado, se considerarmos factual que os místicos bergsonianos atingiram objetivos tão desejáveis à humanidade, e que a academia – com suas inúmeras teorias morais, filosóficas, sociológicas e psicológicas – ainda luta para alcançar, é de se cogitar a hipótese de que a irracionalidade intuitiva que os norteia possui coesão, eficácia, e talvez apreensões unívocas. Assim, não apenas seria útil procurar entender a experiência mística como uma irracionalidade lúcida, e também procurar entender os místicos se inserindo neles por um exercício de intuição. Sugere-se, portanto, levar em consideração nosso critério demarcatório e questionar se a racionalidade – enquanto imprescindível na transmissão pela linguagem - é

3 Esta ideia nos remete ao pensamento de Blaise Pascal: “Seu *esprit géométrique* é baseado em pontos de vista (definições de nomes) e não em pontos fixos precisamente porque não existem pontos fixos a serem alcançados a partir das proporções da cela (cachot) humana, o que, epistemologicamente, significa o conceito de cognição local” (PONDÉ, 2004, p. 65). Ao dizer “função local” quer-se dizer função instrumental, “localizada”, útil no desenvolvimento material da civilização, uma suposição a nortear nossas ações, mesmo frente a insuficiências.

realmente um requisito necessário para nosso *entendimento* do mundo e nossa *ação* sobre ele.

Referências

ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência – introdução ao jogo e a suas regras*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BAMBROUGH, Renford. Intuition and the Inexpressible. In: KATZ, Steven T. (org). *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press, p. 200-213, 1978.

BERGSON, Henri. *An Introduction to Metaphysics*. New York: Knickerbocker Press, 1912.

_____. *Cartas, Conferências e Outros Escritos*. São Paulo: Editora Abril, 1974.

_____. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. Coimbra: Almedina, 2005.

_____. *O Pensamento e o Movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BORRIELLO, L.; CARUANA, E.; DEL GENIO, M. R.; SUFFI, N.. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Edições Loyola, Paulus, 2003.

KATZ, Steven T.. Language, Epistemology and Mysticism. In: KATZ, Steven T. (org). *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press, p. 22-74, 1978.

MACHAMER, Peter. A Brief Historical introduction to the Philosophy of Science. In: MACHAMER, Peter; SILBERSTEIN, Michael (orgs). *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*. Padastow: Blackwell Publishers, p. 01-17, 2002.

MATILAL, Bimal Krishna. Mysticism and Ineffability: Some Issues of Logic and Language. In: KATZ, Steven T. (org). *Mysticism and Language*. New York: Oxford University Press, p. 143-157, 1992.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado - os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

PLATÃO. *Diálogos – Teeteto*. Bauru: Edipro, 2007.

PONDÉ, Luiz Felipe. Em Busca de uma Cultura Epistemológica. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil - afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, p. 11-66, 2008.

_____. *Conhecimento na Desgraça - ensaio de epistemologia pascaliana*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

SMART, Ninian. Understanding Religious Experience. In: KATZ, Steven T. (org). *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press, p. 10-21, 1978.

TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil - afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, p. 11-66, 2008.

Espiritualidade e cuidado: uma abordagem a partir de Leonardo Boff e D. Winnicott

Carolina de Carvalho Duarte Guimarães ¹

Resumo: *A espiritualidade do cuidado é um conceito relativamente novo que vem sendo trabalhado de forma ampla em diferentes áreas de saber, dentre elas, Saúde, Ciências Sociais, Filosofia, Ciências da Religião e Teologia. Uso como autor de base Leonardo Boff que vem trabalhando a questão da espiritualidade e do cuidado. Ele favorece uma compreensão mais ampla de espiritualidade que não se restringe ao campo religioso. Busca entender o que é o espírito e a partir dele, ampliar a percepção do que é o humano e sua tradução num corpo que se percebe como vivo. A presente pesquisa pretende investigar como as atitudes de cuidado que emergem a partir de uma consciência ampla da espiritualidade cotidiana podem transformar a qualidade de vida tanto dos cuidadores como das pessoas que recebem o cuidado, no sentido de resgatar valores que se encontram na dimensão de profundidade do humano como pertencimento, amparo, atenção, delicadeza, hospitalidade. Meu olhar se concentra especialmente nas atitudes de cuidado de profissionais de saúde envolvidos com gestação e parto, bem como em homens e mulheres que se dedicam ao cuidado com bebês. Faço este recorte baseada na obra de Winnicott que ressalta o fato de que a qualidade do cuidado recebido pela criança cria no início da vida um padrão relacional que se perpetua durante a vida da pessoa e tende a ser passado de geração em geração, criando uma cultura. O desafio proposto é articular a reflexão mais ampla elaborada por Boff com o trabalho e os encaminhamentos práticos sugeridos por Winnicott.*

Palavras Chave: *Espiritualidade do Cuidado, Cuidadores, Maternidade. Leonardo Boff. D. Winnicott.*

Introdução:

Mais tarde, ele teve uma experiência de matar um lobo, e segurando-o nos braços, viu a luz verde desaparecer de seus olhos. Ele percebeu, por meio dessa experiência, que o lobo e a montanha sabiam algo que ele não sabia, o que o levou a uma experiência de conversão, uma conversão de um gerenciador de recursos, de um homem sobre a natureza, à percepção de ser um membro comum da comunidade biótica, e ele começou então a pensar como uma montanha. (BRANDIT)

1

Carolina de Carvalho Duarte Guimarães. Mestranda em Ciência da Religião. Bolsista CNPq.

A espiritualidade do cuidado nos remete à mais essencial qualidade do ser humano. A um silêncio profundo que quando atingido expande nossa consciência tocando todos os seres da Terra. Minha tarefa aqui é tentar dar voz a esse silêncio cósmico, mas pretendo entoar a percepção dos sentidos despertos, como diria Moltmann (2009, p.421), não à razão que procura classificar, explicar fenômenos a partir de categorias pré-estabelecidas. Espero que com minhas palavras sejamos capazes de percorrer novas categorias e de vivenciar este lugar ao qual pertencemos a partir de uma perspectiva da diversidade que somos como seres vivos, ocupando este lugar que nos dá sentido. Somos a porção consciente deste enorme e maravilhoso ser vivo, o Universo, que abrange todas a biodiversidade, as possibilidades de vida que percebemos e as que não percebemos dentro de nossa limitada consciência.

Minha pesquisa de mestrado consiste em discutir a Espiritualidade do Cuidado no âmbito do universo circunscrito na interação entre mães e filhos em três momentos: antes deles nascerem, envolvendo o momento da fecundação e a gestação; o parto e todas as implicações e descuidos que a sociedade faz operar neste momento; e a interação das mães com seus filhos pequeninos, durante o período da amamentação. Considero este recorte significativo porque nele está reproduzida a relação de mútua dependência onde a necessidade da qualidade espiritual do cuidado se mostra de maneira mais evidente, e por contra partida, atua também nele a força social de tentativa de controle e dominação de forma alarmante.

Neste breve artigo vou articular a perspectiva ampla da espiritualidade do cuidado proposta por Leonardo Boff, disponível em sua obra, mas também em alguns trechos da entrevista que me foi concedida por ele, com a teoria e cuidados práticos que o pediatra e psicanalista Winnicott propõe. Trata-se de um fragmento de minha pesquisa. Aqui procuro trazer a luz das Ciências da Religião sobre o tema do cuidado materno. Primeiramente apresento o conceito da espiritualidade do cuidado e a partir dele ressalto a importância da relação materno infantil para o firmar de um novo paradigma que traga a prática de uma espiritualidade entendida de forma ampla e inclusiva. Finalizo voltando a atenção para a necessidade da transformação da qualidade do cuidado perpetrado por profissionais de saúde à mães e bebês durante a gestação e parto especialmente.

Este tema se mostra também pertinente para as Ciências da Religião quando percebemos, a partir de Moltmann, a fecundidade como a quintessência da vitalidade e da vida, inserindo-a junto com a luz e a água no âmbito das metáforas mística. E as denomina assim:

Denomino-as de metáforas místicas, porque estas ideias procedem da experiência mística, e porque elas expressam uma união tão íntima do Espírito divino com o humano e do espírito humano com o divino que mal conseguimos distingui-los. Mais uma vez relacionamos estas imagens

entre si, de modo que elas se completem com sentido. O modelo mais simples de uma interação plena de sentido é a planta, que através das folhas e raízes constrói sua vida e se torna fecunda a partir da luz do sol e da água da terra (1999, p. 261).

1. Espiritualidade do Cuidado

Leonardo Boff busca entender a espiritualidade a partir de um diálogo entre a existência individual humana e a nova cosmologia. Parte de uma teoria da evolução ampliada que vê a grande unidade de todo o processo, desde o Big Beng às distintas fases da humanidade (BOFF, Com. Pes.). Ressalta que as energias cósmicas que começaram a interagir a partir da grande explosão vão na linha de se complexificar cada vez mais, as energias e as matérias, até que chega a um ponto altamente complexo e irrompe a vida como necessidade cósmica (BOFF, Com. Pes.). Esta ideia do surgimento da vida como necessidade cósmica coloca o ser humano em uma outra perspectiva com relação a todos os outros seres do Universo, dos mais próximos aos mais distantes. O humano seria então um “subcapítulo da vida”, seria o resultado deste grandioso movimento que como uma dança, caminha do mais simples para o mais complexo¹. O humano seria o clímax atual desta gigantesca dança porque junto com ele emerge a consciência, a autoconsciência. O que Leonardo Boff chama de espírito seria, então, algo que permeia e entrelaça toda a existência, tão ancestral quanto a matéria.

O espírito é tão ancestral como o corpo... e o que é o espírito? É a capacidade que as energias primordiais, as partículas originárias têm de se relacionar e a relação sempre implica uma troca de informação.... O universo é o conjunto das relações, das redes e tudo é rede.... Então, essa capacidade de criar relações e com as relações criar ordens cada vez mais complexas até chegar a ordem humana, isso é o espírito e o próprio do espírito é criar totalidades, isso sobre tudo. (BOFF, Com. Pes.)

O espírito é a capacidade de estabelecer relações, firmando-se como constituinte da realidade, não fora dela. Aparece como o grande poder de relação que liga todas as coisas e que se mostra de forma potente através da diversidade da vida, bem como de suas relações. Neste contexto, é necessário que se pense a espiritualidade de uma forma mais ampla, não atrelada unicamente ao campo da religião, isto porque em todas as compreensões que tem uma matriz religiosa ou metafísica o espírito vem de fora. Ele vem e forma a matéria, forma o corpo (BOFF, Com. Pes.).

No imaginário religioso, geralmente, o corpo é tido como algo de uma ordem inferior, a porta do pecado, que contém forças animais que precisam ser controladas, educadas, civilizadas e até mesmo purificadas para que o espírito, algo superior, possa habitar a matéria. Essa compreensão de mundo institui uma cisão dentro de nós mesmos, como se o humano carregasse dentro de si dois aspectos

que constituíssem uma oposição, um divino e outro animal. Como se o humano fosse um elo de ligação entre o divino e o animal. Como se não houvesse nada de animal no espírito e nada de divino no animal. Duas parcelas essencialmente distintas como água e azeite agindo dentro de nós. Encaramos nossa existência como a experiência dessa polaridade a ponto de instituir uma cisão entre os humanos, culturas, modos de viver, valores, crenças e práticas. Em última instância, institui de maneira excludente a cisão entre o que é humano e o que não é, como se o humano detivesse a soberania perante as outras formas de vida no planeta. Seríamos soberanos à biodiversidade.

Segundo Leonardo Boff

A espiritualidade tem uma base biológica, não religiosa. As próprias religiões vivem de uma experiência dessas que elas sistematizam em linguagem, ritos, símbolos etc., mas o importante não é a religião. A religião é um constructo humano, o importante é despertar no ser humano essa dimensão espiritual que tem a mesma dignidade que a inteligência, que a libido, que a vontade. É um dado de antropologia só que ele (o dado) não tem cidadania ainda na nossa cultura. E desde que o resgatamos nós temos chance de reengendrar o ser humano de uma forma mais inclusiva, mais espiritual. Então eu acho que a espiritualidade compreendida assim é uma contribuição fantástica para um novo tipo de paradigma civilizacional, do tipo de civilização, outra forma de organizar as coisas, as relações, a sociedade, a relação com a natureza, com a totalidade. Então ela tem a característica de ser instauradora de uma nova forma de habitar o planeta, de organizar a convivência humana. (BOFF, Com. Pes.)

Passamos então a entender a espiritualidade como o elemento que perpassa corpo, cultura e natureza, como a linha que une os retalhos de uma colcha. Corpo, nossa existência individual; cultura, o ambiente que nos constitui; natureza, nossa casa, o lugar ao qual pertencemos. Mas não seriam esses três níveis unidos independentemente de nosso olhar fragmentado? Intuitivamente pode-se responder que sim, mas o humano precisa se apropriar da linha que une e por esforço próprio transformar seu olhar, transformar sua percepção e sobretudo transformar suas atitudes. Precisamos fazer este movimento de resgate para que possamos conscientemente vivenciar esta ligação que nunca foi desfeita, que sempre esteve essencialmente atuando.

Essa qualidade de espiritualidade no humano se expressa através do cuidar. O cuidado aqui visto como substantivo, como inerente ao humano, e não como adjetivo ou algo que pode lhe ser atribuído de fora. O cuidado entra na definição essencial do ser humano. Constitui a base para qualquer interpretação que se queria fazer dele. O Cuidado está sempre aí presente e subjacente como a constituição de ser humano. Falar do ser humano sem falar do cuidado é não falar do ser humano (BOFF, 2012, p.54)². Mas não estamos somente falando do humano, estamos falando de espiritualidade e de cuidado e procuramos perceber como esse modo de ser no mundo permeia todos os seres e quando eu percebo que a minha própria vida individual está ligada a vida dos outros, algo se transforma. Permitam-me explorar

um pouco mais a palavra outros, pois não me refiro somente aos outros seres humanos, sua família, sua mãe e seu pai que te deram a vida. Me refiro também ao grupo de pessoas que construíram a casa ou o prédio onde você mora, me refiro a todo o trabalho que alguém teve para que a água fosse encanada e chegasse à sua torneira. Me refiro às pessoas que plantam, colhem, embalam e transportam todos os alimentos que você encontra na prateleira do supermercado. Me refiro ao asfalto, ao transporte público, aos garis... Estamos ligados aos outros seres humanos e cada um com sua sabedoria contribui para o funcionamento conjunto de uma cidade, comunidade. Isto é claro e notório, basta que um desses raios de cuidado que nos perpassam se paralise, entre em greve por exemplo, para que seja possível perceber o quanto somos dependente dele. Se o cimento do prédio não for bem feito, se um cano estourar, e assim por diante. Isto é quase óbvio se estivermos na esfera do cuidado como adjetivo, mas aproxime ainda mais o cuidado do seu peito e perceba que existem ainda outras esferas desse modo de ser que te liga por um lado aos seres mais simples e por outro aos seres distantes. Pensando no micro e no macro cosmo. Agora, neste exato momento, dentro de você existe um número incontável de outros seres, micro organismos, geralmente bactérias que trabalham para que seu corpo funcione em harmonia. São seres que vivem em você e que a vida deles em si contribui para a sua, pelo simples fato de que a sua vida contribui para a deles. Essa rede de contribuição mútua acontece dentro de um equilíbrio sutil, de uma qualidade afinada de interação, de relação e troca de informações.

Assim como somos habitados por seres mais simples que dependem de nós e de quem somos dependentes, também habitamos um ser maior e mais ainda, nós coabitamos este ser maior, assim como coabitamos nosso corpo. Este jogo harmônico que rege a interação entre os seres dentro de nós também se apresenta na Terra e o homem precisa ter consciência dele na interação com outros humanos e com os outros seres. Caso contrário facilmente quebramos a harmonia e todos perdemos o jogo. O nome que Leonardo Boff dá a essa qualidade de interação e troca de informações entre os seres, vivos ou não vivos, simples ou complexos é Espiritualidade do Cuidado. Ele fala em capacidade de estabelecer relações e eu acrescentaria que a Espiritualidade do Cuidado é a capacidade que todos os organismos e partículas têm de criar relações de mútua dependência.

Nós humanos, ao longo da história, fomos perdendo a consciência desse pertencimento. Começou a imperar em nossa sociedade a ética do controle, da competição, da dominação, atingindo a grande maioria dos âmbitos das interações humanas. Leonardo Boff clama por um movimento de retorno e resgate deste modo de ser mais cordial, amoroso, porém essa transformação não é simples e precisa

atingir todas as três esferas: corpo, sociedade e natureza. O desequilíbrio já se mostra presente em todas elas e vem sendo ressaltado por pensadores das mais diversas áreas de saber como uma crise civilizacional que ameaça o futuro da humanidade.

Eduardo Viveiros de Castro também transmite esse alerta:

A diversidade de modos de vida humanos é uma diversidade dos modos de nos relacionarmos com a vida em geral, e com as inúmeras formas singulares de vida que ocupam (informam) todos os nichos possíveis do mundo que conhecemos. A diversidade humana, social ou cultural, é uma manifestação da diversidade ambiental, ou natural – é ela que nos constitui como uma forma singular da vida, nosso modo próprio de interiorizar a diversidade ‘externa’ (ambiental) e assim reproduzi-la. Por isso a presente crise ambiental é, para nós humanos, uma crise cultural, crise de diversidade, ameaça à vida humana. (SZUTUTMAN, 2007, p.257)

Esta crise pode ser chamada de crise do cuidado, de crise da falta do cuidado, ou do descuido. Mas também pode ser chamada de crise de excesso de cuidado em alguns aspectos. Por isso, o olhar de Winnicott que traz a percepção do suficientemente bom se mostra tão pertinente.

2. Maternidade: fio de ligação

Você sentiu dor no parto? Dor não, mas agora sei como a Terra se sente ao fazer uma montanha. (Depoimento de uma mãe)

Considero haver uma esfera primeira onde o fio do cuidado pode ser, desde o início, trançado a partir desta consciência espiritual. Esta esfera encontra-se em seu potencial máximo quando uma mulher, como fruto de amor e entrega, concebe dentro de si uma nova vida. Faço aqui, então, um recorde deste cuidado amplo que liga todos os seres para aprofundar o olhar sobre o cuidado de humanos com humanos, ainda mais especificamente sobre a relação entre mães e bebês.

Esta dupla, por vezes chamada de binômio, marca o início de uma nova vida e assim a possibilidade do novo, bem como da manutenção de uma tradição. Esta relação, desde o momento da fecundação, passa a oferecer o alicerce necessário para que um novo ser humano se desenvolva. Porém, este alicerce não é só físico. A psicanálise, aqui nas palavras de Winnicott (2006, p.43), nos revela que um bebê começa a ser concebido mentalmente a partir das brincadeiras infantis de uma menina ainda em sua primeira infância, e que ganha novos contornos quando ela chega na idade de efetivamente constituir uma família, engravidar, e concebe então, fisicamente, aquele bebê que antes era fruto de sua imaginação. Este dado é importante para mostrar que a maneira como esta menina, agora mãe, vai cuidar de seu bebê, agora concreto, está entrelaçada pela maneira como ela própria foi cuidada. Isto nos dá a dimensão de continuidade de cuidados que de geração em geração vão criando uma cultura, ao

mesmo tempo que a transformam, pois cada novo ser carrega uma individualidade distinta da que a precede. Como se de fato os cuidados prestados e recebidos nos ligassem como humanos.

Um dos conceitos mais significativos de Winnicott é o da mãe suficientemente boa. Parece que ele tenta combater a exigência de perfeição e o sentimento de culpa que rondam a maternidade. Discorrendo sobre a importância de que os saberes quase intuitivos daquela que ele chama de mãe devotada comum sejam valorizados, ressalta a inclinação natural dela para cuidar de seu bebê. A mãe seria, então, a pessoa com a maior capacidade de se identificar e se adaptar às necessidades dele. Seria a pessoa capaz de estabelecer um contato profundo e de oferecer um ambiente acolhedor e facilitador, o que Winnicott chama de Holding e se traduz no ato de segurar o bebê de forma não mecânica, mas sim a partir de uma identificação devotada a ele. Em palavras psicanalíticas o ego da mãe dá o suporte necessário para que o ego do bebê se desenvolva em harmonia, ou seja, o sentimento de unidade inicial entre estas duas pessoas, com o tempo cria a oportunidade de ser, de auto percepção do bebê. Futuramente, esta será a base de sua integração, do que Winnicott chama de self integrado, garantindo sua saúde psíquica ao longo da vida, garantindo um padrão de relacionamento com o mundo externo, relação objetal, plena. Tudo caminha do mais simples e rudimentar, de uma relação de absoluta dependência, para o mais complexo, tendendo à autonomia.

Gostaria de dizer que, nestas primeiras e importantíssimas semanas de vida do bebê, os estágios iniciais dos processos de amadurecimento têm sua primeira oportunidade de se tornarem experiências do bebê. Onde o ambiente de facilitação – que deve ser humano e pessoal – possuir características suficientemente boas, as tendências hereditárias que o bebê tem podem, então, alcançar seus primeiros resultados favoráveis. (WINNICOTT, 2006, p 8)

O bebê, que acaba de nascer, vive um sentimento de onipotência, totalmente fusionado com a mãe e o meio. Não sabe que ele é um e ela é outro. É um ser fechado em si mesmo. Com o passar dos dias, semanas e meses, o bebê começa a descobrir suas mãos, seus pés, se vira... o bebê de repente surpreende o mundo. Na sequência, o mundo surpreende o bebê. Ele passa a reconhecer e se relacionar de forma ainda rudimentar, mas já intencional, com o pai e outras pessoas que fazem parte do seu cotidiano. Neste estágio as pequenas falhas maternas e as iniciativas malsucedidas do bebê fazem com que ele comece a sair da onipotência, passando por vários estágios, rumo a autonomia. O bebê situado no espaço torna-se pronto, com o passar do tempo, para executar movimentos que surpreendem o mundo, e o bebê que assim descobriu o mundo se torna, no devido tempo, preparado para receber com alegria as surpresas do mundo (WINNICOTT, 2006, p.17). A possibilidade de receber com alegria as surpresas do mundo, a possibilidade de interagir de forma

criativa e espontânea com o mundo.

A partir de tal base positiva, o indivíduo tem, com o passar do tempo, uma oportunidade de lançar-se no mundo de uma forma criativa, e de desfrutar e usar tudo aquilo que o mundo tem a lhe oferecer, inclusive o legado cultural. Infelizmente, é uma grande verdade que, se uma criança não começar bem, então poderá não desfrutar do legado cultural e a beleza do mundo não passará de um colorido torturante, impossível de desfrutar. Assim, portanto, existem “os que têm” e “os que não têm”, e isso nada tem a ver com finanças; tem a ver com aqueles que começam muito bem suas vidas, e com aqueles que não tiveram a mesma sorte (WINNICOTT, 2006, p.20)

Em essência, o que esta base positiva inicial instaura no bebê para garantir seu desenvolvimento satisfatório em direção a autonomia é a confiança, uma confiança primordial que faz com que sejamos capazes de enfrentar os riscos da vida sem nos sentirmos iminentemente ameaçados a todo momento. Mais do que isso, experimentar o mundo de forma criativa de uma certa tendência confortável ao maravilhamento de estar, ser tocado e tocar o mundo. Um bom início gera a capacidade de crer. Para Winnicott o ser humano saudável é um ser que crê em (não importa em que exatamente). Mas crê baseado em algo que o mantém vivo e que garante sua continuidade de existência porquê de fato, no início, houve algo de quem ele era absolutamente dependente que lhe ofereceu dedicação devotada necessária para que ele se desenvolvesse. Iniciamos no útero materno, passamos para seus braços e no momento certo, caminhamos de braços dados sobre a Terra. Destaco aqui as palavras de Leonardo Boff: é através das mães que cada um aprende a ser mãe de si mesmo, na medida em que aprende a aceitar-se, a perdoar as próprias fraquezas e a alimentar o sonho de um grande Útero acolhedor de todos (1999, p.167).

3. O ato de cuidar e os cuidadores

“Cuidar da flor que brilha no campo

É acender uma estrela no céu”

(Música infantil)

Muitas pessoas dedicam suas vidas a cuidar de outros seres. Alguns cuidam das plantas, jardineiros e agricultores. Outras pessoas se dedicam a cuidar dos animais: biólogos; veterinários; criadores. Existem os que cuidam de corpos: fisioterapeutas; enfermeiros; médicos. Dentre estes, alguns se destacam a cuidar apenas de doenças, quase como entidades metafísicas. Os psicólogos, psicanalistas e psiquiatras cuidam da mente, já que as almas cabem aos sacerdotes de todas as ordens. Serviços de cuidado fragmentado aos seres feitos de bricolagem. Porém, urge

a necessidade de que todos estes cuidadores, embora especializados, carreguem a consciência de que em essência estão cuidando de pessoas. Isto porque se um jardineiro, ao cuidar do canteiro de uma praça, pensar nas pessoas que por ali passam todos os dias, seu trabalho ganhará uma dimensão de outra ordem. Uma ordem de devoção, de caridade e de esperança. Sinto que não preciso exemplificar esta qualidade do cuidado para cada especialidade anteriormente citada. Passarei diretamente aos cuidadores a quem dedico minha pesquisa: médicos obstetras e enfermeiros obstétricos. Pessoas que escolheram cuidar de mulheres, especialmente no período que abrange a gestação, o parto e a amamentação. Profissionais que escolheram cuidar de pessoas nascendo.

Dada a importância da figura materna para cada criança em especial e em sentido amplo para toda a sociedade e pensando naqueles que se tornam médicos ou enfermeiros e escolhem se dedicar aos cuidados das famílias no momento da chegada de seus filhos, é preciso destacar um fato diferencial na maneira de cuidar: a gestação, o parto e os primeiros anos da vida de um bebê, na grande maioria das vezes, não se tratam de doenças. Estas pessoas não estão em risco de morte iminente ou dor sem sentido, quando o estado de fragilidade seria incontestável e absoluto. Pelo contrário, estão em estado de graça, momento frutífero e fecundo. Momento de comunhão e alegria, onde também habita a fragilidade, mas de forma latente, como a fragilidade do bebê que dependente da mãe e necessita de cuidados, porém, ao mesmo tempo é dotado da potência da vida em grau máximo.

Uma mulher, quando decide conceber um novo ser em seu ventre, se entrega a uma jornada rumo ao desconhecido em aspecto duplo e simultâneo. Por um lado é levada ao vale das sombras, ao encontro com suas próprias vivências infantis, muitas vezes traumáticas e mal resolvidas, se depara com medos primordiais, sentimentos relacionados ao desamparo e também receio do futuro. Normalmente aparecem muitos questionamentos como, por exemplo, com relação a sua capacidade de ser boa mãe, angustias relacionadas a separação que o parto instaura, ao medo da finitude... O que acontece é mesmo uma espécie de morte. Uma parte desta mulher terá que morrer para que outra possa nascer em plenitude, pois a maternidade é um diálogo entre morte e renascimento. A partir de então tudo será novo, suas relações sociais, a relação com o marido, seu corpo, até mesmo sua percepção de mundo se transforma. O que era fundamental antes, parece agora insignificante. O início de um permanente não reconhecer a si mesma (GUTMAN, 2010, p. 13).

Em contra partida, e muitas vezes de forma sincrônica, algumas mulheres conseguem transcender os sentimentos obscuros e alcançar um território onde circula uma afinidade essencial comum a todas. Estes momentos são, habitualmente,

de revelação e de experiências místicas se estivermos dispostas a vivê-los nesse sentido e se a ajuda e o apoio em sintonia forem encontrados (GUTMAN, 2010, p. 11). As famílias precisam construir uma parceria com profissionais capazes de reconhecer o potencial de beleza e força desde momento que se desenrola de forma tão peculiar em cada história, em cada mulher. Esta não é uma experiência apenas física e mecânica. Sobre ela perpassam forças sociais, relacionadas a paradigmas culturais entranhados em nossa percepção de mundo, mas a fisiologia se revela semelhante a todos os mamíferos. É uma experiência que pertence também a uma atmosfera emocional espiritual que pode ser vivida de modo profundo em nossas consciências. Por ser um evento humano, animal e espiritual por excelência, considero ser fundamental que os profissionais cuidadores dessas mulheres alcancem uma outra ordem de compreensão capaz de reger o momento de acordo com a grandeza que ele carrega.

Historicamente a gestação e o parto eram vividos como eventos naturais e eram regidos pela atmosfera do feminino. Quem cuidava deles eram mulheres, parteiras e rezadeiras. Parir e nascer era um evento familiar e acontecia nos domicílios. A medicina ainda não tinha adentrado estes domínios. Com a missão de diminuir a mortalidade materna e neonatal, aos poucos, o parto foi sendo transferido para os hospitais e este passou a ser considerado o lugar mais seguro para acolher o recém-nascido. Novos recursos foram sendo criados com a proposta de ajudar esta mulher e este bebê. O parto passou a ser um evento médico e com o passar do tempo as forças naturais e espirituais que ali também se revelam parecem ter sido esquecidas, ou pelo menos desvalorizadas. Hoje em dia, no Brasil, mas também em muitos lugares do mundo, pouquíssimas mulheres têm tido a oportunidade de entrar em trabalho de parto e de experimentar as forças de seu próprio corpo. A mortalidade diminuiu, mas junto com ela caiu por terra a grandiosa oportunidade de auto superação que a natureza engenhosamente pode proporcionar às mulheres. É como o balançar de um pêndulo, antes totalmente natural, agora totalmente mecânico. O que o novo olhar do movimento de humanização do parto propõe é que o equilíbrio seja buscado. No centro do caminho pendular está o respeito as forças femininas atrelado ao uso da maravilhosa tecnologia moderna. Feminino e masculino de braços dados por um mesmo objetivo: resgatar o maravilhamento diante do nascimento do novo; resgatar a reverência com relação às forças da natureza e cuidar deste momento atrelando tradição e modernidade sob a hedge da devoção seja onde e como este bebê veio ao mundo.

Infelizmente muitas mulheres relatam ter vivido este momento como uma profunda violência. Introjetaram a ideia de que o corpo feminino é defeituoso e potencialmente ameaçador para seus filhos. São feridas por uma ação profissional que

desqualifica a vivência individual, a sabedoria intuitiva e o vínculo entre mãe e bebê a ponto de intervir de forma arbitrária, usando manobras de rotina, transformando um evento único em um ato massificado e corriqueiro. É muito comum que uma mãe passe anos de sua vida tentando curar este ferimento, que na verdade foi causado por nós (cuidadores) quando, desnecessariamente, interferimos em algo que, de tão simples, não parecia importante (WINNICOTT, 2006, p.11). Os profissionais de saúde precisam, então, ter os sentidos despertados. Precisam ter a sensibilidade de receber cada o bebê como o milagre que ele é.

Trata-se de levar médicos e enfermeiras a compreenderem que, se por um lado são necessários, e muito, quando as coisas vão mal do ponto de vista físico, por outro, eles não são especialistas nas questões relativas à intimidade, que são vitais tanto para a mãe quanto para o bebê. Se começarem a dar conselhos sobre essa intimidade, estarão pisando em solo perigoso, pois nem a mãe, nem o bebê precisam de conselhos. Em vez de conselhos, eles precisam de recursos ambientais que estimulem a confiança da mãe em si própria (WINNICOTT, 2006, p.22).

Conclusão

O tema da espiritualidade do cuidado, pode agregar um novo elemento à área das Ciências da Religião. Seria então possibilidade de se perceber as ligações entre o homem e o mistério sem que ela seja necessariamente enquadrada dentro de uma denominação religiosa específica. Pois as diferentes tradições, quando nomeiam sua própria crença, instauram a diferença. Em contra partida, quando se permanece desvinculado passa-se a enxergar diversidade religiosa atrelada a biodiversidade de maneira tal que o comum em nós, como seres vivos, fica em evidência: nosso status de dependência mútua e pertencimento a algo maior. Precisamos de todos os seres que habitam o planeta. Precisamos de todos os matizes deste mistério revelador.

Se circunscrevermos esse olhar ao universo da relação entre uma mãe e seu bebê, podemos perceber que esta relação de dependência mútua e pertencimento é o que baseia o desenvolvimento da consciência humana desta criança. Será possível perceber que o embrião da saúde psíquica e das relações entre os homens é a potencialidade de desenvolver a capacidade de crer e de se maravilhar. O que está no macro cosmo se repete no micro e vice versa. Parece-me que investir em aprofundar a consciência espiritual de profissionais de saúde sobre a importância das relações primordiais deste binômio, revela-se de uma forma potente de instaurar uma nova rede de laços capaz de fazer com que o ser humano de maneira geral passe a estabelecer atitudes de cuidado consigo mesmo, com seus companheiros de espécie, bem como com os outros seres da biosfera. É preciso que a peculiaridade de cada

mulher e de cada bebê neste início de relacionamento seja respeitada. É preciso que esta unidade mãe-bebê seja preservada e até mesmo incentivada. É necessário que a totalidade da experiência do nascer seja levada em consideração antes que se decida intervir nesse processo que de tão natural parece mágico. Não existe uma maneira correta e única de criar uma criança. Não existe a forma exemplar de parir um bebê. As possibilidades são múltiplas assim como são múltiplos os mistérios, assim como são incontáveis os nomes de Deus. O contato com o outro, a disponibilidade para se deixar habitas por ele, é uma forma de descobrir essa dimensão novidadeira e inédita de seu mistério.

Notas

- 1- O tema do homem como subcapítulo da vida também é abordado por Teilhard de Chardin e esta ideia pode ser encontrada na abordagem nos livros de Frei Beto, *Sinfonia Universal*. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 79-85; bem como na obra de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Universo científico e visão cristã em Teilhard de Chardin*. Petrópolis: Vozes, 1967, p. 105-111.
- 2- Leonardo Boff baseia-se na obra de Heidegger para trabalhar o conceito de cuidado. HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad. De Fausto Castilho. Petrópolis, Campinas: Vozes, Unicamp, 2012. (Parágrafos 4142)

Referências

BOFF, Leonardo. *Cuidado necessário*. Petrópolis: Vozes, 2012

BOFF, Leonardo. *Saber Cuidar*. Petrópolis: Vozes, 2002.

GUTMAN, Laura. *A maternidade e o encontro com a própria sombra: o resgate do relacionamento entre mãe e filho*. Rio de Janeiro: Bestseller, 2009.

MOLTMANN, Jugen. *Vasto Spazio: storia da uma vita*. Brescia: Quereniana: 2009.

SZTUTMAN, Renato. MARRAS, Stelio. *Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis*. In.

SZTUTMAN, Renato (Org). *Encontros*. Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Azougue, 2007.

WINNICOTT. D.W. *Os bebês e suas mães*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GT8. Religião, Arte e Literatura

GT8. Religião, Arte e Literatura

Coordenadores: Prof. Dr. Alex Villas Boas – LERTE-PUC/SP; Prof. Dr. Joe Marçal Santos – PUC/RS

A Arte e a Literatura como meio de relacionar linguagem e práxis.

O GT visa abrir um espaço de discussões sobre o papel da Arte e da Literatura no modo de pensar a questão religiosa. Giambattista Vico (1668-1744) apontara para as consequências de um “cartesianismo linguístico”, que explica o mundo se apoiando apenas em encadeamentos lógicos dedutivos, e com isso, distancia a natural relação entre linguagem e práxis, especialmente pela capacidade que a linguagem literária e artística tem de criar formas de unidade de percepção como núcleo organizador da sociedade, fomentando assim a vida comunitária. Deste modo este GT propõe que se discuta o papel da linguagem simbólica e narrativa, presente nas artes de modo geral e na literatura de modo específico, por suas respectivas capacidades de sensibilização a valores humanos e religiosos. O GT pretende ainda reunir pesquisadores/as de outras associações, e programas, como a ALALITE, ABRALIC, LERTE (PUC-SP), RELEGERE (UMESP), IEA (USP), Teopoética (PUC-Rio e UFSC) a fim de avançar nas discussões que vêm avançando nos últimos anos dentro da temática.

Para pensar religião e arte com Rubem Alves: na contramão do realismo, na mão da imaginação

Arnaldo Érico Huff Júnior^{1*}

Resumo Rubem Alves é conhecido do grande público principalmente por seus escritos sobre educação. Em círculos especializados, sua contribuição como teólogo é também bastante reconhecida. Há, todavia, outra possibilidade de leitura dos textos mais claramente religiosos ou sobre o universo religioso do autor: a compreensão de sua teoria da religião, que inclui regularmente o recurso a metáforas musicais e poéticas. É este o objetivo desta comunicação.

Palavras-chave: *Religião; Arte; Rubem Alves.*

Introdução

Iniciemos por dizer que Rubem Alves não tem propriamente uma reflexão teológica ou filosófica acerca da arte. O que faz é usar metáforas artísticas, especialmente musicais e poéticas, para compreender a religião, perspectivando-a enquanto fenômeno humano.

Esta é, portanto, a entrada que teremos no tema, na interface entre a compreensão de religião de Rubem Alves e o recurso à arte, como fenômeno humano análogo à religião, visto que também intrinsecamente atrelado às dimensões da imaginação e da criatividade.

1 A submissão à razão, à verdade, ao realismo

Despertando apenas agora depois de anos de materialismo, nossa alma está infectada com o desespero nascido da descrença, da falta de propósito e objetivo. O pesadelo do materialismo, que tornou a vida um jogo perverso, sem sentido, ainda não passou; ele ainda assombra a alma que desperta (Kandinsky, 1984, p. 3).

Rubem Alves parte de um problema existencial quando reflete acerca de religião, como não poderia deixar de ser e acontece com todos os grandes pensadores. As principais questões dizem respeito aos dois universos que conhece mais particularmente: de um lado a religião, nesse caso em função de sua vinculação como membro e pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil, e de outro a academia, tendo

¹ * Doutor em Ciência da Religião. Docente do Departamento de Ciência da Religião da UFJF. Email: huffjr_@hotmail.com

em vista sua formação em teologia, no Brasil (graduação, Seminário de Campinas) e nos Estados Unidos (mestrado, Union Theological Seminary; e doutorado, Princeton Theological Seminary). Uma vez que é teólogo e pensador, logicamente estas duas instâncias se misturam.²

Como tantos outros de sua geração, ou mesmo de gerações anteriores, como foi o caso de seu professor, Richard Shaull, Rubem Alves conheceu desde dentro a piedade do protestantismo conservador, matizada por determinadas correntes advindas dos avivamentos do século XIX, bem como do pietismo e do puritanismo. Desse contexto, trouxe uma concepção de Deus como soberano que, se por um lado escolhe seus eleitos, por outro exige dos mesmos uma conduta ascética nas diversas esferas da vida. Aqui, como bem identificou Weber, a disciplina é um fator fundamental, da qual, fatalmente, decorre certo moralismo e apego à tradição (ou ao passado, como prefere Alves), marca clara de grande parte do protestantismo brasileiro e mundial.

De outra forma, a teologia acadêmica que permeia esta piedade é principalmente a do fundamentalismo protestante dos EUA, que em meados do século XX passa a ser hegemônica na Igreja Presbiteriana do Brasil. Trata-se de uma teologia ciosa de suas verdades, entendidas como absolutas, porque reveladas pelo próprio Deus nas escrituras. De tal hermenêutica, decorre um corpo doutrinário fechado e autossuficiente, diante do qual a igreja e seus teólogos se postam como guardiães e atalaias. O processo de controle dos discursos e dos lugares de fala que se estabelece é o principal responsável por aquilo que João Dias de Araújo (1982) chamou de “Inquisição sem fogueiras”. Deste meio, Rubem Alves extrai sua definição de *Protestantismo de Reta Doutrina*, cuja principal característica consiste no “fato de privilegiar a *concordância com uma série de formulações doutrinárias*, tidas como *expressões da verdade*, e que devem ser afirmadas *sem nenhuma sombra de dúvida*, como condição para participação na comunidade eclesial” (ALVES, 1979, p. 35 – grifos no original). Não é, obviamente, um lugar confortável para quem, como Alves e Araújo, buscavam pensar criativamente e com liberdade.

O outro universo a que me refiro é o da academia e da universidade, do qual é claro a teologia também é parte. Dentre as referências mais constantes de Alves, quando discute os limites e possibilidades da academia e da ciência, bem como quando pensa a questão da religião no mundo moderno, estão Marx e Freud. A estrutura dos argumentos de ambos é bastante semelhante. Ambos falam em nome da *realidade*. Trata-se do processo de emancipação do homem através da elaboração gradativa de sua racionalidade, ao tomar consciência da realidade e dos fatos que o cercam. Além disso, ambos concordam em relação a certo estado de torpor em

2

Para dados biográficos e bibliográficos de Rubem Alves, ver Cervantes-Ortiz (2005) e Reblin (2009).

que se encontraria a humanidade ainda não emancipada, no que Freud identifica a ilusão e Marx a alienação. Diante disso, também ambos previam a inevitabilidade do desaparecimento da religião, decorrência natural de tal processo de iluminação. Parece-me claro, todavia, que não é com Marx e Freud a briga de Rubem Alves, mas com os projetos epistemológicos e políticos que a partir deles se construíram (p. ex., ALVES, 1984a, p. 30ss; 1984b, *passim*; 1986, p. 60ss; 1992, p. 100ss).

De qualquer forma, essa é uma das faces do que Rubem Alves chama de realismo:

Eis o segredo: para que o comportamento humano seja “racionalizado”, o homem deve se convencer da irrelevância da lógica do coração e da inevitabilidade da lógica da “realidade”. Deve tornar-se objetivo. Deve estar convencido de que a sua imaginação apenas fabrica ilusões. Precisa abdicar de seu desejo e submeter-se à “realidade” da vida. Precisa ser convertido ao “realismo”. Esta, a ideologia de nossa civilização. O que antigamente se levava a cabo pelo uso de uma linguagem religiosa metafísica se consegue agora pelos desdobramentos filosóficos, científicos e terapêuticos, que se tornaram a linguagem canônica de nossa era (ALVES, 1986, p. 60)

Os profetas da modernidade, nesse sentido, apenas tomam o lugar da antiga metafísica religiosa, ocupando-o com seu realismo, dito científico. Por outro lado, pode-se pensar que, ao passo que pretende responder à modernidade em seu aspecto antirreligioso, o fundamentalismo é uma face dessa mesma moeda realista. Responde às verdades científicas com outras verdades também entendidas como absolutas. As ideias de *inerrância bíblica* e *inspiração verbal* carregam isso claramente e dão o tom da hermenêutica que subjaz e sustenta seu edifício dogmático (p. ex., NOGUEIRA, 2002). Pode-se dizer algo semelhante em relação à teologia ortodoxa e sua contraparte liberal. Fecha-se assim o cerco, na eminência da submissão à razão, à verdade, ao realismo – forma curiosamente próxima daquilo que os sociólogos, mesmo os mais realistas, chamam por vezes de reificação.

2 A humanidade para além do corpo

A crítica de Rubem Alves ao realismo parte da ideia de construção de mundo pela linguagem, o que está presente em seus argumentos desde a escrita de sua tese de doutorado, ao final dos anos 1960: “a linguagem do homem constitui um espelho de sua historicidade”, dizia (ALVES, 1987, p. 46). Wittgenstein torna-se uma referência basilar (“Os limites da minha linguagem denotam os limites do meu mundo”!), o que coloca Alves no contexto da chamada “virada linguística” e permite pensar sua percepção da religião como pós-moderna.³ Nesse passo, outras influências

3 Dito isto, vale lembrar a observação de Sérgio da Mata ao rever as práticas iniciais da história das religiões em Max Müller: “a história da língua permitiria desvendar os primórdios da religião, de vez que existe uma ‘conexão natural’, ‘genética’ entre uma e outra (vê-se que a expressão ‘virada linguística’ não faz muito

são também centrais, tais como Peter Berger, Huizinga, Malinowski, Manheim e Marcuse. Afora toda a tradição teológica e filosófica que, é óbvio, o acompanha, principalmente no ambiente da chamada neo-ortodoxia, desde Barth até Bonhoeffer, Tillich e Lehmann.

A diferença do mundo humano é inicialmente marcada em relação ao mundo animal. Os animais são o seu corpo e cada corpo produz sempre novamente a mesma coisa. A programação biológica é perfeita e fechada. Os exemplos se multiplicam: moluscos, pintassilgos, joãos-de-barro, amebas, pulgas, ratos, gatos, urubus.

Cada organismo é um processo de aprendizagem preservado como memória biológica; é uma história transformada em estrutura. E a isto se denominava comportamento instintivo. Em outras palavras: o animal é determinado ou programado pelo passado de sua espécie, presente em sua organização biológica. [...] Em outras palavras: o animal não é livre em relação ao seu passado; não pode reorganizar sua experiência e a sua atividade (ALVES, 1984b, p. 9).

A diferença da espécie humana é clara. Trata-se da possibilidade de transcendência do corpo pela linguagem. Os humanos, assim como os animais, também estão pré-definidos geneticamente: cor da pele, dos olhos, sexo, tipo sanguíneo, etc. Ao contrário dos animais, todavia, os homens têm uma programação aberta, talvez defeituosa. Tudo dependerá do ponto de vista... De uma criança recém-nascida, pergunta Rubem Alves (1981, p. 16): De que música gostará? Que língua falará? Lutará por que valores e ideais? E prossegue:

O fato é que os homens se recusam a ser aquilo que, à semelhança dos animais, o passado lhes propunha. Tornaram-se inventores de mundos. E plantaram jardins, fizeram choupanas, casas e palácios, construíram tambores, flautas e harpas, fizeram poemas, transformaram os seus corpos, cobrindo-os de tintas, metais, marcas e tecidos, inventaram bandeiras, construíram altares, enterraram os seus mortos e os prepararam para viajar e, na sua ausência, entoaram lamentos pelos dias e pelas noites... (ALVES, 1981, p. 7).

Aqui está o coração do processo de produção cultural. A linguagem organiza o mundo e produz cultura – e daqui extrai-se o postulado de que produz também religião e arte, assim como ciência. Não se trata, todavia de uma cultura que existe apenas no nível ideal, e aqui talvez Alves se reaproxima de Marx, apontando um interesse prático, porém no sentido existencial, não apenas realista. “*Vida é relação*”, diz Rubem Alves (1984, p. 26). E há relações vitais que implicam o interesse humano, sua “preocupação última”, seguindo a Tillich.

Na medida em que a linguagem se aproxima do ponto central, do *ultimate-sentido* na história das religiões” (Mata, 2010, p. 73-74). Nessa ótica, a perspectiva de Rubem Alves representa não uma grande novidade epistemológica, mas antes sua inserção em uma tradição compreensiva da religião que remete ao menos a Schleiermacher.

concern do homem, veremos que ela estará mais carregada de emoção. A significação da palavra, para homem, estará na razão direta da sua proximidade deste núcleo existencial. E inversamente: na medida em que se afasta dele, irá se tornando insignificante, desprovida de conteúdo humano (ALVES, 1984, p. 28).

A ideia, de inspiração psicanalítica, que complementa a perspectiva é a da conexão da linguagem com o desejo. Na conflituosa relação entre corpo e ambiente produz-se no homem a percepção de que algo lhe falta. Surge então o desejo, que é “um sintoma de ausência” (ALVES, 1984, p. 162), horizonte aberto ao surgimento da imaginação e da consciência religiosa. A linguagem, os símbolos que surgem do desejo são “confissões de ausência, negações do real como ele é imediatamente dado, e afirmações do objetivo da ação: o ausente precisa tornar-se presente” (Id. *ibid.*). O caminho aqui é semelhante ao *eterno retorno* de Eliade. Enquanto o desejo não se realiza, resta cantar e rezar..

3 Religião, arte e o cabelo loiro do pequeno príncipe

Há uma outra arte capaz de novos desenvolvimentos [...] ela possui também um poder profético capaz de despertar, que pode ter um efeito extenso e profundo. A vida espiritual à qual a arte pertence, e da qual é um dos agentes mais poderosos, é um complexo mas definido movimento para cima e para além, que pode ser traduzido em simplicidade. (Kandinsky, 1984, p. 6)

Surgem assim a religião e a arte como horizontes de produção de sentido, atinentes, portanto, ao universo semiótico da linguagem e dos símbolos. O homem é um criador de mundos. E deseja humanizar o mundo, produzir uma *ordo amoris*. Assim também a religião e a arte pertencem à esfera do sonho, da ausência, da imaginação e da criatividade. São formas expressivas da humanidade em busca de humanização. Todavia, e ainda mais especificamente, como bem entendeu Cervantes-Ortiz, abre-se na perspectiva de Rubem Alves a possibilidade para que a teologia, “transfigurada em uma linguagem da imaginação, assimile todas as expressões do humano que nomeiam o ausente: a poesia, a fantasia, a arte, a música” (CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 76). Tal é o caminho que Rubem Alves se põe a trilhar.

A interface arte/religião é na verdade constantemente contraposta por Rubem Alves ao realismo hegemônico nos círculos científicos. São recursos da imaginação para resistir às imposições dos mundos institucionalizados, imóveis e atrelados ao passado. As instituições, nesse sentido, tendem à preservação da programação fechada que mantém o mundo animal. Religião e arte, por sua vez, representam a possibilidade de abertura imaginativa ante o futuro. A magia, o jogo, o corpo surgem

nesse contexto como instâncias de ação humana imaginativa.

Uma das belas metáforas literárias utilizadas por Rubem Alves, a fim de aclarar o lugar da consciência religiosa, é extraída do livro *O Pequeno Príncipe*, de Saint-Exupéry. Trata-se de quando o menino, após ter cativado a raposa, precisa partir e, mesmo ante o sofrimento da perda, a raposa diz ter valido a pena ter sido cativada. Explicou que raposas comem galinhas e, portanto, o trigo para elas nada significa. Todavia, doravante, toda vez que visse o trigo balançando ao vento, lembraria dos cabelos loiros do pequeno príncipe.

E o trigo, dantes sem sentido, passou a carregar em si uma ausência, que fazia a raposa sorrir. Parece-me que esta parábola apresenta de forma paradigmática, aquilo que o discurso religioso pretende fazer com as coisas: transformá-las, de entidades brutas e vazias, em portadoras de sentido, de tal maneira que elas passem a fazer parte do mundo humano, como fossem extensões de nós mesmos (ALVES, 1981, p. 28).

Não é possível olvidar que há nisso tudo, e claramente, uma dimensão comunitária e política. Expressões como “a religião dos oprimidos”, “o suspiro dos oprimidos”, “a aposta”, etc., anunciam a vinculação de Alves com ideais de libertação humana, possivelmente a finalidade última de sua reflexão. Da teologia da libertação, todavia, afastara-se ainda muito cedo. A aposta linguístico-simbólico-imaginativa de Alves era por demais “ideal” e desengajada para um teólogo do terceiro mundo, concluíram os teólogos da libertação. O engajamento político-revolucionário da TdL, de viés marxista, filho dos realismos, era por demais redutor da experiência humana para Rubem Alves. Não por isso escapa de sua reflexão a questão político-comunitária.

“Por oposição aos políticos profissionais que somente entendem a linguagem do poder, os poetas acreditam no poder da linguagem e sabem que é nela que começa o mundo”, assere Rubem Alves (ALVES, 1992, p. 106). A beleza ganha assim uma conotação política e habita a esfera do sonho e da imaginação criativa.

A beleza é a marca que o amor deixa na matéria, *in absentia* [...]
A beleza: cheia de amor
e vazia de poder.
As mãos do artista estão vazias.
A única coisa que ele possui: símbolos.
É com eles que se constrói a beleza. [...]
O poema é um pássaro sem asas que deseja voar,
uma flecha que chama pelo arco.
Assim são os nossos corpos - uma invocação de poder; a vida é “vontade de poder” (Nietzsche) (ALVES, 1992, p. 109)

É o que transparecia o slogan do Fórum Social Mundial, anos atrás, “Um outro

mundo é possível"... A beleza move e abre horizontes. "Há uma política que nasce da beleza. A beleza tem o poder de transformar o mundo", afirma Rubem Alves (1992, p. 110). Como a flecha que é disparada pelo arco, um horizonte de futuridade se abre na confluência entre religião e arte. Atentos ao objetivo de ir acima e além, poetas e profetas, místicos e compositores, são, aqui, gêmeos univitelinos. Deste artista e desta aspiração humana nos fala Kandinski...

Por vezes, depois de seu corpo ter desaparecido da terra, os homens tentarão por todos os meios recriá-lo em mármore, ferro, bronze ou rocha, e em uma escala enorme. Mesmo que não haja nenhum valor intrínseco na existência corporal de tais mártires divinos e servos da humanidade, que desprezaram a carne, pretendendo servir apenas ao espírito. Todavia, esculpir o mármore é a evidência de que alguns homens atingiram o ponto em que se encontrava anteriormente aquele que hoje honram (Kandinski, 1984, p. 7).

Referências

- ALVES, Rubem. *A gestação do futuro*. Campinas: Papirus, 1986.
- _____. *Da esperança*. Papirus: Campinas, 1987.
- _____. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *O enigma da religião*. 3ª ed. Campinas: Papirus, 1984a.
- _____. *O poeta, o guerreiro, o profeta*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984b.
- _____. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
- ARAÚJO, João Dias. *Inquisição sem fogueiras* (Vinte anos de história da Igreja Presbiteriana do Brasil: 1954-1974). 2ª ed. Rio de Janeiro: ISER, 1982.
- CERVANTES-ORITZ, Leopoldo. *A teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira, erotismo*. Campinas: Papirus, 2005.
- KANDINSKY, Wassily. Concerning the spiritual in art. In: APOSTOLOS-CAPPADONA, Diane (Ed.). *Art, creativity and the sacred*. New York: Crossroads, 1984.
- MATA, Sérgio da. *História e religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. (História &... Reflexões, 13).
- NOGUEIRA, Paulo A. S. Leitura bíblica fundamentalista no Brasil, pressupostos e desenvolvimentos. *Caminhando*, São Bernardo do Campo, v.7, 2002, p. 31-49.
- REBLIN, Iuri Andréas. *Outros cheiros, outros sabores...* o pensamento teológico de Rubem Alves. São Leopoldo: EST, Oikos, 2009.

As contribuições da (a)teologia saramaguiana a escatologia em *As intermitências da morte*.

Marcio Cappelli^{1*}

*Resumo: O presente trabalho pretende compreender como a crítica saramaguiana contida em *As intermitências da morte* pode contribuir com a teologia no campo da escatologia. Para tal intento é necessário seguir alguns passos. Sendo o primeiro percorrer mostrar a possível aproximação entre teologia e literatura. Já posteriormente à luz de um breve perfil biográfico percebe-se a sua paixão por questões concernentes a religião. Depois percorrer o caminho metodológico que leva a correspondência com a escatologia e, por fim, já nos meandros da obra refletir sobre como o ser humano sob o imperativo da falta de consciência da morte vigente fica impedido de viver a dimensão última e incondicional da existência.*

Palavras-chave: *Morte, Vida, Literatura, Escatologia.*

Introdução

O intuito do trabalho é perceber as contribuições que a obra *As intermitências da morte*, de José Saramago, pode dar a escatologia. Para isso é preciso percorrer os caminhos que se abriram para o diálogo entre teologia e literatura, além de traçar um breve perfil literário do escritor português e entender como metodologicamente o tema do romance se corresponde com o campo de estudos sobre escatologia, antes de investigar os seus meandros.

1. Teologia e Literatura

Desde muito cedo, Teologia e Literatura foram bem próximas. Waldecy Tenório ao ser perguntado sobre como era a relação entre teologia e literatura na Antiguidade e como ela se desenha hoje, afirma que:

Se fizéssemos essa pergunta ao evangelista João, ele certamente diria que no princípio era o Verbo, e não estaria dizendo pouco. Quer dizer, essa relação entre literatura e teologia já aparece na origem, ou na aurora do mundo, como se fosse uma culpa ou um pecado original. Na antigüidade grega, encontramos a doutrina do entusiasmo, que associa a inspiração poética à profecia ou mesmo à possessão por um Deus. No mundo judaico, não se concebe a escrita a não ser dentro de uma ligação muito forte com o divino... O fato é que o sagrado e o profano se encontram na literatura,

1 * Doutorando em teologia pela Puc-Rio. email: alocappelli@gmail.com

sendo a poesia a última forma de êxtase ou, como diz Murilo Mendes a transubstanciação do leigo no sagrado. Então, resumindo: foram e são relações profundas, essas que se dão nas camadas subterrâneas do texto. E os teólogos e os críticos, mais do que nunca, estão descobrindo isso. (TENÒRIO, 2008, p. 11)

No entanto, desdobramentos históricos indicam certo distanciamento entre teologia e literatura e alguns motivos contribuíram para que estas vivessem e vivam uma relação de tensão e muitas vezes conflituosa.

Todavia, o ponto nevrálgico dessa relação está situado na ruptura da Idade Média e Idade Moderna. De acordo com Karl-Josef Kuschel: “religião e literatura encontram-se em uma relação de tensão ao menos desde o fim da identidade entre cultura burguesa e cristandade.” (KUSCHEL, 1998, p. 13) Ou seja, o avanço da secularização e a busca da autonomia da obra literária contribuíram para um afastamento entre a teologia e a literatura. Em outras palavras, Magalhães fala sobre a necessidade de entender o debate entre teologia e literatura dentro do processo de emancipação da cultura burguesa dos resquícios do autoritarismo eclesiástico. (MAGALHÃES, 2000, p. 22)

Contudo, tratar a modernidade unilateralmente como motivo de separação entre os dois saberes não é legítimo. É mister realçar que, de certa forma, as intensas críticas dos quatro cavaleiros da modernidade, a saber, Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, também contribuíram para a abertura de um diálogo entre teologia e literatura, afinal, foram um forte golpe no pensamento metafísico sobre o qual a teologia se apoiara. (BARCELLOS, 2008, p. 6) Ou seja, sem poder recorrer ao discurso ontológico-metafísico das grandes tradições que haviam sido estremecidas pelos golpes dos pensadores supracitados, a teologia, para não se perder num mundo em que o céu havia sido interdito, refugiou-se no diálogo outros saberes.

2. Breve perfil bio-lítero-teológico de José Saramago

No dia 16 de novembro de 1922 no nordeste de Lisboa na aldeia de Azinhaga, na província de Ribatejo, nasceu o segundo filho do jornaleiro José de Souza e da dona de casa Maria da Piedade, a saber, o menino que mais tarde se tornaria o primeiro lusófono a receber o prêmio Nobel de literatura.

Apesar de ser reconhecido como romancista também escreveu poemas, os quais, segundo Salma Ferraz, ele relutou em reeditar por considerá-los obras menores. (FERRAZ, 2003, p. 21) Seu primeiro ensaio literário publicado em 1947 foi *Terra do Pecado*. Após quase duas décadas sem publicar qualquer obra, lançou *Os Poemas Possíveis* e em 1976 publicou o romance *Manual de Pintura e Caligrafia*, embora tenha escrito nesse período o romance *Claraboia* que por insistência própria

só foi publicado depois de sua morte. Desde então ele escreveu mais de trinta livros, classificados entre poesia, crônica, teatro, conto e romance.

Saramago é também conhecido pelo estilo diferente de sua escrita que se caracteriza por enormes parágrafos sem travessões e pontos, com falas separadas apenas por vírgulas. Esse estilo se concretizou através da publicação, em 1980, do romance *Levantado do Chão*, que foi elaborado a partir da experiência que o autor teve na vila onde morou com sua família. A sua convivência com o povo do interior, principalmente com o seu avô Jerônimo, como ele mesmo externou em seu discurso de recebimento do Prêmio Nobel de Literatura, foi determinante para a criação do seu estilo. Saramago, procurando um tema sobre o qual escrever, voltou ao vilarejo de origem e ali passou algum tempo, até que lhe veio à mente a idéia de escrever sobre sua gente.

Em 1982, Saramago confirma o seu nome no cenário literário com o romance *Memorial do Convento*, que com mais de dez edições e 50 mil exemplares vendidos em dois anos lhe conferiu fama internacional. O romance se destaca por confirmar o estilo de escrita sarmaguiano de transmitir a oralidade, além de trazer à baila uma inesperada versão ao revés da historiografia oficial. A narrativa combina a história de figuras anônimas com a história da construção do convento de Mafra. (LOPES, 2010, p. 123)

Dois anos mais tarde apresentou outro projeto sob o título de *O Ano da Morte de Ricardo Reis*, onde a humanidade é problematizada através de um enredo que dá vida ao heterônimo Ricardo Reis do poeta português Fernando Pessoa. Com esse romance, ganha força a tonalidade crítica em relação à realidade política e social, o que se confirma quatro anos mais tarde com os romances *Jangada de Pedra*, e posteriormente com *História do cerco de Lisboa*.

Já em 1991, publica *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, que teve grande repercussão, não só no mundo da literatura, mas no da religião. Nele o autor assume a tarefa de reescrever os evangelhos canônicos, sob perspectiva literária e não consoante com a ortodoxia cristã. Essa desconstrução e releitura gerou inclusive a negação por parte do governo português da inscrição no Prêmio de Literatura Europeu, o que levou o escritor em protesto a se auto-exilar nas Ilhas Canárias, passando a viver em Lanzarote até a sua morte no dia 18 de junho de 2010, aos oitenta e sete anos de idade. (SANTOS JUNIOR, 2008, p. 38)

Considerando o conjunto da obra de Saramago e essencialmente os seus romances é possível dividi-la em duas fases, ou ciclos, a saber: histórica e universal. (SCHSWARTZ, 2005, p. 17)

A primeira fase chamada de histórica é composta pelos romances arrolados anteriormente, no entanto, a sua segunda fase, chamada de universal, de acordo

com Adriano Schwartz, inclui as seguintes obras: *Ensaio sobre a cegueira* (1995), *Todos os nomes* (1997), *A caverna* (2000), *O homem duplicado* (2002), *Ensaio sobre a lucidez* (2004), e *As intermitências da morte* (2005). (SCHSWARTZ, 2005, p. 17) Em 2008 publicou *A viagem do elefante* e em 2009, *Caim* que se assemelha à proposta já vista em *O evangelho segundo Jesus Cristo*, ou seja, reaproxima o autor do seu ciclo histórico.

O escritor português, embora não tenha estudado, por falta de condições financeiras, além do equivalente brasileiro ao ensino médio, é detentor de trinta doutorados honoríficos. Sua obra foi traduzida para mais de trinta idiomas diferentes. Também recebeu mais de vinte prêmios importantes, nacionais e internacionais tais como Camões em 1995, o mais importante prêmio da literatura portuguesa, e o Prêmio Nobel de Literatura em 1998. Em suma, com sua vida e através de suas obras contribuiu substancialmente para a literatura mundial.

3. *As intermitências da morte*

O romance *As intermitências da morte* tem como fio condutor a inusitada suspensão das atividades da morte em um país imaginário. Ou seja, de maneira simples, e em outras palavras, a morte para de matar.

José Saramago inicia assim a sua obra:

No dia seguinte ninguém morreu. O Facto, por absolutamente contrario as normas da vida, causou nos espíritos uma perturbação enorme, efeito em todos os aspectos justificado, basta que nos lembremos que não havia notícia nos quarenta volumes da história universal, nem ao menos um caso para amostra, de ter alguma vez ocorrido fenómeno semelhante, passar-se um dia completo, com todas as suas pródigas vinte e quatro horas, contadas entre nocturnas e diurnas, matutinas e vespertinas, sem que tivesse sucedido um falecimento por doença, uma queda mortal, um suicídio levado a bom fim, nada de nada, pela palavra nada. (SARAMAGO, 2005, p. 11)

Dessa forma se configura o enredo do romance que trata da figura macabra e ossuda da morte. De repente, ninguém mais naquele país fictício morre. Muitos sorriem, afinal, todos sem distinção de cor, sexo, idade, credo ou ideologia, em território nacional, haviam sido literalmente empurrados sem escolha para a vida eterna. Fato, que, no primeiro momento, faz com que toda a nação fique exultante e eufórica. Até aqueles que estavam em hospitais, os que tinham alguma doença grave e os que sofriam acidentes trágicos tinham a vida assegurada pela inoperância da morte.

Assim, a falta da morte mostra também a sua face problemática. Além de

trazer sofrimento para pessoas em estado terminal infindável, a ausência da morte trouxe problemas de ordem econômica. Funerárias, seguros de vida, previdência social não tinham mais como exercer suas atividades normais. Assim, as agências funerárias exigem amparo do governo para não falirem, os hospitais ficam lotados de pacientes em estado terminal e as próprias famílias não sabem o que fazer com seus doentes.

O primeiro ministro fica temeroso, mas em seu discurso lança mão de argumentos para tranquilizar a população. O cardeal antevê o pior já que sem morte não há ressurreição e segundo ele, sem ressurreição não há igreja. Dessa forma não há como a igreja se valer do argumento ontológico da vida eterna após a morte.

Muitos habitantes do país onde a morte se encontrava inoperante começam a levar seus familiares a outros países para morrerem. Muitos habitantes de outros países invadem a fronteira no intuito de ganhar a vida eterna. O estado representado pela figura do primeiro ministro fica sem saber como agir e pede para as pessoas orem e implorem para a vida voltar ao seu curso normal. Para piorar a situação entra em cena a Máphia, uma organização secreta que tira proveito da situação e explorar as pessoas. Assim se dá a primeira parte do romance, apontando os paradoxos da ausência da morte, discussões e soluções para o problema.

Num segundo momento, a morte reaparece e envia uma carta a população através de uma emissora de televisão para tornar pública a notícia de seu retorno:

a partir da meia-noite de hoje se voltará a morrer tal como sucedia sem protestos notórios desde o principio dos tempos e até o dia trinta e um de dezembro do ano passado, devo explicar que a intenção que me levou a interromper minha actividade, a parar de matar, a embainhar a emblemática gadanha que imaginativos pintores e gravadores doutro tempo me puseram na mão, foi oferecer a esses seres humanos que tanto me detestam uma pequena amostra do que para eles seria viver para sempre, isto é eternamente. (SARAMAGO, 2005, p. 99)

No entanto, as regras serão outras: “a partir de agora toda a gente passará a ser prevenida por igual e terá um prazo de uma semana para por em dia o que ainda lhe resta na vida” (SARAMAGO, 2005, p. 100). Para as pessoas que estivessem novamente na mira da morte, a temida hora chegaria precedida de uma carta uma semana antes. Esse processo de retomada da morte, agora com aviso prévio, toma assim três capítulos do romance saramaguiano.

Após essa etapa o romance caminha para seu fim. E, ao marchar para o final Saramago introduz uma situação inusitada. Uma das cartas, que deveria ser recebida por um violoncelista, é devolvida à remetente, e partir de então a morte personificada na figura de uma mulher precisa lidar com a necessidade que sente de ser amada.

4. Questão metodológica: a correspondência entre o romance e a escatologia

Antônio Magalhães tece considerações importantes na arena do diálogo entre teologia e literatura. Seu livro intitulado de *Deus no Espelho das Palavras* é resultado da pesquisa do teólogo no afã de vislumbrar proximidades e especificidades e contribuições da interface entre os dois saberes ao longo da história. Não se trata de um texto analítico sobre uma obra literária, no entanto, lança luz sobre tal empreendimento. Além disso, trata-se também de uma investigação sobre a relação entre literatura e cristianismo.

Para Magalhães, o cristianismo é a religião do livro e a literatura é a interlocutora privilegiada da teologia e, a partir daí, se desencadeia a possibilidade da elaboração de “um projeto que aponte para um diálogo permanente que discuta as conseqüências para o método teológico e para a elaboração de uma teologia que realmente dialogue com a realidade sociocultural” (MAGALHÃES, 2000, p. 16)

Assim, o seu grande interesse é o de promover um diálogo interdisciplinar que, respeitando a alteridade de ambas as disciplinas, possa ampliar a sua própria compreensão enquanto saberes, como a compreensão do humano. Para realizar essa tarefa ele insere a sua noção de correspondência.

Tal compreensão se vale da premissa de que são necessários pelo menos dois interlocutores que se correspondam. Assim, o que caracteriza este método é que “a cada elemento considerado da revelação na Bíblia e na tradição teológica, podem ser associados um ou mais na literatura mundial” (MAGALHÃES, 2000, p. 205). Ou seja, como na teoria matemática, onde para cada elemento de um conjunto pode-se associar um ou mais elementos de um outro conjunto.

Esse método se destaca por indicar um movimento que valoriza a Bíblia e a tradição teológica no diálogo com a literatura, e propõe um movimento da literatura à teologia e vice-versa, ou seja, a interface teologia e literatura acontece na dinâmica dos próprios textos. Dessa forma, traz a baila uma possibilidade onde “teologia e literatura se pertencem na interpretação do mistério e do sentido mais profundo da vida” (MAGALHÃES, 2000, p. 207).

Portanto, desse modo, Magalhães reforça a tese de que a literatura não deve ser serva do dogma da Igreja para narrar somente princípios teológicos, nem a teologia deve se perder em tentar ser somente narrativa religiosa. O que, de maneira contundente, garante a literatura como algo que pode refletir a complexidade da existência humana.

No romance *As intermitências da morte* esse papel de espelho que reflete a complexidade da existência humana se cumpre, principalmente, porque o autor traz

à baila a discussão sobre o tema da morte.

A temática da morte se dá no âmbito da escatologia, em referência ao que se pode denominar de escatologia pessoal. Nas palavras de Paul Tillich também se caracteriza essa relação de preocupação com a escatologia individual ou pessoal:

As pessoas individuais sempre estiveram no centro da imaginação e do pensamento escatológico, não apenas porque nós mesmos como seres humanos somos pessoas, mas também porque o destino da pessoa é determinado por ela mesma de uma forma que só ocorre sob a dimensão do espírito. O ser humano como liberdade finita tem uma relação com a Vida Eterna que difere daquela dos seres que estão sob o predomínio da necessidade. A consciência do dever ser e, com ela, a consciência de responsabilidade, culpa, desespero e esperança, caracterizam a relação do ser humano com o eterno (TILLICH, 2005, p. 833).

Portanto, ao tecer essas afirmações Tillich destaca a preocupação que a escatologia tem em relação ao indivíduo e suas indagações acerca do destino eterno, o que se dá mediante a morte, segundo a concepção cristã.

Dessa forma se dá a correspondência proposta por Magalhães: No conjunto dos temas da tradição da teologia está a escatologia, dentro da escatologia está a escatologia pessoal, onde se insere a problematização sobre a morte, e no outro conjunto, a saber, o conjunto da literatura mundial está o romance *As intermitências da morte*. Assim, o que se verifica é que através da discussão acerca da morte, que está embutida no capítulo da escatologia, à medida que se liga estritamente ao indivíduo e ao seu destino eterno, associa-se pelo menos, entre outras obras, o texto supracitado do autor lusófono.

5. A (im)possibilidade da morte integrada à vida

A constatação de que a morte se configura como o destino de todos parece, nos dias atuais, ter sido esquecida. Cada vez menos espaço se concede a experiência da morte. Diferentemente de épocas anteriores quando os moribundos sabendo do seu fim próximo tomavam suas providências, inclusive atuando em todos os últimos atos do cerimonial (ÁRIES, 1977, p. 17), hoje poucas se preparam para a morte. Como destaca Moltmann:

Raramente a morte de uma pessoa se dá em casa no círculo de sua família e de seus amigos; geralmente ela ocorre em hospitais e, nestes, em unidades de tratamento intensivo ou em quartos de espera. Os familiares nada mais podem fazer por ela, logo ela é levada ao hospital. Os cemitérios não estão mais localizados junto à igreja em meio ao povoado, mas lá fora na periferia da cidade. As agências funerárias encarregam-se do procedimento, de modo que os familiares não precisam preocupar-se com as exéquias (MOLTMANN, 2003, p. 72).

Na vida pública o próprio luto também perdeu seu valor. As pessoas enlutadas já não se vestem mais de preto e não há tempo para viver a dor. Com a desculpa de que a vida precisa continuar, nega-se espaço e tempo aos moribundos e aos enlutados. Dessa forma, as questões referentes à morte foram consideradas importunas e com isso descartadas.

Instalou-se um tabu inconsciente de repressão do morrer, da morte e do luto. Tudo que tem a ver com a morte foi provido de um “inibidor de comunicação”. Nas cidades grandes ocorre com frequência crescente que as pessoas nem são mais sepultadas, mas o seu cadáver incinerado e a cinza jogada fora. Apenas por ocasião de acidentes de trânsito, nós mesmos entramos em contato com a morte. Porém, os cadáveres são afastados e os veículos danificados guinchados com a mesma rapidez com que acontecem os acidentes. Pouco tempo depois tudo está no seu lugar e é como se nada tivesse acontecido. O trânsito precisa continuar andando (MOLTMANN, 2003, p. 73).

Por que hoje a morte foi reprimida a tal ponto? Por que hoje, mais do que em outras épocas, a morte foi varrida para longe? Segundo Edson F. Almeida pode-se dizer que esse sentimento de repressão da morte sempre esteve, de forma geral, no caminhar da história da humanidade, mas que o processo de secularização inaugurado pela modernidade energizou e potencializou a esperança de cada vez mais negar a finitude (ALMEIDA, 2001, p. 145).

Da mesma maneira, outro fator potencializador dessa repulsa da morte na atualidade é a questão supervalorização da individualidade. Edgar Morin destaca que “a dor provocada pela morte só existe e se sustenta se a individualidade do morto está presente e é reconhecida” (MORIN, 1997, p. 41-42). Quanto mais próximo o morto for e quanto mais o papel ocupado por ele tiver sido peculiar e marcante, maior será a dor da perda. “O horror da morte, então, só é possível se o morto está individualizado. Só aí é possível aquele sentimento de que houve uma ruptura, um vazio. Onde o cadáver não está singularizado, a realidade física da morte ainda não está consciente” (MORIN, 1997, p. 41-42). Dessa forma, quanto mais diluída a noção de individualidade menor será a dor frente a morte. Ou seja, quanto mais contundente for a identidade do grupo em detrimento da individualidade, o horror ou a repulsa da morte serão atenuados.

Desse modo se configura o relacionamento da sociedade atual com a questão da morte. A repulsa pela morte ganha contornos devido a esperança de prolongamento da vida através dos avanços tecnológicos e da exacerbação da preponderância do indivíduo em detrimento do grupo social, o que em âmbito geral faz despertar uma espécie de esquecimento da morte, ou seja, homens e mulheres vivem a vida como

se nunca tivessem de um dia enfrentar a morte.

Assim, se fazem imperiosas as palavras de Jürgen Moltmann:

Toda vida humana vai ao encontro de sua morte. Este é um dado que não podemos alterar. O fato de um dia termos de morrer constitui a diferença entre seres humanos e deuses, e o fato de sabermos disso constitui a diferença entre seres humanos e animais. “Conhece-te a ti mesmo”, o que, na Grécia e em Roma significava: Reconhece que és mortal, *memento mori*. “Senhor ensina-nos a lembrar que teremos de morrer, para que nos tornemos sensatos” (SI 90,12). A que tipo de sensatez se refere isso, e que tipo de loucura surge quando a esquecemos? (MOLTMANN, 2003, p. 70)

Essa pergunta é respondida por Saramago em *As intermitências da morte*. Afinal, o que ele fez em sua obra, foi, em um país fictício, levar até as últimas conseqüências o sonho de imortalidade desejado pela sociedade em que a repulsa da morte se configura de maneira tão latente. O autor português procura radiografar a impossibilidade uma existência sem a morte. Assim, de maneira irônica, articula a possibilidade da própria morte como personagem, chateada pela repulsa sofrida, parar de matar. Construindo a sua narrativa, principalmente na primeira parte do romance, em cima do caos que se instala na sociedade pela ausência da morte, Saramago desarticula a possibilidade de uma vida sem morte. Traz à baila a necessidade da consciência acerca do tema. Como uma fotografia vista pelo seu negativo, através da inoperância da morte, Saramago mostra o absurdo de uma vida sem essa dimensão fundamental.

Ao serem empurrados para a vida eterna sem opção, os cidadãos do país imaginário se vêem diante da realização do desejo de não morrer alimentado por muitos, no entanto, essa nova experiência mostra logo a sua face problemática. Hospitais lotados, o sistema funerário e previdenciário a beira da falência, as fronteiras sendo invadidas dentre outros problemas colocam em questão a repulsa da morte.

O que se vê no romance do autor lusófono não é uma apologia a morte, mas a constatação da loucura que se instala em uma sociedade sem a possibilidade da morte, ou seja, Saramago aponta contundentemente para os despautérios de uma sociedade em que a morte não é integrada as experiências da vida.

Segundo Moltmann, esse esquecimento da morte pode revelar uma falta de significado diante da vida:

Podemos reprimir a idéia da nossa própria morte e fazer de conta que levamos uma vida sem morte. Nós podemos buscar um acordo com a morte, podemos protestar contra ela com nosso pavor. Nós podemos aceitá-la e integrá-la em nossa vida. As nossas posturas em relação à vida sempre refletem a nossa relação com a nossa própria morte, e no momento de morrer pode manifestar-se quão significativa ou sem sentido

foi a nossa vida (MOLTMANN, 2003, p. 71).

Ou seja, a maneira como as pessoas lidam com a morte pode dizer muito sobre o sentido e o valor que dão a vida. Em outras palavras pode-se dizer que uma vida que não é consciente de seus limites não é possível de ser vivida com significado. Por isso, a obra do autor português a medida que perscruta os caminhos de como a sociedade ocidental atual trata da questão da morte, pode dizer muito sobre que valor esta mesma sociedade atribui a vida, ao não estar consciente de seus limites. Com isso, pode-se dizer que ao não conceder o lugar devido a morte, a sociedade contemporânea acaba por diluir o sentido da vida.

A religião cristã em sua forma mais tradicional seja em âmbito católico ou protestante também teve um papel importante, pois contribuiu de maneira negativa em relação ao tema da morte. De certa forma, cooperou para a negação da morte como dimensão da vida. Essa teologia mais tradicional aprisionou o tema da morte ao negar a sua facticidade em favor de um ideal de vida eterna.

Para Moltmann, Paulo foi o primeiro a desenvolver reflexões detalhadas sobre a morte. Este entendeu a morte como castigo pelo pecado dos seres humanos, noção não tão comum no Antigo Testamento, mas razoavelmente freqüente no apocalipsismo judaico. Segundo o teólogo, com auxílio da relação Adão-Cristo o apóstolo expõe que: como por um homem entraram a desobediência e morte no mundo, pela obediência de Cristo entrou a vida. Esse esquema de pensamento ganhou preponderância em relação a teologia joanina, onde a morte é uma característica deste mundo e a vida é a novidade que o Cristo enviado por Deus traz para dentro desse mundo. Por isso, o autor do evangelho joanino chega a dizer que quem crê em Cristo já está passando da morte para vida. Ou seja, para teologia joanina a vida eterna é uma experiência atual da fé ao passo que para Paulo é uma experiência futura (MOLTMANN, 2003, p. 99).

Essa concepção paulina da morte foi ganhando terreno e foi tomada pela igreja de maneira relativamente abrangente.

Os pais da igreja seguiram sem exceção, a doutrina apocalíptico-paulina: com base na relação “ação-decorrência”, a morte é o castigo divinamente ordenado para o pecado dos seres humanos. A universalidade do pecado original de Adão prova que todos os seres humanos têm de morrer. Ao pecado hereditário segue a morte hereditária (MOLTMANN, 2003, p. 102)..

No concílio de Cartago em 418 foi rechaçada a afirmação de que o primeiro homem seria mortal tendo cometido pecado ou não, e foi declarado que aquele aceitasse essa acepção de que deixar o corpo não se sucede devido ao pecado

deveria ser declarado como anátema. Já nos concílios de Orange em 529, e de Trento em 1546, essa doutrina se tornou obrigatória (MOLTMANN, 2003, p. 103).

Evidentemente, essa aceção da morte como castigo divino que foi se consolidando ao longo da história também recebeu críticas, e houve teologias que procuraram debater esse tema de maneira menos literalista como a vertente do liberalismo protestante.

No entanto, muitos teólogos com base nessa visão literalista do texto bíblico ainda têm feito considerações acerca do tema morte, não só de dentro do catolicismo, mas também do protestantismo. Por exemplo, no centro da tradição Batista que ganhou força no Brasil no século passado, e ainda hoje se faz presente, está o nome de A. B. Langston com seu *Esboço de Teologia Sistemática*. Logo no início de seu capítulo acerca da doutrina das últimas coisas, que tem como tópico inicial *A morte física*, vaticina: “Tratando da morte física do ponto de vista religioso, a Bíblia afirma que tanto a morte física como a morte espiritual é o resultado do pecado” (LANGSTON, 1977, p. 283). Ou seja, a inevitabilidade da morte passa mais por um critério de castigo divino do que pela fragilidade da vida biológica que caminha para o seu fim.

Millard J. Erickson em sua *Introdução a Teologia Sistemática* discute a naturalidade da morte física. Partindo da premissa de que os primeiros seres humanos foram criados incorruptíveis inclusive do ponto de vista da possibilidade morrer, ele afirma:

Nossa posição é de que a morte física não fazia parte da condição humana original. Mas a morte sempre esteve presente como uma ameaça, caso pecassem, ou seja, caso comessem da árvore proibida ou tocassem nela (Gn 3.3). Embora a morte de que estavam ameaçados deva ter sido, pelo menos em parte, morte espiritual, parece que a morte física também estava implicada, uma vez que o homem e a mulher seriam expulsos do jardim do Éden, a fim de que não comessem também da árvore da vida e vivessem eternamente (Gn 3. 22, 23) (ERICKSON, 2007, p. 485).

Através dessas palavras é possível constatar a visão da teologia mais tradicional acerca do tema. Visão essa, que se esquece da contingência, da finitude e da provisoriedade própria como elemento da condição humana. O que fortalece ainda mais a repulsa pela morte e acarreta na consolidação de sistemas que exaltam a transcendência e depreciam a vida terrena.

Ao tratar da postura da religião cristã em sua obra, Saramago destaca como a teologia cristã instrumentalizou a morte em favor do argumento da vida eterna. No romance saramaguiano em questão, em um caso específico, quando do pronunciamento do primeiro ministro de seu país imaginário, Saramago põe na boca do governante as seguintes palavras: “Aceitaremos o repto da imortalidade do corpo, exclamou em tom arrebatado, se essa for a vontade de deus, a quem para todo

sempre agradeceremos, com nossas orações, haver escolhido, o povo deste país para seu instrumento” (SARAMAGO, 2005, p. 15-16).

Palavras essas que lhe custarão caro. Logo após seu discurso em tom triunfante, o primeiro ministro recebe a ligação do cardeal, que antevê o pior destino para a religião cristã. E Saramago registra assim o diálogo do líder religioso com o primeiro ministro após o seu discurso:

É a todos os respeitos deplorável, que ao redigir a declaração que acabei de escutar, o senhor primeiro-ministro não se tenha lembrado daquilo que constitui o alicerce, a viga mestra, a pedra angular, a chave de abóbada da nossa santa religião, Eminência, perdoe-me, temo não compreender aonde quer chegar, Sem morte, ouça-me bem, senhor primeiro ministro, sem morte não há ressurreição, e sem ressurreição não há igreja (SARAMAGO, 2005, p. 18).

Assim, o cardeal a partir das formulações dogmáticas da igreja revela a sua inquietude e preocupação com o futuro da igreja. O que deflagra a dificuldade que a teologia enrijecida pelos dogmas tem de conectar-se a realidade. O primeiro-ministro continua a conversa afirmando que a sobrevivência do estado diante da situação será difícil e indaga o cardeal a respeito de como será se nunca mais alguém morrer:

Que irá fazer a igreja se nunca mais ninguém morrer, Nunca mais é demasiado tempo, mesmo tratando-se da morte, senhor primeiro-ministro, Creio que não me respondeu eminência, Devolvo-lhe a pergunta, que vai fazer o estado se nunca mais ninguém morrer, O estado tentará sobreviver, ainda que eu muito duvide que o venha a conseguir, mas a igreja, A igreja, senhor primeiro-ministro, habituou-se de tal maneira às respostas eternas que não posso imaginá-la a dar outras, Ainda que a realidade as contradiga, Desde o princípio que nós não temos feito outra cousa que contradizer a realidade, e aqui estamos (...) (SARAMAGO, 2005, p. 20).

As palavras do Cardeal retratam a crítica de Saramago à religião cristã institucional representada pelo cardeal e revela o aprisionamento que esta fez de temas presentes na vida. Ou seja, a especificidade humana característica dos temas teológicos foi alienada do mundo vivido. As concepções forjadas de dentro do cristianismo institucional ocidental, com apoio do poder político alavancado por muito tempo por uma estrutura eclesiocêntrica, distanciaram-se largamente das experiências cotidianas da vida, inclusive da experiência da morte. Durante muito tempo e ainda hoje a preocupação maior se dá em torno dos conceitos, que muitas vezes, nenhuma ligação tem com a vivência das pessoas.

Essa polarização apontada por Saramago por parte da teologia dogmática traz consigo a idéia de que a religião cristã, principalmente dentro do contexto do autor português, alienou as pessoas da vida, conseqüentemente da experiência da morte

com sua ênfase na salvação para o além. Assim, ela provocou um esquecimento da morte e também da vida. Ou seja, o pensamento numa vida após a morte para Saramago se configura como uma distração em relação a vida. Retira o amor à vida e incentiva a resignação. Evidentemente, como já visto no capítulo anterior, por ser ateu o autor não cogita a possibilidade de uma vida após a morte.

No entanto, não é preciso abandonar a crença cristã na ressurreição e no Deus vivo para admitir que essa ênfase na vida após a morte é em certa medida alienante. O próprio teólogo cristão Jürgen Moltmann admite que essa postura é prejudicial:

O pensamento numa vida após a morte pode ludibriar-nos quanto a felicidade e a dor desta vida e desperdiçar os seus tesouros no céu. A concepção de que esta vida aqui seria apenas uma preparação para o além é a teoria da rejeição desta vida e uma fraude religiosa (MOLTMANN, 2003, p. 66).

Evidentemente, não se pretende aqui advogar em favor de uma idolatria da morte, nem em favor da passividade diante de mortes violentas e injustas, mas o reconhecimento da efemeridade intrínseca a condição humana histórica como fonte valorização para a vida. Assim, é preciso dizer: nem tanto o céu, nem tanto a terra!

6. Conclusão

O que se pode perceber com ajuda das discussões dos tópicos anteriores é que na sociedade atual há uma falta de consciência da morte como experiência da vida. Nas sociedades ocidentais capitalistas, o anseio pelo avanço tecnológico e a afirmação do indivíduo em detrimento do coletivo, de certa maneira, geraram um esquecimento da morte e um vazio de sentido diante da vida. Como se a vida sem a sua efemeridade pudesse ser valorizada a sociedade avançou em sua loucura.

No entanto, a teologia tradicional produzida de dentro dos arraiais das burocracias eclesiais também não pensou a morte levando em conta a sua facticidade e por isso, não valorizou o ideal da vida. E, com a ênfase na mensagem de salvação para o além também contribuiu para o esquecimento da questão da morte e o fortalecimento da apatia diante da miséria do mundo.

O romance *As intermitências da morte* desperta no leitor a questão do esquecimento da morte como dimensão central da vida. Porque para o autor, José Saramago ter consciência da morte é também ter consciência da vida. Afinal, só assim, se compreende a importância da vida e de seus limites.

Considerando essa relação vida-morte é preciso, rechaçar qualquer possibilidade de absolutização da vida terrena e de sua desvalorização extrema em prol de um ideal eterno. Para isso, é imperioso conferir a morte o seu devido lugar.

Só assim a experiência da vida terá o seu valor, só através da consciência da morte é possível uma abertura para a vida.

Sem essa consciência de que a vida biológica vai se consumindo dia após dia, que a vida possui seu limite, seu caráter temporal e singular é esquecido e o crescimento pessoal e capacidade de auto-doação é superficializada. Nas palavras de Moltmann vida e morte são experiências fundamentais e que estão interconectadas:

Trata-se de experiências fundamentais que fazemos com o interesse vital que chamamos de amor de, a afirmação da vida que recebemos e podemos dar. Uma vida afirmada, amada e acolhida é uma vida feliz. Uma vida afirmativa, amadora e acolhedora é uma vida realmente humana. Em virtude desse amor, tornamo-nos vivos; em virtude desse amor envolvemo-nos com a vida; em virtude desse amor fazemos com que os outros vivam. Todavia justamente naquilo que amamos, tornamo-nos vulneráveis, pois nessa afirmação da vida envolvemo-nos com a felicidade e com a dor, com a vida e com a morte (MOLTMANN, 2003, p. 71).

Por mais que não se queria enfrentar a morte e suas implicações ela continua presente através dos enlutados e moribundos. Por isso, se faz mister enxergar a morte sob outro prisma, como parte integrante da vida, para que a postura diante desta vida não seja apática. Mas de abertura, de doação e de amor. Através da fuga e da repressão da consciência da morte se rouba a oportunidade se viver de maneira mais afirmativa e aberta. No dizer de Moltmann:

As maneiras de repressão da morte tornam as pessoas modernas insensíveis apáticas e infantis. Elas ocasionam posturas de fruição voraz e neuroses fanatizadas de produção. Por meio de suas maneiras de repressão, elas matam o amor como um todo. Se reprimimos o os nossos próprios medos e não tomamos tempo para o luto pelos falecidos nenhuma dor alheia conseguirá mais nos tocar. A morte reprimida espalha uma indiferença paralisante. Percebemos tudo de modo técnico e não mais de modo humano. Da incapacidade para o luto decorre a incapacidade pelo amor (MOLTMANN, 2003, p. 73).

Em suma, a partir do diálogo com a obra *As intermitências da morte*, conclui-se que, atualmente a falta de consciência da morte se fortaleceu, de um lado, devido ao avanço da secularização com ênfase na esperança de prolongamento da vida e na preponderância do individuo sobre o coletivo, e de outro, no anseio pela vida após a morte potencializado pelo aprisionamento dogmático eclesiocentrico da morte. Constatou-se que ao elaborar a possibilidade fictícia da inoperância da morte e do caos que se instala devido essa ausência, o autor desarticula a hipótese de uma vida sem a morte. O escritor lusófono também critica o caráter aprisionador das formulações teológicas desconectadas das experiências da vida e com isso verificou-se que também a consciência da morte foi embaçada pelo ideal de vida eterna. Por fim,

procurou-se mostrar que através dessa falta de consciência há um enfraquecimento na possibilidade de conferir sentido à vida, de se abrir para o outro, para o mundo, de viver uma vida abundante em amor. Com isso, não se pretende reduzir a morte ou idolatrá-la, mas repensá-la como condição necessária para uma maior abertura para vida.

Referências

ALMEIDA, Edson Fernando. *Do viver apático ao viver simpático. Sofrimento e morte*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ARIÉS, P. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

BARCELLOS, J. C. *Teologia e Literatura: Uma definição*. Disponível em <<http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1205796599.74pdf.pdf>>. Acesso em 26. Jun., 2012.

BOFF, Leonardo. *Vida para além da morte*. Petrópolis: Vozes, 1978.

CONCEIÇÃO, D. *Fuga da promessa e nostalgia do divino: a antropologia de Dom Casmurro de Machado de Assis como tema no diálogo teologia e literatura*. Rio de Janeiro: Horizontal, 2004.

ERICKSON, Millard J. *Introdução à Teologia Sistemática*. Trad. Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 2007.

FERRAZ, Salma. *As faces de Deus na obra de um ateu – José Saramago*. Juiz de Fora/ Blumenau: UFJF/Edifurb, 2003.

KUSCHEL, K. *Os escritores e as escrituras: retratos teológicos literários*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

LANGSTON, A. B. *Esboço de Teologia Sistemática*. Rio de Janeiro: JUERP, 1977.

LOPES, J. *Saramago – Biografia*. São Paulo: Leya, 2010.

ASSIS, Machado. *O imortal*. Disponível em: <<http://dominiopublico.gov.br/download/texto/fs000183.pdf>> Acesso em: 10.09.2009.

MAGALHÃES, A. C. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000.

MOLTMANN, Jürgen. *A Vinda de Deus. Escatologia Cristã*. Trad. Nélio Shneider. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

MORIN, Edgar. *O Homem e a Morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

SARAMAGO, José. *As intermitências da morte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 11.

SCHWARTZ, A. *O narrador se agiganta e engole a ficção*. Revista Entre Livros. São Paulo, n. 08, 2005.

TENÓRIO, W. “*Meu Deus e meu conflito*”: *Teologia e Literatura*. Disponível em <<http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1205796599.74pdf.pdf>>. Acesso em 25. jun., 2012.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. Trad. Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

Crítica de cinema em perspectiva teológica: aporte teórico-metodológico a partir do filme *Stalker*, de Andrei Tarkovski (URSS, 1979)

Joe Marçal Gonçalves dos Santos¹

Resumo: *A proposta desta comunicação é desenvolver a reflexão teórico-metodológica de uma abordagem crítica do cinema na perspectiva teológica a partir do filme *Stalker*, de Andrei Tarkovski (URSS, 1979). No quadro de uma teologia da cultura, e considerando a particular relação do cinema com a modernidade, apresenta-se os momentos metodológicos implicados nessa abordagem: primeiro, a identificação do e com o filme a partir de uma experiência do cinema como “arte da observação” e cuja experiência estética definimos como uma “troca de olhar”, considerando seu potencial crítico-criativo. Em segundo lugar, a análise descritiva da forma fílmica, desde a qual procede-se com a decupagem do filme considerando sua constituição imagética como uma poética ontológica de olhar e mundo em correlação; e, finalmente, a interpretação teológica pautada numa fenomenologia da experiência de sentido em que não apenas mediações simbólicas religiosas tradicionais estão implicadas. Antes, trata-se daquilo que Tillich (2001, p.5) define como fé: “estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”, e de como a arte cinematográfica cria e, na sua recepção estética, promove situações vivenciais nesses termos.*

Palavras-chave: *Cinema, Religião, Andrei Tarkovski, Teologia da Cultura, Paul Tillich.*

1. Cinema e modernidade: pressupostos de uma teologia (da cultura) da imagem em movimento

A relação que propomos aqui entre cinema e modernidade tem em vista aproximar ambas noções a uma relação já mais presente no âmbito das Ciências da Religião, a saber, entre modernidade e religião. O eixo desde o qual essa aproximação se dá é da relação entre fé e razão própria à modernidade e sua modulação na relação entre mito e razão. Dessa maneira, a crítica à religião própria à modernidade repercute no entendimento das implicações teológicas do que representa o surgimento do cinema, em termos histórico-culturais, na passagem do século XIX ao XX, pela síntese que ele opera entre realidade e ficção, entre objetividade técnica da imagem e seu efeito subjetivo, por fim, entre máquina e espírito humano.

1.1 Da crítica moderna à religião a uma crítica teológica da modernidade

O termo “modernidade”, no âmbito das ciências humanas, sugere a compreensão

¹ Doutor em Teologia, professor no Núcleo de Graduação em Ciências da Religião e professor-colaborador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: jmsantos@yahoo.com.br.

histórica do mundo contemporâneo que coincide e implica numa autocompreensão do ser humano na história. Mais que uma consciência histórica, modernidade define uma configuração de modo de existência determinada por fatores tais como a ciência, a economia e o modo de produção capitalista, as tecnologias de informação e comunicação entre outros. Quando tratamos desse tema, nos situamos num debate que procura traçar aspectos e contradições do mundo em que estamos e, simultaneamente, no qual somos e nos realizamos. É nesse cenário que está inserida também a teologia da cultura tal como a concebe Paul Tillich desde seu primeiro escrito programático acerca do tema, em 1919: *Über die idee einer Theologie der Kultur*.²

Um dos vetores mais significativos da gênese da modernidade foi a crítica à religião nela implicada, e a instauração de um *ethos* que, desde essa crítica, se afirma sob um princípio de autonomia e universalidade fundamentados numa compreensão de racionalidade. A relação crítica e de conflito entre cultura e religião que disso resulta, nesse sentido, sugere ser parte inalienável da própria condição moderna. Apesar disso, a superação dessa ruptura e conflito é o que pretende realizar a teologia da cultura. Trata-se de uma proposta que evidentemente se dá ela mesma no quadro de referências modernas, mas ao mesmo tempo em perspectiva crítica de *ruptura e continuidade* com estas.

Uma relação de unidade essencial entre cultura e religião é, assim, um dos pressupostos fundamentais da teologia da cultura proposta por Paul Tillich. Trata-se de uma unidade em tensão crítica e criativa que Tillich depreende de uma teoria do sentido. Nestes termos, cultura e religião se relacionam como funções da criatividade espiritual humana que em sua totalidade é orientada a uma unidade de sentidos variados e particulares, condicionados a seu lugar e tempo mas suficientemente correlacionados. Nessa unidade, a variedade de sentidos condicionados toma parte de um todo a que o ser humano tem por mundo; um universo de sentido que, em si mesmo, é incondicional e atua como horizonte intransponível para o qual a vida se dirige e nunca chega.

Cultura, dessa forma, se define pela vida criativa humana, (re)criando constantemente novas *coisas* como sínteses de encontros com o mundo e os outros, materializadas em arranjos técnicos, semânticos, ideológicos, estéticos, éticos-morais. Este processo vital e o que nele se realiza, por sua vez, se torna *condicionante* do universo de sentido que resulta dessa criatividade. Porém, é algo próprio dessa dinâmica vital realizar-se não como algo provisório, antes definitivo e último. Quanto mais uma realização humana expressa criativamente o que almeja em seu universo de sentido, mais ela ganha uma qualidade de sentido incondicional que, todavia, se dá efetivamente através de mediações que são suas condições

2 Temos usado a tradução desse texto em língua inglesa, com a revisão do próprio autor, que compõe a reunião de textos e ensaios sob a edição de James Luther ADAMS – TILLICH, Paul. *What is religion?* New York: Harper & Row, 1973.

concretas. É desse princípio paradoxal que Tillich depreende sua definição de religião como aquilo que define, no interior da vida criativa humana, o desejo e a intuição (nas palavras de Tillich, *preocupação última*) de, em cada ato cultural, realizar *sentido incondicional* mesmo que e justamente através de mediações condicionadas da cultura.

Assim, entre o que deseja e o que efetivamente realiza e frustra, a vida cultural acontece numa lacuna, cujo vazio é *cultivado* pela atividade criativa simbólica. É sob este aspecto que religião e cinema se encontram, junto de tantas outras formas de arte. E nas condições da modernidade, o cinema ocupa uma função especialmente relevante, na medida em que, desde o último século, se tornou o mais eficaz e popularizado contador de histórias de nosso tempo. Não houve, desde as primeiras décadas do século XX, outra técnica narrativa e linguagem que influenciasse e difundisse um imaginário social compartilhado por tão diferentes contextos culturais. Evidente, não se trata de uma técnica de comunicação isolada, porque deve sua própria origem à cultura escrita, e seu repertório é amplamente literário, bem como seu olhar é marcadamente ocidentalizado. Mas, uma vez que o cinema consiste num retorno à oralidade combinada com a imagem, podemos pensar, sem receio, que não houve outra forma de comunicação tão imediata e universalizada como a que surge com o evento do cinema. E a razão disso está na cumplicidade que a imagem em movimento estabelece com a percepção e a imaginação humana.

Por sua vez, a função dessa atividade criativa simbólica é a manutenção do desejo apesar de sua não plena realização cultural – orientado tanto a simular *idolatricamente* seu objeto quanto a presentificar sua ausência *simbolicamente*. Essa distinção é teológica e estética; e na história das estéticas de cinema, tal distinção permite desdobrar um referencial crítico para diferentes gêneros e estilos cinematográficos. De todo modo, nossa eleição filmográfica na obra de Andrei Tarkovski já nos orienta àquelas estéticas de vanguarda que se propõem um deslocamento da simulação mimética para uma criação simbólica poética, na qual encontramos a expressão da qualidade incondicional de sentido na qual a atividade cultural se fundamenta mas frente a qual sempre se revela condicionada e, por isso, provisória.³

Essas são as orientações básicas da filosofia da religião e da cultura que é proposta por Tillich numa crítica à modernidade, embora alinhada com esta em termos de alguns pressupostos, tais como a própria crítica à religião. Pois que, implicada nessa filosofia –

3 “Se nos referimos a Gilles Deleuze (*L’image-temps*), a modernidade cinematográfica encontra suas origens na Europa do pós-guerra, com o neo-realismo italiano. Desastres da guerra, ausência total de recursos financeiros, crise política e ideológica: trata-se de testemunhar, de mostrar o mundo contemporâneo em sua verdade” (VANOYE; GOLIOT-LÉTÉ, 1994, p. 34). Os autores desenvolvem nesse ponto uma caracterização das estéticas de vanguarda, destacando: “narrativas mais frouxas (...) comportando momentos de vazio, lacunas”; “personagens desenhados com menor nitidez”; “procedimentos visuais e sonoros que confundem as fronteiras entre subjetividade (do personagem, do autor) e objetividade (do que é mostrado)”; “forte presença do autor”; “certa propensão à reflexividade”. (Ibid., p. 35-56)

embora Tillich a desenvolva anos mais tarde, já sob referência de uma ontologia – está a percepção de que o paradoxo da incondicionalidade do sentido se desdobra na ambiguidade ontológica da vida que, por sua vez, também determina a compreensão da relação entre cultura e religião a partir da noção de *unidade multidimensional* da vida marcada pela ambiguidade entre essência e existência. Grosso modo, assim como a ambiguidade da religião é tomar por incondicional *coisas* condicionadas – sacralizando-as e fomentando o que Tillich define nos termos de um deslocamento heterônomo do simbólico ao idolátrico –, a ambiguidade da cultura está que – na afirmação autônoma própria à modernidade –, toma fatores condicionantes da vida espiritual humana por incondicional, negando seus próprios fundamentos.

1.2 O surgimento do cinema e seu significado antropológico-teológico

A passagem do século XIX para o XX, segundo Edgar Morin (1980, p.9s), se dá sob dois inventos emblemáticos de uma época que cristaliza a ambiguidade constitutiva da modernidade: o avião e o cinema. Cristalizando a eficácia da racionalidade e do domínio técnico, ambos inventos realizam sonhos ancestrais humanos: a possibilidade de voar e a representação da realidade em movimento. Isto é, a realização destes “sonhos” se dá através justamente de criações culturais que, do ponto de vista técnico, objetivam o mesmo espírito que os negam radicalmente. Se não, vejamos.

A fotografia surge nas primeiras décadas do século XIX e suas imagens se difundem pelo mundo desde a Europa. Não faltou, porém, quem lamentasse a ausência de movimento no realismo fotográfico. Nas décadas seguintes, essa falta dará lugar a uma nova criação, o *cinetoscópio*,⁴ cuja patente pertence, nada mais nada menos, a Thomas Edison. Esse aparelho permite pela primeira vez integrar movimento à percepção de imagens fotografadas. Tratava-se, contudo, de um realismo particularizado, pois o aparelho comportava a visão de uma pessoa apenas. Na França, os engenheiros e irmãos Auguste e Louis Lumière aperfeiçoam o aparelho de Edison, inventando o *cinematógrafo*:⁵ um projetor de imagens em movimento dimensionadas a um grande público. Curioso, porém, é que os irmãos Lumière aperfeiçoam esse instrumento visando fins científicos e não comerciais. Tinham uma zelosa intenção pedagógica: proporcionar a visão objetiva da realidade através de documentários;

4 O *cinetoscópio* consistia de um aparelho nas dimensões de uma vitrola elétrica que comportava em seu interior um mecanismo ao qual um rolo de fotogramas era instalado e, uma vez ativado, permitia a um único usuário assistir a um filme através de uma lente – algo como um “cubo mágico” instalado sobre a tampa do móvel. Cf. o verbete *Kinetoscope* em <http://en.wikipedia.org/wiki/Kinetoscope>, acesso em 16/06/2014. Alguns dos primeiros filmes exibidos pelo cinetoscópio estão disponíveis no site.

5 O *cinematógrafo* era um aparelho compacto e portátil. Seu mecanismo era manual (manivela): comportava dois eixos nos quais o rolo de filme era fixado e, passando de um carretel para outro, um jogo de luz, espelho e lentes ópticas permitiam a projeção da imagem em movimento. O aparelho funcionou também como câmera de filmagem, e o princípio de funcionamento era o mesmo que do cinetoscópio: uma sequência de imagens capturadas em velocidade contínua e reproduzidas nestas mesmas condições proporciona ao olhar humano a sensação de movimento.

uma espécie de “macroscópio” para as ciências humanas. O cinematógrafo, porém, não teve a recepção esperada no meio científico; em compensação, despertou grande interesse da população frente à extraordinária e fantasmagórica experiência da imagem-movimento.⁶ Tal desvio de interesse desanimou os Lumière, que acabam vendendo seu invento a George Méliès, um ilusionista profissional. Com esta credencial, Méliès não teve dificuldade para identificar a vocação do cinematógrafo para o espetáculo, inventando o cinema.⁷

O cinema atravessou o século XX operando de maneiras muito diversas, desenvolvendo-se na intimidade com o teatro, literatura, artes plásticas e, frente a estas, conquistando sua autonomia. Em poucos anos, aprendeu a falar e compor trilhas sonoras; logo mais, ganhou cores e dimensões panorâmicas; e hoje, com imagens de alta definição em 3D⁸, a distância entre a fantasia e a possibilidade técnica parece desfazer-se. Certamente, o cinema foi o mais popular contador de histórias desde então: das mais fantásticas às mais realistas. Atuou na frente de batalha de todas as guerras e disputas como um dos instrumentos ideológicos mais poderosos, em termos de retórica e de alcance de público. Criou, consagrou e popularizou a maioria dos mitos de nosso tempo. Institucionalizou-se, através da televisão e da Internet, como a forma cotidiana de organizar informações e emoções, seja através de um documentário ou telejornal, do capítulo da novela ou de um novo filme em que o herói sofre frente ao amor e à morte, para vencer algum grande monstro ou simplesmente suportar dignamente um drama da vida humana.

Em suma, numa época profundamente marcada pelo espírito científico e tecnológico, bem como por todo o mal-estar associado a uma sociedade de produção e comportamento massificado, concentrada nas cidades, o cinema surge como uma espécie de “janela simbólica” que tanto alivia o espírito conformando-o ao estado de coisas, quanto o impele a um profundo estranhamento e a um desejo de transformação e transcendência. O cinema proporciona a realização, ainda que efêmera, de sonhos antigos e novos, efetivando no ser humano uma poderosa linguagem para expressar e vivenciar emoções e crenças, bem como produzir um conhecimento afetivo, tão crítico quanto criativo, da realidade. O cinema se consolidou como uma for-

6 Confira os primeiros filmes projetados disponíveis na Internet em <http://www.institut-lumiere.org/francais/films/1seance/accueil.html>, acesso em 16/06/2014. Chamo atenção para a contradição entre a intenção objetiva e documental dos primeiros cineastas com a recepção dos primeiros públicos do cinema, que não contiveram sua emoção e espanto frente às imagens de seu próprio cotidiano.

7 Para conhecer algo mais sobre George Méliès e o surgimento do cinema, sugerimos o último longa-metragem de Martin Scorcese, *A invenção de Hugo Cabret*, de 2012.

8 Filmes digitais 3D vêm ganhando espaço principalmente em animações. A técnica consiste de uma dupla projeção de imagens, afetando nossa percepção binocular. Isto é, com o auxílio dos óculos, vemos imagens distintas em cada olho, mas as juntamos numa única percepção. O efeito de profundidade e de ampliação panorâmica permite uma ilusão de realismo muito eficiente, principalmente nas cenas em que coisas saltam da tela em nossa direção ou nos sentimos mergulhando no cenário do filme.

ma cotidiana de não apenas fazer ver a realidade, mas principalmente de corrigi-la, aumentá-la, adequá-la à imagem e semelhança do desejo, sob todos os riscos implicados.

1.3 O retorno ao mítico-religioso através do cinema: um argumento antropológico e seu correlato teológico

A partir do que vimos acima, um dos pressupostos básicos da teologia da cultura é que as criações culturais cristalizam-se como documento espiritual de uma determinada situação histórica e lugar social. Esse mesmo princípio se aplica a uma análise religiosa da modernidade, à despeito do que se tem generalizado como um esvaziamento espiritual da vida humana nas condições da modernidade, em termos morais, estéticos e religiosos. De todo modo, os pressupostos filosóficos da teologia da cultura — especialmente no que tange à teoria da consciência de sentido sobre o qual se assenta sua compreensão correlativa de cultura e religião — permitem-nos colocar como pressupostos que justamente e apesar das condições de degradação idolátrica orquestrada pelo avanço da cultura capitalística e tecnocientífica, também nas criações culturais da modernidade estão presentes aspectos religiosos, ainda que talvez *sub specie contraria* ou, nos termos de Tillich, sob um princípio de protesto, preocupação e desejo incondicional.

O cinema, nesse caso, é paradigmático. Belá Belázs, em 1923, em um ensaio intitulado *O homem invisível*, interpreta o cinema como o sinal de um novo tempo, antes, de um retorno a uma humanidade primeira cuja racionalidade seria condicionada à uma forma expressiva fundada no gesto e na oralidade:

No momento, uma nova descoberta, uma nova máquina, trabalha no sentido de devolver, à atenção dos homens, uma cultura visual, e dar-lhes novas faces. Esta máquina é a câmera cinematográfica. Como a máquina impressora, trata-se de uma artifício técnico destinado a multiplicar e a distribuir produtos para o espírito humano; seu efeito na cultura humana não será menor do que aquele causado pela imprensa. (XAVIER, 1983, p.77)

O tom é escatológico e em grande medida imbuído do espírito romântico em relação ao despertar cultural próprio da época. De todo modo, a percepção é significativa: uma nova possibilidade técnica está prestes a transformar o espírito humano na proporção que a técnica da imprensa possibilita a inauguração da modernidade.⁹

⁹ No âmbito da teologia é lugar comum considerar que novas ideias criam novas técnicas. Mas, na história da humanidade, o contrário não é menos recorrente: novas condições técnicas permitiram novas ideias, novos imaginários, novos símbolos e mesmo, novas religiões. Embora pareçam pertencer a ordens tão diferentes, técnicas e ideias são aliadas nas experiências humanas de transcendência: como dissociar a tradição mosaica da mediação escrita se na sua origem estão “tábuas da lei” sobre as quais foram *inscritos* os Dez mandamentos?

Beláz continua, salientando um aspecto antropológico desse novo espírito de uma “humanidade visual”:

O não falar não significa que não se tenha nada a dizer. Aqueles que não falam podem estar transbordando de emoções que só podem ser expressas através de formas e imagens, em substituição às palavras, ou seja, como um surdo usa seus dedos. Ele não pensa em palavras, cujas sílabas desenharia no ar como pontos e traços do Código Morse. Os gestos do homem visual não são feitos para transmitir conceitos que possam ser expressos por palavras, mas sim as experiências interiores, emoções não racionais que ficariam ainda sem expressão quando tudo o que pudesse ser dito fosse dito. Tais emoções repousam no nível mais profundo da alma e não podem ser expressas por palavras, que são meros reflexos de conceitos, da mesma forma que nossas experiências musicais não podem ser expressas através de conceitos racionalizados. O que aparece na face e na expressão facial é uma experiência espiritual visualizada imediatamente, sem a mediação de palavras. (XAVIER, 1983, p.78)

A percepção de Beláz nos indica que o cinema, nascido do espírito objetivo e técnico do século XIX, surge numa significativa ruptura com seu contexto e se desenvolve movido por um espírito sob efeito da experiência com a imagem em movimento; reencantado pela fantasia e imaginação, esse espírito desperta uma dimensão aparentemente negligenciada no universo de sentido em condições modernas, desejando transcender o domínio puramente objetivo e técnico da realidade através de um gesto estético de humanização da realidade, tornando o mundo algo para ser amado.

É nessa direção que argumenta Edgar Morin, com respeito a “a alma do cinema”:

O cinema, ao mesmo tempo que é mágico, é estético e, ao mesmo tempo que é estético, é afectivo. Cada um destes termos pressupõe o outro. Metamorfose mecânica do espetáculo de sombra e luz, surge o cinema do decurso de um processo milenário de interiorização da velha magia das origens. O seu nascimento, numa nova labareda mágica, processa-se com os sobressaltos de um vulcanismo em vias de extinção. Há, sobretudo, que considerar estes fenómenos mágicos *como os hieróglifos de uma linguagem afectiva*. A magia é a linguagem da emoção e, como veremos, da estética. Só de pode, pois, definir os conceitos de magia e afectividade em relação um ao outro. O conceito de estética insere-se nesta reciprocidade

Como compreender a tradição cristã sem considerá-la, desde seu berço, um fenómeno literário, já que a formação do Novo Testamento é um verdadeiro processo editorial? A Reforma sem Lutero é impensável, mas não o seria também sem Gutenberg, cujo invento, a imprensa tipográfica, permitiu ideias circularem de forma tão rápida e democrática? Evidentemente, poderíamos imaginar anacronicamente que – contrariando o argumento materialista que nos acena – estes eventos teriam seu lugar na história, sejam quais fossem as condições técnicas e materiais, pois estavam destinadas metafisicamente a acontecerem. Pois bem, ainda assim, não aconteceriam em detrimento destas condições técnicas e materiais! Se Deus proveu as tábuas a Moisés; se o Espírito Santo propiciou papiro e tinta; se o mesmo estava com Lutero e Gutenberg, soprando a cada qual a inspiração devida: ainda assim os eventos em torno destes personagens e suas obras só são o que se nos apresentam ser em vista das condições técnicas e materiais que lhes deram corpo e alma. E isso não é algo secundário, como se “conteúdo” estivesse mais para a verdade que a “forma”, pois um sem o outro simplesmente não existe.

facetada. No estádio em que a civilização conservou o seu fervor pelo imaginário, tendo embora perdido a fé na sua realidade objectiva, a estética é a grande festa onírica da participação. (MORIN, 1980, p.138)

O argumento teológico que destacamos, correlato a este que Belázs e Morin definem em termos antropológicos, diz respeito a essa possibilidade de experiência e participação simbólica que o cinema proporciona pela via estética, realizando uma imediaticidade – quer dizer, uma relação não mediada pela palavra no registro conceitual – entre imagem poética e alma humana. A implicação teológica está no potencial dessa experiência simbólica enquanto forma de intuição e expressão de desejo de sentido incondicional. Nos termos como Tillich (2001, p.5) define fé, como “estado de ser possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”, aqui relacionamos com a experiência estética tal como a arte cinematográfica cria e promove, na sua recepção estética.

2. **Stalker, filme de Andrei Tarkovski: poética, transcendência e protesto**

O filme *Stalker* (URSS, 1978) é o quarto dos seis longas-metragens realizados por Andrei Tarkovski, cuja produção dramática antecipa o cenário que torna este o seu último filme realizado na URSS. No roteiro original, ficção-científica. Mas resiste a generização se assume, no processo de criação, como uma parábola moral-filosófica. No ano de lançamento de *O Espelho*, em 1975, Tarkovski desiste de seu projeto para *O Idiota*, de Dostoievski, convencido de sua rejeição pela Goskino. Apresenta, então, duas propostas: *A morte de Ivan Illiyeh*, de Tolstoi, e o recente conto de ficção-científica *Piquenique à beira da estrada*, dos irmãos Arkadi e Boris Strugacki. A aprovação veio para a segunda das propostas. Tarkovski, naquele mesmo ano, inicia um trabalho em parceria com os autores do conto; um trabalho que se estende por três anos devido a sérios problemas técnicos, que acarretaram desentendimentos na equipe, comprometeram recursos e colocaram em risco, até mesmo, uma possível perda do material filmado – correspondendo à metade do filme que, posteriormente, foi finalizado como a “primeira parte” do enredo.

O título *Stalker* já indica a perspectiva pela qual Tarkovski propõe adaptar a história: trata de uma visita feita por um poeta (Anatoli Solonitsyn) e um cientista (Nikolai Grinko) ao misterioso lugar chamado Zona – um território proibido, interdito pelo exército e que esconde armadilhas mortais entre seus caminhos e recintos. O objetivo da visita é chegar ao Quarto que realiza os desejos de seus visitantes. Para chegar lá, porém, é preciso contar com guias, os *stalkers*: vocacionados e, ao mesmo tempo, amaldiçoados pela Zona. Eles são os únicos conhecedores dos “desvios” pelos

quais se pode andar com segurança nela, assim sendo, ganham a vida com excursões clandestinas ao lugar. Embora o roteiro tenha sido escrito pelos próprios autores do conto original, na “manobra” de escrever uma segunda parte para o filme, Tarkovski celebra em seu diário o rumo que os autores dão a narrativa: “Os Strugatski estão escrevendo um novo *Stalker* (...) agora um crente escravo e apóstolo da Zona”.¹⁰



STALKER – O STALKER (ALEXANDER KAIDANOVSKI) DEIXANDO SUA CASA PARA GUIAR VISITANTES A ZONA. DVD, CONTINENTAL, 2004.

O filme não se ocupa em explicar exatamente o que é, e como surgiu a Zona. Privilegia a construção dos personagens no movimento que realizam para dentro desse lugar proibido e, principalmente, o stalker Grande Serpente (Alexander Kaidanovski), em seu drama particular de “ser de fronteira”. Semelhante a *Solaris* (1972) há no filme um lugar que possibilita a experiência de limite para o conhecimento e para a ética: junto à porta do Quarto dos Desejos, revelam-se as intenções secretas dos personagens, e com elas suas insuficiências mais determinantes – expressa o poeta em seu discurso:

Não passa de um Deus louco! Não faz a mínima ideia do que acontece aqui. Por que acha que o Porco-Espinho [o mestre stalker] se enforcou? (...) Sabe o por quê? Entendeu que aqui não se realizam todos os desejos... Mas só os íntimos, os mais recônditos. Pode gritar a vontade... Aqui só se concretiza o que é da tua natureza, da tua essência, (...) Da qual não fazemos qualquer ideia... Mas ela está dentro de nós, nos comanda toda a vida! Não compreendemos nada. Não foi a ambição que acabou com o Porco-Espinho. Andou por esse charco de joelhos suplicando seu irmão de volta. E recebeu montanhas de dinheiro! A única coisa que pôde receber. A Porco-Espinho o que é de Porco-Espinho. Consciência e tormentos

10 TARKOVSKI, *Martyrolog*, apud V. JOHNSON ; P. PETRIE, *The films of Andrei Tarkovsky*, p.138.

da alma, tudo inventado. Compreendeu tudo isso e enforcou-se. Não quero entrar em seu Quarto. Não quero despejar a sujeira de minha alma na cabeça de ninguém, nem sobre a tua (...) Não, Grande Serpente é um fraco conhecedor de pessoas se traz tipos como eu para a Zona.¹¹

É o limite da aventura, do deslocamento; frente às possibilidades infinitas do desejo, o movimento é de retrocesso. O filme suprime esse movimento num corte, para nos colocar, novamente, no mesmo local que fora ponto de partida da visita a Zona: o bar – lugar do princípio da jornada que agora dá a possibilidade para um novo movimento. Agora, a esposa do *stalker* (Alisa Friendlich) vem ao seu encontro, lhe traz a filha (Nastacha Abramova), alimenta o cão, oferece cuidado ao estranho com qual casou e, reconhecendo as ambiguidades da relação que construíram juntos, segreda ao espectador o seu amor e a parte de felicidade que encontrou ao lado desse estranho. Na última cena, a menina deficiente, filha de *Stalker*, também uma estranha, sela o filme com o tema do amor e do desejo revelado agora sob o véu do estranhamento pelo qual o filme nos conduz – o poema “Como amo teus olhos, minha amiga” (Fyodor Tyuchev, séc XIX).

Como amo os teus olhos, minha amiga,
E a chama radiante que neles dança,
Quando por um instante fugaz eles se erguem
E teu olhar voa célere
Como relâmpago no céu.

Mas há um encanto mais poderoso ainda
Nos olhos voltados para o chão
No momento de um beijo apaixonado,
Quando brilha por entre as pálpebras baixas
A sombria, obscura chama do desejo.¹²

As palavras associam-se com seu gesto entre mágico e paranormal de mover os objetos sobre a mesa. No início do filme, o mesmo movimento é causado pelo trem que passa ao lado da casa; agora, porém, o movimento não coincide com o trem. O que move os objetos? A menina, em seu silêncio e na sua inabilidade explícita (deficiência física que a impede de andar), sugere um contraste com o humano revelado, cenas antes, diante do Quarto.

Nesse filme, novamente, Tarkovski interroga e estranha seu público, pela via do encontro com a ambiguidade do espírito humano. Não somente na sua busca de conhecimento, mas já no recôndito de seus desejos. Em vista a seu filme anterior, *O Espelho*, Tarkovski recorre aqui a um desenvolvimento narrativo mais linear, ainda que, se demorando nos desvios que faz a trajetória da Zona, próprio de sua poética

11 Stalker; DVD, cap.18, 1h06m20s.

12 Cf. A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.237.

calcada no conceito de “tempo impresso”. Há, entretanto, novas intuições durante a produção de *Stalker* que rendem, em abril de 1979, a publicação de mais uma reflexão teórica intitulada *A imagem cinematográfica*¹³ que nos pede algumas linhas de atenção.

Em linhas gerais, o texto inicia remetendo à “ontologia direta” da imagem artística que em *O tempo impresso* o autor explora, a partir do conceito de tempo. Na dificuldade de precisar numa tese uma definição da imagem artística, Tarkovski, parte de um pressuposto – “posso dizer apenas que a imagem avança para o infinito e leva ao absoluto”.¹⁴ Essa tendência se “imprime” na imagem, como forma pela qual o ser humano eterniza a verdade de sua existência, que é uma verdade essencialmente temporal, dinâmica e fluída. A imagem é, portanto, uma ilusão da verdade; embora avança para o absoluto, está, a princípio, sob a sua negação.

Mas, a arte é a faculdade de certas pessoas “que mentem com inspiração e de forma convincente”, porque essa “categoria descobre a pulsação da verdade e consegue seguir os caprichosos desvios da vida com precisão quase geométrica”.¹⁵ Percebemos como aqui o conceito de verdade, em Tarkovski, se aproxima do que outrora chamava de *tempo*, sendo que a “imagem é uma impressão da verdade, um vislumbre da verdade que nos é permitido em nossa cegueira”.¹⁶

A metáfora da cegueira introduz o argumento da arte como observação, cujo exemplo Tarkovski encontra na poesia japonesa, o *hai-kai*, que na sucessão de imagens expressas em curtas frases, comunica o que dificilmente se comunicaria em fórmulas lógicas e descritivas. “Os versos são belos porque o momento, apreendido e fixado, é único e lança-se ao infinito”.¹⁷ Nesse aspecto reside a novidade da imagem cinematográfica, que não apenas guarda um registro desse momento, mas o próprio momento é capturado e dado na tela, estabelecendo sua unidade indivisível com a imaginação do espectador.

É aqui que esse artigo traz um argumento que se revela muito importante para Tarkovski: a sua relação com o público. Inclusive, dedicando algumas páginas a uma autocrítica, onde ele percebe que se rendeu a uma tentação ideologizante da imagem, fechando-a em si mesma, num significado ou conteúdo próprio. Por uma

13 Texto também disponível como capítulo em A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.122-96.

14 A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.122.

15 A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.123.

16 A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.123. Podemos pensar essa definição de Tarkovski a partir das “potências do falso” de G. DELEUZE, *A imagem-tempo*, p.155s, que encontra no desenvolvimento dos novos cinemas um “novo estatuto da narração: a narração deixa de ser verídica, quer dizer, de aspirar à verdade, para se fazer essencialmente falsificante. (...) uma potência do falso que substitui e destrona a forma do verdadeiro, pois ela afirma a simultaneidade de presentes impossíveis, ou a coexistência de passados não-necessariamente verdadeiros”, G. DELEUZE, *Op. cit.*, p.161.

17 A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.124.

questão ao mesmo tempo estética e ética, ele entende que o conteúdo de verdade da imagem não está dado no filme, senão no evento de nascimento dessas imagens no encontro com o público e, sua verdade, está na própria experiência de que consiste a imagem cinematográfica. “Em resumo, a imagem não é certo *significado* expressado pelo diretor, mas um mundo inteiro refletido como que numa gota d’água”.¹⁸

Nesse ponto, o paradoxo surge como argumento para responder algumas perguntas que levanta – argumento de muita importância para uma teologia da imagem. A questão para ele é, referindo-se a Gogol, se a imagem tem de expressar a própria vida e não conceitos, não designando a vida, mas torná-la presente, corporificando-a e exprimindo seu caráter único. Como ela poderá fazer isso através de elementos concretos e frívolos? “O paradoxo é que aquilo que há de único numa imagem artística torna-se misteriosamente frívolo, pois, por mais estranho que pareça, o frívolo está em correlação direta com o que é individual, idiossincrático, diferente de tudo o mais.”¹⁹

O artista está sob efeito dessa novidade e unicidade da vida. “O que significam, em termos funcionais, Leonardo e Bach? Nada (...) Eles vêem o mundo como se o fizessem pela primeira vez”.²⁰ E o olham com uma atenciosidade não dirigida; é isso que lhes dá autonomia: representam a vida com um espírito livre para perceber, em sua simplicidade, a sua qualidade única, sua beleza. O que vale ressaltar que justamente na ideia de beleza, Tarkovski encontra um parâmetro crítico da arte “como uma das manifestações superiores do espírito humano” que, ao lado da filosofia e da religião, consiste num código de potência “para falar do Absoluto, quer dizer, para tratar do cosmos e do mistério da presença do ser humano nele”.²¹ Da simplicidade profunda da recriação da vida numa imagem artística é que depende, para Tarkovski, seu realismo – em suas próprias palavras:

A busca da perfeição leva um artista a fazer descobertas espirituais, e a empregar o máximo de esforço espiritual. A aspiração ao absoluto é a força que impele o desenvolvimento da humanidade. Para mim a ideia de realismo na arte está ligada a esta força. A arte é realista quando se empenha em expressar um ideal ético. O realismo é uma aspiração à verdade, e verdade sempre é bela. Nesse ponto, o estético e o ético coincidem.²²

Conclusão

18 A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.130.

19 A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.131. Adiante, Tarkovski retorna ao mesmo ponto: “Estamos diante de um paradoxo: a imagem constitui a mais plena expressão do que é típico, e quanto mais plenamente ela o expressar, tanto mais individual e única será”, p.133.

20 A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.133.

21 R. LLANO, *Cine y el poder transformador de la belleza*, p.5.

22 A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.133-34.

Consideramos aqui alguns aportes para estabelecer uma relação teórico-metodológica de análise fílmica numa perspectiva teológica. Partimos de um argumento histórico-cultural relativo ao cinema, tomando-o como criação própria da modernidade que, desde sua constituição de imagem-movimento, revela uma ambiguidade própria à modernidade que diz respeito a efeitos da exarcerbação técnico-racionalista que resulta na explosão do imaginário. Num segundo momento, tratamos de compreender a constituição psicológica do olhar cinematográfico em correlação com a atividade espiritual humana, destacando a eficácia de sua linguagem. Finalmente, consideramos estes aspectos a partir do filme *Stalker*, de Andrei Tarkovski, bem como aspectos da compreensão teórica de seu fazer artístico a fim de destacar implicações para uma perspectiva crítica teológica de cinema.

Referências

ANDREW, J. Dudley. *As principais teorias do cinema: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Cinema II: a imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

JOHNSON, V. T. ; PETRIE, G. *The films of Andrei Tarkovsky : a visual fugue*. Bloomington: Indiana University, 1994.

MORIN, Edgar. *O cinema ou o homem imaginário: ensaio de antropologia*. 2ed. Lisboa: Moraes, 1980.

TARKOVSKI, Andrei Arseni. *Esculpir o tempo*. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte, 2009.

O protagonismo diabólico em “O Sermão do Diabo”, de Machado de Assis

Paulo Sérgio de Proença^{1*}

Resumo: *A presença das fontes bíblicas nos escritos machadianos é o tema da comunicação. Em particular procurar-se-á verificar o papel que o Diabo exerce na crônica “O Sermão do Diabo”; nessa peça paródica, o Diabo sobe a um monte e prega os princípios de suas bem-aventuranças. Essa atividade (antagonista de Deus) é fenômeno que pode ser verificado em outros escritos do autor, como o famoso conto “A igreja do Diabo”, em outro conto intitulado “Adão e Eva” e no capítulo IX do romance Dom Casmurro, por exemplo, o que faz supor certo protagonismo diabólico, consistente e em conformidade com princípios filosóficos de Machado. A perspectiva teórica será buscada no princípio do dialogismo bakhtiniano, especificado nos conceitos expressos pelos termos intertextualidade e interdiscursividade, que materializam a convergência fértil de trocas culturais. Tudo indica que as fontes bíblicas, na hiperbolização positiva da figura do Diabo, são evocadas para enfocar a complexidade da vida e dos seres humanos, além de ser, inegavelmente, desmascaramento da ideologia ocidental então vigente, sustentada na herança judaico-cristã.*

Palavras-chave: *Machado de Assis; Diabo; Bíblia.*

Introdução

A produção literária de Machado dialoga com a tradição literária ocidental. A Bíblia é fonte de permanente interlocução, cujos trechos são evocados para finalidades diversas, sempre em consonância com seu projeto literário que contempla, entre outras coisas, a compreensão do homem como ser complexo e contraditório. A figura do Diabo se presta a essa finalidade, sobretudo porque se firma como antagonista de Deus, não para conformar cosmogonia mítica, mas para estampar a complexa constituição humana. O diabo aparece em diversos gêneros e épocas da produção machadiana; aqui serão indicadas algumas ocorrências, suficientes para a constatação da sua importância. Registraremos, além de “O Sermão do Diabo”, os contos “A Igreja do Diabo”, “Adão e Eva”, o capítulo IX de Dom Casmurro e algumas crônicas. No “Anexo” está reproduzida a peça “O Sermão do Diabo”.

1 * Doutor, professor na Unilab ☒ Universidade para a Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, campus dos Malês (BA). E-mail: pproenca@unilab.edu.br.

1 Intertextualidade e interdiscursividade: fusão e confusão

A noção de *intertextualidade* deriva da centralidade do diálogo como a única possibilidade de vida da linguagem. O termo evoca Bakhtin, cuja obra apresenta a noção de interdiscurso sob o conceito de *dialogismo*, princípio constitutivo da linguagem e do mundo.

Há sempre apreensão do discurso do outro não só nos processos subjetivos nos interiores do receptor, mas também nos processos sociais. Isso ocorre por mecanismos próprios, que vinculam discurso citado e contexto narrativo por “relações dinâmicas, complexas e tensas” (BAKHTIN, 1979, p.134).

No processo de citação pode-se conservar sua integridade pela delimitação nítida de suas fronteiras. Nesse caso, o discurso do outro tem limites conservados e respeitados. Essa é a característica do estilo linear: criar contornos exteriores nítidos à volta do discurso citado.

Pode-se também infiltrar réplicas e comentários no discurso de outrem. Nesse caso, desfaz-se a estrutura compacta e fechada da citação e apagam-se suas fronteiras. Esse estilo é o pictórico; ele atenua os contornos exteriores nítidos da palavra de outrem.

O tipo pictórico, aplicado ao romance, indica que o discurso citado dissolve o contexto narrativo: “O discurso do narrador é [...] tão desprovido de autoritarismo ideológico como o discurso das personagens. A posição do narrador é fluida, e na maioria dos casos ele usa a linguagem das personagens representadas na obra” (BAKHTIN, 1979, p.137).

Essas formas de incorporação do discurso do outro foram classificadas por Authier-Revuz como *heterogeneidade mostrada* e *heterogeneidade constitutiva*². Todavia, os princípios teóricos por ela desenvolvidos já se encontravam em Bakhtin (2000, p. 318):

O discurso do outro possui uma expressão dupla: a sua própria, ou seja, a do outro, e a do enunciado que o acolhe. Observam-se esses fatos acima de tudo nos casos em que o discurso do outro (ainda que se reduza a uma única palavra, que terá valor de enunciado completo) é abertamente citado e nitidamente separado (entre aspas) e em que a alternância dos sujeitos falantes e de sua inter-relação dialógica repercute claramente. Mas em todo enunciado [...] descobriremos as palavras do outro ocultas ou semiocultas, e com graus diferentes de alteridade.

Nenhum discurso é único, inédito, desconectado dos outros: “[...] o discurso, seja qual for, nunca é totalmente autônomo. Suportado por toda uma intertextualidade, o discurso não é falado por uma única voz, mas por muitas vozes,

² Jacqueline Authier-Revuz; publicado também em *Entre a transparência e a opacidade*, Porto Alegre, Edipucs, 2004.

geradora de muitos textos que se entrecruzam no tempo e no espaço” (BLIKSTEIN, 1994, p. 45).

O primado do interdiscurso é princípio teórico da tradição francesa. Citando Pêcheux, Charadeau e Maingueneau (2004, p. 287) lembram que, na prática discursiva, o usuário não fala, mas “é falado”: “O próprio de cada formação discursiva é dissimular, na transparência do sentido que aí se forma [...] o fato de que ‘isto fala’ sempre antes, alhures”.

Maingueneau, em *Gênese dos discursos* (2007, p. 22) propõe sete hipóteses sobre interdiscursos, das quais mencionaremos duas: 1) “o interdiscurso tem precedência sobre o discurso” (2007, p. 21); a relação interdiscursiva é a responsável pela estruturação da identidade. 2) essa relação é chamada *interincompreensão*, derivada da interação semântica entre os discursos como um processo de tradução “[...] Cada um introduz o Outro em seu fechamento, traduzindo seus enunciados nas categorias do Mesmo e, assim, sua relação com esse Outro se dá sempre sob a forma do ‘simulacro’ que dele constrói”; nesse caso, a identidade de um discurso coincide com a rede de interincompreensão na qual ela é capturada.

2 Ocorrências em que há protagonismo do Diabo em Machado de Assis

O Diabo, figura onipresente em produções literárias em diferentes culturas, está presente em momentos significativos da produção machadiana. Alguns exemplos servirão para comprovar a função-chave que a figura desempenha nos enredos de romances, de contos ou nas ênfases temáticas e estéticas de algumas crônicas.

2.1 O contos “A igreja do Diabo”

Um exemplo significativo é o conto “A Igreja do Diabo”, para cuja construção a intertextualidade bíblica é generosa e essencial³. Começamos pelo do capítulo: “A boa nova aos homens”. *Boa-nova* é expressão que explica o sentido do termo “evangelho”. O capítulo III ocupa-se da pregação do Diabo, da exposição do seu “evangelho”. Evangelho contra Evangelho. É justamente disso que deriva a técnica de manipulação usada pelo Diabo, descrita nos seguintes termos (ASSIS, 1985, vol. 2, p. 349):

Ele prometia aos seus discípulos e fiéis as delícias da terra, todas as glórias, os deleites mais íntimos...

³ Há outros desdobramentos intertextuais na moldura da peça, porque se combinam com os elementos bíblicos -, como Goethe, Homero, Rabelais, Antonio Diniz, autor do poema “Hissope” e Luculo. A maioria desses autores e obras está ligada aos pecados capitais - virtudes da igreja do Diabo. A exceção é Goethe, que tem conexões com a moldura do conto (duelo entre Deus e o Diabo), cuja inspiração reside no livro de Jó.

— Sim, sou o Diabo, repetia ele. Vede-me gentil e airoso. Sou o vosso verdadeiro pai. Vamos lá: tomai daquele nome, inventado para meu desdouro, fazei dele um troféu e um lábaro, e eu vos darei tudo, tudo, tudo, tudo, tudo, tudo, tudo, tudo...

Essa tentação evoca a de Jesus: “Levou-o ainda o diabo a um monte muito alto, mostrou-lhe todos os reinos do mundo e a glória deles e lhe disse: Tudo isto te darei se, prostrado, me adorares” (*Evangelho de Mateus* 4.8-9). Alguns termos se equivalem entre os evangelhos. No evangelho do Diabo temos: “Ele prometia aos seus discípulos e fiéis as delícias da terra, todas as glórias, os deleites mais íntimos.. Eu vos darei tudo, tudo, tudo, tudo, tudo, tudo... Tomai daquele nome, inventado para meu desdouro, fazei dele um troféu e um lábaro [...]”.

O Diabo apresentado pelo conto é a negação da tradição, que lhe atribui aspecto amedrontador. Ao contrário, ele se assume como o verdadeiro Pai da humanidade, não o pai castrador, mas o provedor de delícias: “Vede-me gentil e airoso. Sou o vosso verdadeiro pai”.

Um apólogo, na terceira parte, tem motivação bíblica (ASSIS, 2008, vol. 2, p. 351):

— Cem pessoas tomam ações de um banco, para as operações comuns; mas cada acionista não cuida realmente senão nos seus dividendos: é o que acontece aos adúlteros. Este apólogo foi incluído no livro da sabedoria.

O trecho é enxertado de uma parábola bíblica, a da “ovelha perdida” (Mt 18.12-14):

Que vos parece? Se um homem tiver cem ovelhas, e uma delas se extraviar, não deixará ele nos montes as noventa e nove, indo procurar a que se extraviou? E, se porventura a encontra, em verdade vos digo que maior prazer sentirá por causa desta do que pelas noventa e nove que não se extraviaram.

A parábola bíblica tematiza o amor de Deus, que busca a ovelha perdida. No conto de Machado, a ênfase é oposta: cada um cuida de si, de seus interesses, o que, aliás, contamina a própria noção de amor, conforme indica este trecho (ASSIS, 2008, vol. 2, p. 351):

A única hipótese em que ele permitia amar ao próximo era quando se tratasse de amar as damas alheias, porque essa espécie de amor tinha a particularidade de não ser outra coisa mais do que o amor do indivíduo a si mesmo.

No apólogo, o amor é virtude que precisa ser combatida ou, pelo menos, transformada: o amor ideal não é o do evangelho bíblico, mas o do Diabo, que de altruísta passaria a egoísta (ASSIS, 2008, vol. 2, p. 350-351):

[...] o amor do próximo era um obstáculo grave à nova instituição [...] não se devia dar ao próximo senão indiferença; em alguns casos, ódio ou desprezo. Chegou mesmo à demonstração de que a noção de próximo era errada, e citava esta frase de um padre de Nápoles, aquele fino e letrado

Galiani, que escrevia a uma das marquesas do antigo regime: “Leve a breca o próximo! Não há próximo!”.

Por fim, apontamos a alusão ao livro de Jó, que serve de moldura ao conto. Em comum, o diálogo-disputa entre Deus e o Diabo e as consequências vividas pelos seres humanos. Para o Diabo, a piedade de Jó é motivada apenas pelo interesse. Jó é “temente” a Deus porque recebe “copiosa” recompensa. O Diabo propõe que Deus o exponha a situações adversas, para testá-lo, no que Deus consente⁴. Jó sofre privações, misérias, dores extremas.

A venalidade é o ápice a que o conto chega. Ela indica o papel que o dinheiro tem na sociedade burguesa; é a máxima virtude da religião do Diabo (ASSIS, 2008, vol. 2, p. 350):

[...] Se tu podes vender a tua casa, o teu boi, o teu sapato, o teu chapéu, coisas que são tuas por uma razão jurídica e legal, mas que, em todo caso, estão fora de ti, como é que não podes vender a tua opinião, o teu voto, a tua palavra, a tua fé, coisas que são mais do que tuas, porque são a tua própria consciência, isto é, tu mesmo? Negá-lo é cair no absurdo e no contraditório. Pois não há mulheres que vendem os cabelos? Não pode um homem vender uma parte do seu sangue para transfundi-lo a outro homem anêmico? E o sangue e os cabelos, partes físicas, terão um privilégio que se nega ao caráter, à porção moral do homem? Demonstrado assim o princípio, o Diabo não se demorou em expor as vantagens de ordem temporal ou pecuniária; depois, mostrou ainda que, à vista do preconceito social, conviria dissimular o exercício de um direito tão legítimo, o que era exercer ao mesmo tempo a venalidade e a hipocrisia, isto é, merecer duplicadamente.

A venalidade tudo subordina a valores monetários. O dinheiro subsume a essência do ser: “E o sangue e os cabelos, partes físicas, terão um privilégio que se nega ao caráter, à porção moral do homem?” (ASSIS, 2008, vol. 2, p. 350). O percurso figurativo da venalidade impõe-se: vender casa, boi, sapato, chapéu, opinião, voto, palavra, fé, cabelos, partes físicas – e não físicas – do corpo. E, se a venalidade se combina com a hipocrisia, melhor ainda.

Há luta por uma “supremacia, seja ela qual for”, como queria o menino Quincas Borba, nas *Memórias póstumas*⁵. Em “A igreja do Diabo”, a disputa ocorre entre Deus e o Diabo Há enfática repetição de termos relativos à “disputa” (ASSIS, 2008, vol. 2, p. 347):

4 Em termos semióticos, o Diabo é o destinador de Deus, que aceita o contrato proposto. Por outro lado, essa aceitação pode ser entendida como uma contramanipulação, sustentada na confiança do destinador na segura adesão do sujeito ao contrato original proposto por Deus. Esse jogo Diabo provoca trágicas consequências aos humanos, que pagam alto preço por tudo. Esse pano de fundo trágico é percebido e explorado por Machado.

5 No capítulo XIII das *Memórias*, o narrador fala de Quincas Borba e de sua propensão a obter supremacia, desde pequeno: “Uma flor, o Quincas Borba. Nunca em minha infância, nunca em toda a minha vida, achei um menino mais gracioso, inventivo e travesso. Era a flor, e não já da escola, senão de toda a cidade [...] Era um gosto ver o Quincas Borba fazer de imperador nas festas do Espírito Santo. De resto, nos nossos jogos pueris, ele escolhia sempre um papel de rei, ministro, general, uma supremacia, qualquer que fosse [...]” (ASSIS, 2008, vol. 2, p. 644).

Uma igreja do Diabo era o meio eficaz de combater as outras religiões, e destruí-las de uma vez.

— Vá, pois, uma igreja, concluiu ele. Escritura contra Escritura, breviário contra breviário. Terei a minha missa, com vinho e pão à farta, as minhas prédicas, bulas, novenas e todo o demais aparelho eclesiástico. O meu credo será o núcleo universal dos espíritos, a minha igreja, uma tenda de Abraão. E depois, enquanto as outras religiões se combatem e se dividem, a minha igreja será única; não acharei diante de mim, nem Maomé, nem Lutero. Há muitos modos de afirmar; há só um de negar tudo.

Além dos termos *combate*, *destruí-las*, *contra*, *combatem*, *dividem*, há outros que se empregam para a composição do percurso temático da luta e da disputa: “gesto magnífico e varonil”, “desafiá-lo”; “olhos acesos de ódio, ásperos de vingança”. Como Quincas Borba, o Diabo queria também a sua supremacia, a de uma igreja única.

Quanto à interdiscursividade, predomina o diálogo polêmico com o discurso religioso, em algumas de suas manifestações: doutrina, pecado, aparato eclesiástico. A noção de pecado é subordinada ao tema da contradição. Além dela, a dissimulação, a venalidade, a disputa e a contradição são os principais temas interdiscursivos do conto.

2.2 O conto “Adão e Eva”

Nesse conto, Machado recria a narrativa bíblica da queda, com a qual estabelece um diálogo intertextual polêmico. Um jantar congrega vários convivas, entre os quais se destacam um cônego e um juiz de fora. A propósito da discussão sobre a origem de um doce que estava sendo servido, surge a curiosidade de saber quem pecou primeiro, se Adão ou Eva. A narrativa projeta-se no jogo de contrários e ambiguidades e provoca tensão em relação à tradição cristã, pois o Diabo quem cria; Deus corre atrás dele para amenizar o resultado. O trecho abaixo registra a recepção nos céus de Adão e Eva, como prêmio por não terem pecado e nele o lugar e o resultado das “obras do Tinhoso” (ASSIS, 2008, vol. 2, p. 491):

— Entrai, entrai. A terra que deixastes, fica entregue às obras do Tinhoso, aos animais ferozes e maléficos, às plantas daninhas e peçonhentas, ao ar impuro, à vida dos pântanos. Reinará nela a serpente que rasteja, babuja e morde, nenhuma criatura igual a vós porá entre tanta abominação a nota da esperança e da piedade.

Há polifonia polêmica contra discursos ainda fortes em nossa cultura: 1) O pecado original como responsável pela maldade e pela desgraça do ser humano; 2) A culpa da mulher que, por isso, deve pagar por isso. Ambos os aspectos se inserem na trincheira contra o discurso religioso, de que derivam modos característicos de presença no mundo.

A força do mundo patriarcal recheou a explicação pondo a culpa na mulher. “Adão e Eva” desfaz, de forma cabal, essa convicção. É Eva, ela mesma, quem resiste às investidas da serpente⁶; somente depois disso é que Adão confirma a decisão dela. O conto opera, assim, uma espécie de resgate de Eva e, por extensão, da figura feminina, da imagem da mulher.

Essa relação polêmica com a religião se sustenta no papel que o Diabo exerce, o de criador, ou cocriador; essa função se ajusta à presença do Diabo nos escritos machadianos.

2.3 A presença do Diabo em crônicas

É frequente nas crônicas a retomada de mitos de criação por Machado, com menção a Adão e Eva, a Deus e ao Diabo. Poucos exemplos são a seguir registrados.

A inauguração da série “Bons dias!”, em 5 de abril de 1888, é sugestiva. Era comum, na inauguração de um periódico ou na crônica primeira de uma série, ser apresentado um programa. O cronista faz cumprimentos malcriados e diz que não apresentaria programa, pois “é perigoso que uma pessoa diga claramente o que é que vai fazer; o melhor é fazer calado”.

Essa menção reporta-se a um evento ocorrido no ano da abolição. Houve um banquete em homenagem a Antonio Ferreira Viana, que assumiria o cargo de Ministro da Justiça. Em discurso de agradecimento, Ferreira Viana disse que “o gabinete de que ia fazer parte vinha para fazer a abolição imediata e sem qualquer indenização aos senhores de escravos”. É ao programa de Ferreira Viana que o cronista se refere.

O *Gênesis*, na crônica, é tomado como um programa divino que não deu certo: “(E Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, para que presida etc. Gênesis I, 26)”. Contudo, alerta o cronista, é preciso ter cautela, pois o programa divino

era um modo de persuadir ao homem a alta linhagem de seu nariz. Sem aquele texto, nunca o homem atribuiria ao Criador, nem a sua gaforinha, nem a sua fraude. É certo que a fraude, e, a rigor, a gaforinha são obras do Diabo, segundo as melhores interpretações; mas não é menos certo que essa opinião é só dos homens bons; os maus crêem-se filhos do Céu — tudo por causa do versículo da Escritura.

6 Este trecho faz parte do processo de sedução que Eva não aceitou: “Néscia! Para que recusas o resplendor dos tempos? Escuta-me, faze o que te digo, e serás legião, fundarás cidades, e chamar-te-ás Cleópatra, Dido, Semíramis; darás heróis do teu ventre, e serás Cornélia; ouvirás a voz do céu, e serás Débora; cantarás e serás Safo. E um dia, se Deus quiser descer à terra, escolherá as tuas entranhas, e chamar-te-ás Maria de Nazaré. Que mais queres tu? Realeza, poesia, divindade, tudo trocas por uma estulta obediência. Nem será só isso. Toda a natureza te fará bela e mais bela. Cores das folhas verdes, cores do céu azul, vivas ou pálidas, cores da noite, hão de refletir nos teus olhos. A mesma noite, de porfia com o sol, virá brincar nos teus cabelos. Os filhos do teu seio tecerão para ti as melhores vestiduras, comporão os mais finos aromas, e as aves te darão as suas plumas, e a terra as suas flores, tudo, tudo, tudo...” (ASSIS, 2008, vol. 2, p. 490-1).

Para o cronista, apresentar programa é perigoso. O programa divino provocou consequências desagradáveis, para bons e maus; a ambos serve de apoio para justificar convicções diversas – tudo decorrente de uma produção textual, de um discurso: “Sem aquele texto [...] segundo as melhores interpretações [...] tudo por causa do versículo da Escritura”.

Recurso tipicamente machadiano é a justaposição de termos de isotopias diferentes⁷. É o caso de “gaforinha” e “fraude”. O trecho é representativo do pensamento do autor a respeito de Deus e do Diabo, além da também típica construção bifurcada, rica em oposições. Um cruzamento de sentido ocorre: homens bons atribuem gaforinha e fraude ao Diabo, enquanto os maus “creem-se filhos do céu”. Mas, há uma sutileza no trecho - com referência a Gn 1.26: “Sem aquele texto, nunca o homem atribuiria ao Criador, nem a sua gaforinha, nem a sua fraude”. No caso, o versículo da Escritura autoriza os maus a se considerarem filhos do céu, o que, no fundo, é desconfiança irônica da validade do versículo citado.

A crônica do “quilo mal pesado”, de 5 de fevereiro de 1893 (ASSIS, 2008, vol. 4, p. 957), reflete o problema da circulação de diferentes tipos de moedas e de cédulas; o costume era sempre ‘passar adiante’ a moeda de menor valor. Nessa mesma linha, o ‘quilo mal pesado’ é a reação do comércio diante da necessidade de ágios ou descontos para pagamentos feitos com diferentes tipos de moeda. No final, são mencionados Deus e o Diabo: “Para mim, tenho que o quilo mal pesado foi inventado por Deus, e o bem pesado pelo Diabo; mas os meus fregueses pensam o contrário, e daí um povo de cismáticos, uma raça perversa e corrupta”.

A crônica de 1º de janeiro de 1893 trata da renúncia. Um intendente alega que ela é crime, ideia com a qual o narrador não concorda. Em Uberaba, um preto tinha fugido da casa de seu antigo senhor, que não tinha “renunciado” ao escravo e mandou “uns oito homens armados” buscarem-no. Assim termina a crônica (ASSIS, 2008, vol. 4, p. 949):

Quem me parece que renuncia, sem admitir que comete um crime, é o Senhor Deus Sabbaoth, três vezes santo, criador do céu e da terra. Consta-me que abandonou completamente este mundo, desgostoso da obra, e que o passou ao diabo pelo custo. O diabo pretende organizar uma sociedade anônima, dividindo a propriedade em infinitas ações e prazo eterno. As ações, que ele dirá nos anúncios serem excelentes, mas que não podem deixar de ser execráveis, conta vendê-las com grande ágio. Há quem presuma que ele fuja com a caixa para outro planeta, deixando o nosso sem diabo nem Deus. Outros pensam que ele reformará o mundo, contraindo um empréstimo com Deus, sem lhe pagar um ceitil⁸.

7 É comum esse recurso em Machado. Um exemplo conhecido encontra-se no capítulo XVII de *Memórias Póstumas*: “Marcela amou-me durante quinze meses e onze contos de reis” (ASSIS, 2008, vol. 1, p. 648).

8 *Sabbaoth* é, no Antigo Testamento, epíteto atribuído a Deus, que normalmente acompanha a designação *Ihvh Sabbaoth*, expressão que significa “Senhor dos Exércitos”. A sequência “o Senhor Deus Sabbaoth, três vezes santo, criador do céu e da terra” foi retirada do profeta Isaías (6.3).

Como o Senhor Deus Sabbaoth renuncia a este mundo, ele fica à mercê do Diabo.

2.4 Capítulo IX de *Dom Casmurro*

O capítulo IX, “A ópera”, de *Dom Casmurro*, pode ser comparado ao capítulo “O delírio”, de *Memórias Póstumas*. Ambos têm o mesmo efeito estrutural para a obra de que fazem parte; ambos apontam para o início. Poderia ser considerado um conto-teoria, que expõe a história da criação da seguinte forma (ASSIS, 2008, vol 1, p. 939):

Deus é o poeta. A música é de Satanás, jovem maestro de muito futuro, que aprendeu no conservatório do céu. Rival de Miguel, Rafael e Gabriel, não tolerava a precedência que eles tinham na distribuição dos prêmios. Pode ser também que a música em demasia doce e mística daqueles outros condiscípulos fosse aborrecível ao seu gênio essencialmente trágico. Tramou uma rebelião que foi descoberta a tempo, e ele expulso do conservatório. Tudo se teria passa do sem mais nada, se Deus não houvesse escrito um libreto de ópera do qual abrisse mão, por entender que tal gênero de recreio era impróprio da sua eternidade. Satanás levou o manuscrito consigo para o inferno. Com o fim de mostrar que valia mais que os outros, e acaso para reconciliar-se com o céu, compôs a partitura, e logo que a acabou foi levá-la ao Padre Eterno.

Satanás pediu que o Senhor escutasse, emendasse e executasse a partitura. Como houve insistência, o Senhor consentiu na execução, mas fora do céu. Para tal finalidade, criou um teatro especial, este planeta. Dispensaram-se os ensaios (ASSIS, 2008, vol. 1, p. 940):

Foi talvez um mal esta recusa; dela resultaram alguns desconcertos que a audiência prévia e a colaboração amiga teriam evitado com efeito, há lugares em que o verso vai para a direita e a música, para a esquerda. Não falta quem diga que nisso mesmo está além da composição, fugindo à monotonia, e assim explicam o terceto do Éden, a ária de Abel, os coros da guilhotina e da escravidão. Não é raro que os mesmos lances se reproduzam, sem razão suficiente. Certos motivos cansam à força de repetição. Também há obscuridades; o maestro abusa das massas corais, encobrendo muita vez o sentido por um modo confuso.

Desconcertos e obscuridades resultam da execução da ópera, sem prévia preparação. No fundo, esse capítulo se combina com a crônica sobre a renúncia, em termos de consequências para o mundo dos mortais.

2.5 O “Sermão do Diabo”

Chegamos, enfim, a “O Sermão do Diabo”; trata-se de paródia que evoca a exploração econômica, motivada pelo interesse de cumulação de bens materiais, para cuja finalidade valem todos os meios – e tudo sob a inspiração de um texto

bíblico tomado às avessas⁹.

“O Sermão do diabo” foi publicado em 1892, no jornal *Gazeta de Notícias*. É paródia do conhecido “Sermão do Monte”, registrado no *Evangelho de Mateus* (Mt 5). O Diabo sobe a um monte e prega o seu sermão. Vejamos o começo (ASSIS, 2008, vol. 2, p. 620):

- 1º E vendo o Diabo a grande multidão de povo, subiu a um monte, por nome Corcovado, e, depois de se ter sentado, vieram a ele os seus discípulos.
- 2º E ele, abrindo a boca, ensinou dizendo as palavras seguintes.
- 3º Bem-aventurados aqueles que embaçam, porque eles não serão embaçados.
- 4º Bem-aventurados os afoitos, porque eles possuirão a terra.
- 5º Bem-aventurados os limpos das algibeiras, porque eles andarão mais leves.
- 6º Bem-aventurados os que nascem finos, porque eles morrerão grossos.
- 7º Bem-aventurados sois, quando vos injuriarem e disserem todo o mal, por meu respeito.
- 8º Folgai e exultai, porque o vosso galardão é copioso na terra.
- 9º Vós sois o sal do *money market*. E se o sal perder a força, com que outra coisa se há de salgar? [...].

Corcovado provoca uma superposição espacial e temporal; o aqui e o agora se projetam no espaço e no tempo míticos. Contudo, há nova perspectiva que comanda essa inserção, pois a bem-aventurança é descrita sob novas categorias. Os bem-aventurados do Corcovado não são mais os pobres, os pacificadores, os que têm fome e sede de justiça, conforme o evangelho bíblico; ao contrário, são os afoitos e os que embaçam, os *privilegiados*. Na peça machadiana, a bem-aventurança é alcançada pela posse do dinheiro, obtido pela violência e pelo logro (“o vosso galardão é copioso na terra”), com o apoio a recorrências temáticas e figurativas que asseguram coerência ao conjunto¹⁰.

Há partes específicas de *Mateus* que têm destaque. É o caso do “Sermão do Monte” (capítulos 5-7)¹¹, em que há predominância da isotopia econômica. É nessa parte que são registradas as bem-aventuranças, das quais o próprio Diabo machadiano se apropria. O primeiro versículo do “Sermão do Diabo” usa o dêitico espacial *Corcovado*, que contamina as noções de espaço e de tempo a ele associadas. No v. 8º, em lugar de *céu* aparece *terra*: “Folgai e exultai, porque o vosso galardão é copioso na terra”. No v. 21, *banco de Londres* ocorre em lugar de *céu*: “Mas remetei os vossos tesouros para algum banco de Londres, onde nem a ferrugem, nem a traça os consomem, nem os ladrões o roubam [...]”. Os respectivos versículos da fonte

9 A ideia da supremacia do dinheiro aparece de forma recorrente em Machado; podemos reconhecê-la praticamente em todos os seus romances.

10 O uso literário da paródia repousa em rica tradição, como atesta Bakhtin. Jogos monacais a que se permitiam eclesiais criavam liturgias paródicas, que se ocupam do culto e do dogma: “Conhecemos a Liturgia dos bêbados, a Liturgia dos jogadores, a Liturgia do dinheiro. Existem também evangelhos paródicos: o Evangelho do marco de prata, o Evangelho de um estudante parisiense, o Evangelho dos beberrões [...] Encontramos muito cedo [...] testamentos paródicos: Testamento do porco, Testamento do asno” (BAKHTIN, 1987, p. 74).

11 O próprio Machado confessaria isso na crônica de 14 de abril de 1895: “[...] se eu admiro o belo sermão da Montanha, as parábolas de Jesus [...] se tudo isso me faz sentir e pasmar [...]” (ASSIS, 2008, vol. 4, p. 1164).

parodiada indicam *céu* para as duas ocorrências (Mt 5.12; 6.20).

Os temas, no sermão do Diabo, têm função e valores invertidos¹² em relação ao sermão bíblico. Na paródia machadiana, a bem-aventurança é consequência da posse do dinheiro, obtido pela violência e pelo logro (v. 14): “Também foi dito aos homens: Não matareis a vosso irmão, nem a vosso inimigo, para que não sejais castigados. Eu digo-vos que não é preciso matar a vosso irmão para ganhades o reino da terra; basta arrancar-lhe a última camisa” (ASSIS, 2008, vol. 2, p. 620). Isso de deve ao tipo de arranjo social em que se projeta o texto – luta entre os membros e a consequente falta de solidariedade.

Nessa perspectiva, podemos apontar a tensão entre o ser e o parecer. Há uma aparente adesão ao contrato social sancionado pela religião oficial. No plano do parecer, há sinais de adesão à religião (*Evangelho de Mateus*), mas, no plano do ser, os sinais indicam o contrário. Assim, o contrato bíblico, por causa de constrangedores exigências de renúncia, sofre arranjo que permite a instalação da ambiguidade no pacto social. Essa ideia é reforçada pelo v. 29 de “O Sermão do Diabo” que admite o amor, desde que renda alguma vantagem: o amor-interesse: “Podeis excepcionalmente amar a um homem que vos arranjou um bom negócio; mas não até o ponto de o não deixar com as cartas na mão, se jogardes juntos”. *Mateus* propõe sistema oposto de valores, ao exigir que os discípulos amem os inimigos: “Ouvistes que foi dito aos homens: Amai-vos uns aos outros [...]”. Importam o amor e a solidariedade, não o dinheiro (v. 13). “O sermão do Diabo” propõe a exploração e o amor-interesse. Justapomos dois versículos, um de cada sermão, que servirão para sustentar essa diferente axiologização:

<i>São Mateus</i>	“Sermão do Diabo”
6. 23. Portanto, se tu estás fazendo a tua <i>oferta</i> diante do <i>altar</i> , e te lembrar aí que teu irmão tem contra ti alguma coisa, 24 Deixa ali a tua oferta diante do altar, e vai <i>reconciliar-te</i> primeiro com teu irmão, e, depois virás fazer a tua oferta.	15. Assim, se estiveres fazendo as tuas <i>contas</i> , ¹ e te lembrar que teu irmão anda meio <i>desconfiado</i> de ti, interrompe as contas, sai de casa, vai ao encontro de teu irmão na rua, restitui-lhe a confiança, e <i>tira-lhe o que ele ainda levar consigo</i> .

Notam-se características de Machado, entre as quais se destacam o logro, o amor ao dinheiro, a ambiguidade, a relação polêmica entre os sujeitos, a manipulação da verdade¹³.

12 A reiteração de temas e figuras combina-se com o que Barros (2001, p. 65) chama de “homogeneização de sentido”, pelo uso de isotopias espaciais, temporais e actoriais e responsável pela coerência global do estilo.

13 Nesse sentido, notam-se recursos poéticos no texto, alguns colados ao original parodiado, outros acrescentados pelo narrador. No primeiro caso, temos paralelismos, sintéticos e antitéticos. No segundo, podem ser reconhecidas metáforas, comparações, antíteses, aliterações e repetições; por exemplo, no vol. 27: “Não deis conta das contas passadas, porque passadas são as contas contadas, e perpétuas as contas que se não contam”.

No fecho de “O sermão do Diabo”, há remissão à sabedoria, conforme o verso 30 da peça machadiana: “Todo aquele que ouve estas minhas palavras, e as observa, será comparado ao homem sábio, que edificou sobre a rocha e resistiu aos ventos; ao contrário do homem sem consideração, que edificou sobre a areia, e fica a ver navios...” (ASSIS, 2008, vol.2, p. 621).

3 O papel do Diabo em escritos machadianos

O breve mostuário aqui apresentado indica que, de fato, o Diabo, oponente de Deus, exerce importante papel nos escritos de Machado de Assis.

Em “A igreja do Diabo”, a contradição é a dramática disputa de forças antagônicas nos seres humanos, inspirada na figurativização de Deus e do Diabo: nos seres humanos habita a complexidade, que contém em si manifestações ora aliadas a Deus, ora ao Diabo. O bem e o mal são destinadores dos homens, o que resulta em esquizofrenia, insolúvel contradição. É Deus quem diz: “eterna” contradição, figurativizada no manto de dupla constituição: ora de veludo com franja de algodão, ora o contrário; ou de algodão com franjas de seda: “Todas as virtudes cuja capa de veludo acabava em franja de algodão, uma vez puxadas pela franja, deitavam a capa às urtigas e vinham alistar-se na igreja nova” (ASSIS, 1985, vol. 2, p. 351).

Em “Adão e Eva”, o Diabo é o cocriador, digamos assim, do mundo e também oponente de Deus. Essa ideia se amplia e se reforça no capítulo IX de Dom Casmurro em que Satanás é coautor da ópera-metáfora da criação do mundo. Em algumas crônicas se pode constatar que a atuação do Diabo é também criadora, sempre disputando com Deus prerrogativas e a preferência dos seres humanos.

Na paródia “O Sermão do Diabo” prevalece o tema das relações econômicas, principalmente da exploração como marca das relações sociais. O dinheiro subsume a essência do ser. Essa percepção e a crítica dela derivada se sustenta em bem construída paródia de um trecho da Bíblia. O efeito é a constatação de que, embora firmada na tradição ocidental e cristã, nossa sociedade vive a tensão das esferas do ser e do parecer; no nível do parecer, há adesão à religião cristã, mas no nível do ser, essa adesão é negada, percebida, na forma com que as relações econômicas dirigem as pessoas.

4 Conclusão

Pode-se dizer que, de forma geral, a presença e o papel do Diabo, nos trechos apresentados, relativiza os conceitos de virtude e vício a extremos inesperados; isso choca o leitor não provido das motivações estéticas necessárias para a compreensão

do procedimento literário motivador e pode conduzir ao engano de se pensar que o narrador está cavando trincheiras morais, demarcando limites – quando, na verdade, acontece o contrário: borram-se as fronteiras morais entre vício e virtude; ambos moram na “alma humana”: um à outra fornece estrume e flor, como evidência de eterna contradição.

Seja como criador, seja como pregador de seu evangelho, seja como instituidor de sua igreja, o Diabo disputa a preferência dos homens. Ele não é a personificação do mal; tampouco a fonte dos sofrimentos e vícios. Sobre ele recaem a força de recursos literários que produzem o efeito de apontar a complexa constituição social e psíquica dos seres humanos.

Recentemente a estátua do Cristo, no Corcovado, foi reconhecida como uma das maravilhas do mundo. Pode ser uma ironia e uma interpretação equivocada; mas não seria a estátua do Cristo o elemento que reforça, hoje, a afirmação de “O Sermão do Diabo”? A estátua não abençoa a instância do parecer e esconde sob seus braços a ordem do interesse, do logro, do roubo - a instância do ser? Onde nós vemos Cristo, Machado viu o Diabo...

Referências

A BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ASSIS, Machado de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1985, 3 volumes.

_____. *Obra completa em quatro volumes*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

BAKHTIN, Mikhail. (Voloshinov). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1979

_____. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Teoria do discurso. Fundamentos semióticos*. São Paulo: Humanitas, 2001.

BLIKSTEIN, Isidoro. Intertextualidade e Polifonia. In: BARROS, D. L. *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade* (p. 45-48). São Paulo: EDUSP, 1994.

CHARAUDEAU, Patrick & MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.

MAIA NETO, José Raimundo. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*. São Paulo: Annablume, 2007.

MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese dos discursos*. Tradução de Sírito Possenti. Curitiba: Criar Edições, 2007.

PROENÇA, P.S. *Sob o signo de Caim: o uso da Bíblia por Machado de Assis*. Tese de doutorado. Orientador: Dr. Izidoro Blikstein. Universidade de São Paulo, 2011.

ANEXO

“O Sermão do Diabo” (Machado de Assis)

Nem sempre respondo por papéis velhos: mas aqui está um que parece autêntico; e, se o não é, vale pelo texto, que é substancial. É um pedaço do evangelho do Diabo, justamente um sermão da montanha, à maneira de São Mateus. Não se apavorem as almas católicas. Já Santo Agostinho dizia que “a igreja do Diabo imita a igreja de Deus”. Daí a semelhança entre os dois evangelhos. Lá vai o do Diabo:

“1º E vendo o Diabo a grande multidão de povo, subiu a um monte, por nome Corcovado, e, depois de se ter sentado, vieram a ele os seus discípulos.

“2º E ele, abrindo a boca, ensinou dizendo as palavras seguintes.

“3º Bem-aventurados aqueles que embaçam, porque eles não serão embaçados.

“4º Bem-aventurados os afoitos, porque eles possuirão a terra.

“5º Bem-aventurados os limpos das algibeiras, porque eles andarão mais leves.

“6º Bem-aventurados os que nascem finos, porque eles morrerão grossos.

“7º Bem-aventurados sois, quando vos injuriarem e disserem todo o mal, por meu respeito.

“8º Folgai e exultai, porque o vosso galardão é copioso na terra.

“9º Vós sois o sal do *money market*. E se o sal perder a força, com que outra coisa se há de salgar?”

10. Vós sois a luz do mundo. Não se põe uma vela acesa debaixo de um chapéu, pois assim se perdem o chapéu e a vela.

“11. Não julgueis que vim destruir as obras imperfeitas, mas refazer as desfeitas.

“12. Não acrediteis em sociedades arrebetadas. Em verdade vos digo que todas se consertam, e se não for com remendo da mesma cor, será com remendo de outra cor.

“13. Ouvistes que foi dito aos homens: Amai-vos uns aos outros. Pois eu digo-vos: Comei-vos uns aos outros; melhor é comer que ser comido; o lombo alheio é muito mais nutritivo que o próprio.

“14. Também foi dito aos homens: Não matareis a vosso irmão, nem a vosso inimigo, para que não sejais castigados. Eu digo-vos que não é preciso matar a vosso irmão para ganhardes o reino da terra; basta arrancar-lhe a última camisa.

“15. Assim, se estiveres fazendo as tuas contas, e te lembrar que teu irmão anda meio

desconfiado de ti, interrompe as contas, sai de casa, vai ao encontro de teu irmão na rua, restitui-lhe a confiança, e tira-lhe o que ele ainda levar consigo.

“16. Igualmente ouvistes que foi dito aos homens: Não jurareis falso, mas cumpri ao Senhor os teus juramentos.

“17. Eu, porém, vos digo que não jureis nunca a verdade, porque a verdade nua e crua, além de indecente, é dura de roer; mas jurai sempre e a propósito de tudo, porque os homens foram feitos para crer antes nos que juram falso, do que nos que não juram nada. Se disseres que o sol acabou, todos acenderão velas.

“18. Não façais as vossas obras diante de pessoas que possam ir contá-lo à polícia.

“19. Quando, pois, quiserdes tapar um buraco, entendei-vos com algum sujeito hábil, que faça treze de cinco e cinco.

“20. Não queirais guardar para vós tesouros na terra, onde a ferrugem e a traça os consomem, e donde os ladrões os tiram e levam.

“21. Mas remetei os vossos tesouros para algum banco de Londres, onde a ferrugem, nem a traça os consomem, nem os ladrões os roubam, e onde ireis vê-los no dia do júízo.

“22. Não vos fieis uns nos outros. Em verdade vos digo, que cada um de vós é capaz de comer o seu vizinho, e boa cara não quer dizer bom negócio.

“23. Vendei gato por lebre, e concessões ordinárias por excelentes, a fim de que a terra se não despovoe das lebres, nem as más concessões pereçam nas vossas mãos.

“24. Não queirais julgar para que não sejais julgados; não examineis os papéis do próximo para que ele não examine os vossos, e não resulte irem os dous para a cadeia, quando é melhor não ir nenhum.

“25. Não tenhais medo às assembleias de acionistas, e afagai-as de preferência às simples comissões, porque as comissões amam a vangloria e as assembleias as boas palavras.

“26. As porcentagens são as primeiras flores do capital; cortai-as logo, para que as outras flores brotem mais viçosas e lindas.

“27. Não deis conta das contas passadas, porque passadas são as contas contadas, e perpétuas as contas que se não contam.

“28. Deixai falar os acionistas prognósticos; uma vez aliviados, assinam de boa vontade.

“29. Podeis excepcionalmente amar a um homem que vos arranjou um bom negócio; mas não até o ponto de o não deixar com as cartas na mão, se jogardes juntos.

“30. Todo aquele que ouve estas minhas palavras, e as observa, será comparado ao homem sábio, que edificou sobre a rocha e resistiu aos ventos; ao contrário do homem sem consideração, que edificou sobre a areia, e fica a ver navios...”

Aqui acaba o manuscrito que me foi trazido pelo próprio Diabo, ou alguém

por ele; mas eu creio que era o próprio. Alto, magro, barbícula ao queixo, ar de Mefistófeles. Fiz-lhe uma cruz com os dedos e, ele sumiu-se. Apesar de tudo, não respondo pelo papel, nem pelas doutrinas, nem pelos erros de cópia.

(Footnotes)

1 Há superposições significativas: “altar” e “oferta” tornam-se “contas”; a reconciliação inicial transforma-se em nova oportunidade para expropriação. Há, por força dessa correlação, uma contaminação entre os discursos, cujo efeito sugere que a religião do Diabo é a exploração e a oferta é o roubo-exploração.

As pesquisas em Teopoética no Brasil: produção bibliográfica e modelos de leitura

Antonio Geraldo Cantarela ¹

Resumo: *O campo de conhecimento cunhado de Teopoética, relativo às interfaces entre literatura e o âmbito geral das ciências que estudam a religião e o sagrado, produziu nas últimas três ou quatro décadas, no Brasil, grande número de eventos e publicações. A comunicação apresenta uma “radiografia” da produção bibliográfica no campo da Teopoética, com foco em dois aspectos: i) quem são os pesquisadores em Teopoética no Brasil (formação acadêmica, publicações na área, principais pesquisadores); e ii) que “modelos” de leitura das relações entre literatura e sagrado subjazem à sua produção (escritores e poetas mais lidos, aportes teóricos, tendências ao viés teológico, tendências à crítica literária). O trabalho de pesquisa se desenvolveu a partir de uma lista de mais de 100 pesquisadores, dois terços deles doutores, vindos em geral da Teologia e/ou das Letras, com produção bibliográfica próxima dos 600 títulos (artigos, livros, capítulos, anais de congressos) e quase 80 dissertações e teses na área.*

Palavras-chave: *Teopoética. Teologia. Literatura. Produção bibliográfica. Modelos de leitura.*

Introdução

Esta comunicação apresenta dados parciais de pesquisa, financiada pelo FIP PUC Minas (projeto 2013/7693-S1), realizada entre fevereiro de 2013 e o primeiro trimestre de 2014, com o propósito geral de mapear a produção bibliográfica de caráter acadêmico no campo da Teopoética, no Brasil, e identificar categorias interpretativas (modelos de leitura) que subjazem a essa produção.

O trabalho de levantamento de dados se realizou a partir da plataforma Lattes (currículos dos pesquisadores e diretórios de grupos de pesquisa na área), de fascículos de periódicos científicos e de anais de colóquios e congressos voltados para o tema; e da leitura de amostra das publicações, em vista de encontrar “modelos” de leitura subjacentes às produções em Teopoética.

¹ Doutor em Letras (Literatura). Professor do Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas. Pesquisa financiada pelo FIP (Fundo de Investimento à Pesquisa) da PUC Minas. E-mail: cantarela@pucminas.br.

Esta comunicação apresenta uma “radiografia” sobre a produção bibliográfica em Teopoética, destacando dois aspectos: quem são os pesquisadores e que modelos de leitura estão à base de sua produção.

1. Quem são os pesquisadores em Teopoética no Brasil

Esta seção apresenta alguns gráficos com informações acerca de uma lista de cerca de cem pesquisadores na área. Sua produção bibliográfica aproxima-se dos 600 títulos (somando artigos, livros, capítulos de livros e textos completos publicados em anis de congressos). Foi considerada a produção bibliográfica do ano 2000 até 2012.

1.1. Identificação dos pesquisadores

De uma lista de 103 autores levantada pela pesquisa, cerca de 2/3 é constituída por homens. Em relação à titulação máxima do total dos pesquisadores, cerca de 2/3 deles têm o título de doutor. Observa-se que o acesso à pós-graduação *stricto sensu*, da parte desses pesquisadores, é relativamente recente (gráfico 1). Dois terços dos pouco mais de vinte mestres obtiveram seu título entre 2009 e 2013. Apenas 1/5 dos doutores recebeu seu título antes de 2000. Quase 30 pesquisadores-doutores se

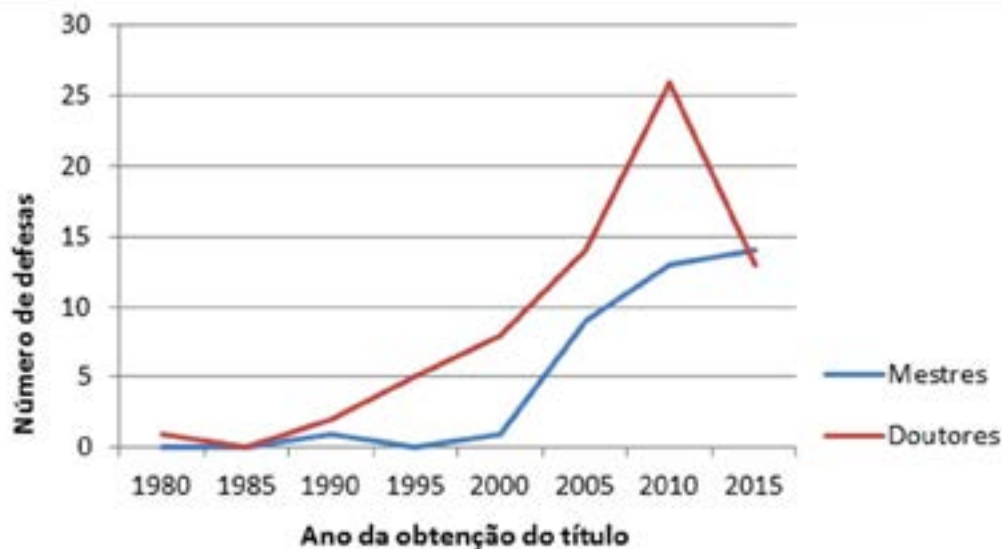


Gráfico 1: Linha de tempo da titulação dos pesquisadores
Fonte: Dados da pesquisa

Sobre a formação acadêmica dos pesquisadores em Teopoética (gráfico 2, abaixo), podemos fazer várias observações. Destaca-se que, da graduação ao douto-

rado, a maior concentração de pesquisadores se dá na área de Letras. Na graduação, há um número relativamente grande de pesquisadores (quase 1/5 deles) que fizeram sua formação em outras áreas, algumas vezes como segunda graduação além da Teologia. Ainda em relação à graduação, observa-se que não aparece a área de Ciências da Religião. Isto se explica pela quase total ausência de cursos dessa área no

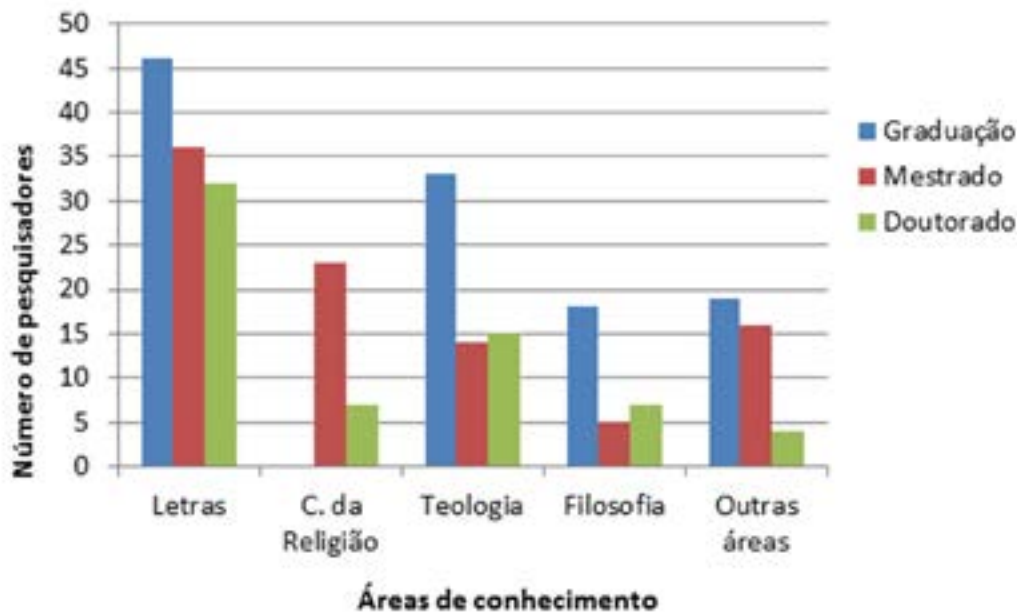


Gráfico 2: Áreas de conhecimento em que se concentram os pesquisadores, da graduação ao doutorado

Fonte: Dados da pesquisa

No nível do mestrado, ainda que a área de maior concentração de pesquisadores continue a ser a de Letras, observa-se, no entanto, que a soma dos pesquisadores que fizeram mestrado em Ciências da Religião com os que fizeram Teologia ultrapassa o montante de Letras. Observa-se também que o número de mestres em Ciências da Religião ultrapassa o de mestres em Teologia.

No nível do doutorado, a área de Letras apresenta-se como aquela que concentra maior número de pesquisadores, ultrapassando em cerca de 30% as áreas de Ciências da Religião e Teologia juntas. Mais que isso: dos mais de 60 pesquisadores com título de doutor, cerca da metade (32 pesquisadores) o tem na área de Letras. Em contraposição ao mestrado, observa-se no nível do doutorado uma espécie de “retorno à Teologia”. As teses em Teologia (15) ultrapassam o dobro das teses em Ciências da Religião (7).

Em relação ao “trânsito” entre as áreas, observa-se que entre a área de Letras,

de um lado, e as de Ciências da Religião e Teologia juntas, de outro, o “trânsito” mostra-se relativamente pouco frequente. Dos 103 pesquisadores listados pela pesquisa, 51 passaram pela área de Teologia ou de Ciências da Religião, em algum momento de sua formação (graduação, mestrado ou doutorado). Da mesma forma, do total dos pesquisadores, 53 passaram por Letras, em algum momento de sua formação acadêmica. Entretanto, apenas 15 pesquisadores daquele total transitaram pelas duas áreas.

1.2. Produção bibliográfica em Teopoética

Sobre a produção bibliográfica dos pesquisadores em Teopoética (gráfico 3), pode-se dizer que seu volume mostra-se relativamente alto. Em pouco mais de 12 anos, considerando o período entre 1998 e 2012, os 103 pesquisadores listados pela pesquisa ofereceram 572 publicações, dentre livros, capítulos de livros, artigos e textos completos publicados em anais de eventos. Isso dá uma média de 5,55 publicações por pesquisador. Acrescente-se a isso o número de 80 dissertações e teses versando sobre o assunto. Entretanto, nos anos de 2009 e 2010 registra-se uma grande queda na produção bibliográfica. Curiosamente, a diminuição das publicações se dá em todos os tipos de publicação (artigos, anais de congresso, capítulos de livros e livros).

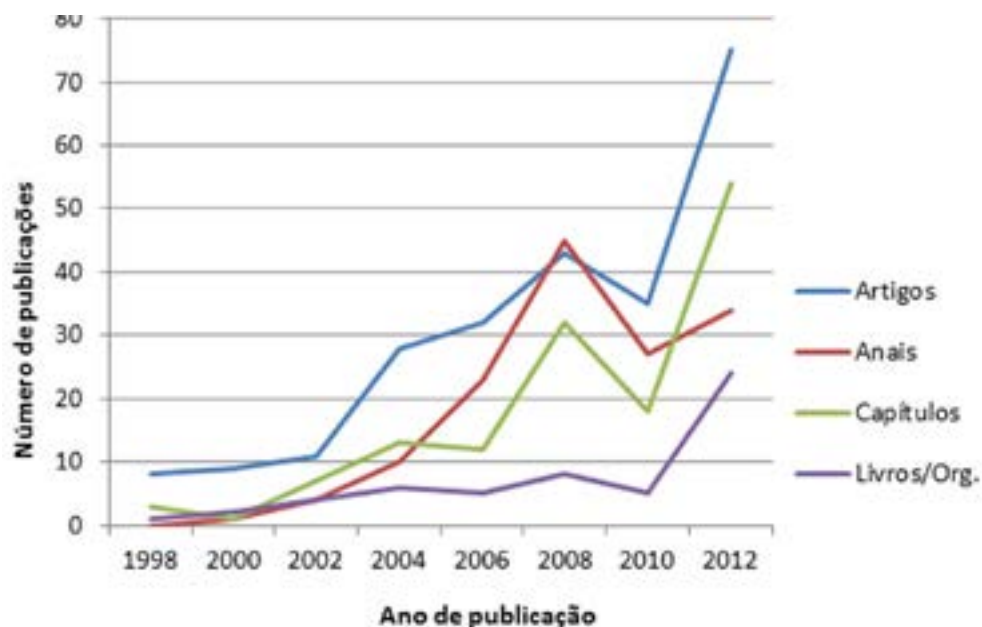


Gráfico 3: Distribuição das publicações por tipo de 1998 a 2012

Fonte: Dados da pesquisa

Em contraposição ao grande número de publicações, e considerando-se a distribuição da produção bibliográfica pelo número de autores, pode-se dizer que a produção mostra-se restrita. (Cf. gráfico 4, abaixo). Cerca de 1/3 dos pesquisadores não foi além de 2 produções bibliográficas. A quarta parte dos pesquisadores limitou-se a no máximo 5 produções. Assim, um grupo de pesquisadores que ultrapassa os 70% assina apenas 217 publicações (do total de 572). No outro extremo, um número reduzido de pesquisadores (21 do total) responsabilizou-se por nada menos que 355 produções bibliográficas.

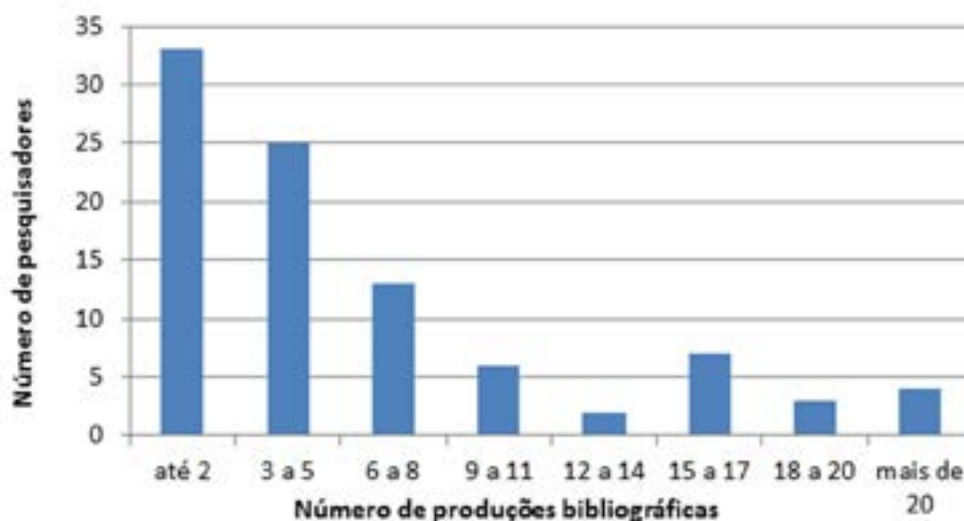


Gráfico 4: Distribuição da produção bibliográfica por autores

Fonte: Dados da pesquisa

1.3. Principais pesquisadores em Teopoética no Brasil

Observando, pois, que um número relativamente pequeno de pesquisadores (cerca de 1/5 deles) foi responsável por quase 2/3 da produção bibliográfica na área de Teopoética, julgamos que esse traço quantitativo da produção bibliográfica poderia ser um critério importante para identificar quem seriam os principais pesquisadores na área. Considerando a produção bibliográfica igual ou acima de 15 publicações na área, chegamos a uma lista de 14 pesquisadores, responsáveis por 274 produções bibliográficas na área. Em outras medidas: cerca de 15% dos pesquisadores encarregaram-se de quase a metade da produção bibliográfica em Teopoética. São eles: José Carlos Barcelos, Eli Brandão, Carlos Caldas, Douglas Rodrigues da Conceição, Salma Ferraz, Eduardo Gross, João Leonel, Antonio Magalhães, Antonio

Nery, Cleide Oliveira, Alessandro Rocha, Anaxsuell Silva, Suzi Sperber e Waldecy Tenório. Caso se estabeleçam outros critérios (presença de discussão teórica em suas publicações, citados por outros autores, tempo a que se dedicam à Teopoética), a lista certamente sofrerá alterações.

2. Modelos de leitura

Apresentamos, nesta seção, um rápido panorama sobre as discussões teóricas e metodológicas sobre o mister da Teopoética, um quadro dos autores e obras mais lidos por nossos pesquisadores na área e uma proposta para a construção de um sistema classificatório capaz de apontar as tendências da produção acadêmica em Teopoética no Brasil.

2.1. Discussões teóricas e metodológicas existentes

Orientamo-nos, inicialmente, por discussões teóricas e de caráter metodológico presentes em várias publicações objeto de nossa pesquisa. Destacamos (e indicamos nas referências), dentre outras (em ordem alfabética): Conceição, 2010; Gross, 2012; Paula, 2011; Rocha; Yunes; Carvalho, 2011; Sperber, 2011.

As discussões trazidas por essas obras revelam a riqueza de modos de construir interfaces entre religião/teologia e literatura. E indicam igualmente grande diversidade de princípios e fundamentos para o fazer teopoético. Dentre as diversas propostas, podem ser destacados dois caminhos mais representativos das discussões: i) aquele que estabelece, a um só tempo, correlação e contraste entre o fazer teológico e o fazer literário; ii) e o que segue um percurso histórico com as sucessivas tendências das relações entre teologia e literatura.

O modelo da correlação/contraste entre o fazer teológico e o fazer literário foca, em geral, as conexões possíveis entre o literário e o teológico. Parte do pressuposto de que há uma imprecisão de limites entre o discurso literário, objeto da fruição estética e da crítica literária, e o discurso religioso, objeto da fruição religiosa e da teologia. O texto literário não se oferece como objeto de leitura apenas à crítica literária, assim como o texto de caráter religioso não se reduz a mero objeto de estudo da teologia.

O modelo do percurso histórico das tendências apresenta algumas etapas pelas quais vêm se dando, ao longo da história ocidental, os encontros e desencontros entre religião/teologia e literatura. As obras consultadas referem-se a quatro, cinco

ou até seis etapas, dependendo do modo como as etapas são caracterizadas. A primeira etapa (ou uma das primeiras) representa um momento da história em que a dicção poética, em sua forma oral ou escrita, praticamente pertence ao âmbito da religião e do sagrado. Em seguida, numa dinâmica em que os dois campos já se apresentam de forma distinta, a literatura representará o lugar das perguntas, para as quais a teologia oferecerá respostas. Depois virá a etapa da divisão radical entre literatura e teologia: o rigor doutrinário não permitirá qualquer forma de diálogo com a liberdade da arte; da renascença ao século XIX, na Europa, os embates se caracterizarão, em geral, por uma crítica à religião e ao seu papel em relação à cultura. No século XX, ainda que o distanciamento e a desconfiança recíproca entre os dois campos continuem a se manifestar, a relação conflitiva vai cedendo espaço a uma correlação que tendeu para o dialogismo. Em invejável esforço para dialogar com a criação cultural, Rudolf Bultmann, Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Paul Tillich e outros teólogos compreendem a literatura sob perspectiva teológica, destacam obras literárias como “literatura cristã”, atribuem a obras literárias o caráter de “revelação”. Mais recentemente, essa tendência de correlação radical entre teologia e literatura dá espaço a um modelo de diálogo criativo em que as obras literárias, na sua autonomia, adquirem relevância para a reflexão sobre o fato religioso. Há finalmente, hoje, uma tendência que anuncia o esgotamento e a impossibilidade do diálogo. (Cf., dentre outros panoramas, o de Paulo Astor Soethe para o livro *Aragem do Sagrado* (DE MORI; SANTOS; CALDAS, 2011, p. 11-23).

2.2. Obras literárias e autores mais lidos

A ampla gama de autores de literatura encontrada na produção bibliográfica em Teopoética revela grande diversidade de interesses e, certamente, de possibilidades de construção de interfaces entre religião e literatura. Os autores/obras de literatura mais presentes na Teopoética são: a Bíblia, Guimarães Rosa, Adélia Prado, Clarice Lispector, Machado de Assis e José Saramago, lidos por seis ou mais pesquisadores. Em seguida, presentes nas publicações de pelo menos três pesquisadores, encontramos: Carlos Drummond de Andrade, Fernando Pessoa, Jorge de Lima, Jorge Luiz Borges e Friedrich Nietzsche.

Aparecem nas publicações de pelo menos dois pesquisadores: Cecília Meireles, Dostoiévski, Graciliano Ramos, Hilda Hilst, Mário de Andrade, Mia Couto e Dante. Aparecem pelo menos uma vez nas publicações em Teopoética: Agostinho de Hipona, Ariano Suassuna, Alceu de Amoroso Lima, Cruz e Souza, Eça de Queiroz, Euclides da Cunha, Gabriel Garcia Marques, Jorge Amado, Julien Green, Juan Rulfo,

João Cabral de Melo Neto, Lars von Trier, Luís Fernando Veríssimo, Murilo Mendes, Manoel de Barros, Mário Quintana.

Em relação às obras mais lidas, destaca-se o *Grande Sertão* de Guimarães Rosa (aparece nas publicações de pelo menos 13 pesquisadores). O tema de maior interesse dos pesquisadores, em sua leitura de *Grande Sertão*, é a questão do confronto entre o bem e o mal. Em relação à Bíblia, cujo interesse iguala-se numericamente a Guimarães Rosa, os temas são variados: o êxodo, Sansão e Dalila, Jó, as narrativas dos evangelhos.

Em relação aos temas tratados em Teopoética, sua variedade impede qualquer tentativa de quantificação sob algum critério taxonômico. Destaca-se, no entanto, o tema Satã e seus correlatos Lúcifer, Diabo, Demônio, Inferno, que aparecem nas publicações de pelo menos 16 pesquisadores.

2.3. Proposta de modelos de leitura

Uma das principais dificuldades para construir uma taxonomia da produção em Teopoética no Brasil revelou-se, na prática, na impossibilidade de “classificar” cada livro ou artigo numa única categoria. Diante disso, indicamos uma proposta de classificação “híbrida” da produção, onde uma mesma publicação poderá ser localizada em diferentes classes. Indicamos quatro possíveis “tipos” de produção em Teopoética: a) o modelo da compreensão teológica da literatura, na esteira de Paul Tillich; b) o modelo dialógico da literatura comparada; c) o modelo dialógico teorizado; d) o modelo dialógico temático.

a) Modelo da compreensão teológica da literatura

Trata-se da compreensão teológica da criação cultural, herdada de teólogos como Romano Guardini, Urs von Balthasar e, principalmente, Paul Tillich. Conforme Tillich, “o sagrado é a qualidade daquilo que preocupa o ser humano de forma última. Só aquilo que é sagrado pode dar ao ser humano uma preocupação última, e só aquilo que confere ao ser humano uma preocupação última possui a qualidade de santidade” (TILLICH, 2005, p. 223).

Na esteira de Tillich e de outros teólogos, compreendemos que “a teologicidade das formas poéticas não se limita ao poder de expressar os conteúdos de nossa preocupação última. Sob o foco de uma compreensão teológica da existência, [...] as formas poéticas serão, elas mesmas, enquanto poesia, expressões do sagrado. Serão teológicas não porque falam expressamente de Deus, dos deuses ou de alguma ‘preocupação última’. Serão teológicas – falarão de Deus – porque são poesia. Teopoesia.”

(CANTARELA, 2010, p. 164).

b) Modelo dialógico da literatura comparada

“Literatura se nutre de literatura. O simples fato de existir uma ciência literária que se autodenomina ‘literatura comparada’ atesta o indissolúvel namoro entre o ontem e o hoje, entre o lá e o aqui, entre o que diz o outro e o que eu digo.” (CANTARELA, 2003, p. 7). Referimo-nos, aqui, a um modo de fazer-se, da literatura, sempre sedenta e bebendo em fontes próprias ou alheias, chamado de intertextualidade.

Esse modo de construir-se, da literatura, estende-se também a inúmeras publicações na área de Teopoética. Neste modelo podemos classificar aqueles trabalhos que destacam a intertextualidade entre Bíblia e literatura. A intertextualidade entre Bíblia e literatura dá-se, primeiro, no processo da própria formação da Bíblia, quando ela bebe de fontes cananeias, egípcias, assiro-babilônicas e helenísticas. Uma vez acabada e constituindo-se representadora de uma das matrizes da cultura ocidental, a Bíblia vem alimentando não somente a produção teológica mas a literatura em geral. Ora se oferece na superfície de seus textos, ora se deixa penetrar de modo mais profundo e abrangente.

Quem não enxergaria a expressa referência à Bíblia, a começar do título, no romance *Esaú e Jacó*, de Machado de Assis? Ou no *Caim*, de José Saramago? Poderíamos classificar neste modelo também aquelas produções que buscam em outras obras do passado, que não a Bíblia, uma interlocução livre para a construção do discurso teológico e/ou literário. Assim, Orígenes, as *Confissões* de Agostinho de Hipona, a *Divina Comédia* de Dante, Lutero, dentre outros autores e obras, aparecem em algumas publicações na área da Teopoética.

c) Modelo dialógico teorizado

Em vista de não confundir, sem mais, a dicção literária e a dicção teológica, compreendemos que, no texto literário, as sacralidades fazem parte de uma estratégia de criação e que os espaços sagrados são configurações de espaços narrativos, ficcionais, encenação de realidade, produzida pela obra literária. Assim, pois, “as referências literárias ao sagrado não podem ser pensadas como um estrito documento religioso, como o são as hierofanias em sua singular manifestação histórica.” (CANTARELA, 2010, p. 128).

Sob esses pressupostos, a consideração da literatura em si mesma, em sua autonomia, em sua multiplicidade de realização, torna-se condição indispensável para o diálogo criativo com a teologia. A obra literária terá relevância para a reflexão

teológica se for respeitada em sua especificidade.

Inúmeras produções em Teopoética, no exercício de tecer interfaces entre religião e literatura, trazem à tona também a discussão sobre os fundamentos teóricos desse mister. Classificamos neste modelo as publicações que realizam tal tarefa. O modelo dialógico teorizado caracteriza-se, pois, de modo particular, por buscar justificativas teóricas para o diálogo entre religião/teologia e literatura.

d) Modelo dialógico temático

Enquanto discursos que se encontram ‘nas fronteiras dos saberes’ – conforme expressão de Magalhães – teologia e literatura transitam entre a liberdade do imaginário e as instituições religiosas e sociais sob as quais elas se fazem. Enquanto processo comunicativo, enquanto caminho de entrada para a realidade encenada pelo texto, a escrita – a escrita ficcional, particularmente – lida como fonte de desafios e questionamentos, pode tornar-se espaço de inscrição da vida.

Sob esses pressupostos, a interlocução entre o discurso teológico e o literário pode construir-se com elementos do mundo vivido, com foco em variados temas. Não se trata (apenas) de abordar teologicamente temas trazidos pela literatura, mas também (e talvez principalmente) de, pelo viés da leitura crítica da obra literária, destacar e assumir as ambiguidades e as contradições das vivências, das instituições e dos discursos religiosos. Assim, no modelo dialógico temático, a conversação entre teologia e literatura se faz pela livre eleição de temas presentes tanto nas obras literárias como nos discursos teológicos.

Destacam-se, dentre inumeráveis temas: mística, teologia apofática, o bem, o mal, erotismo, pecado, Satã, Deus, a situação da mulher, violência, amor. A lista mostra-se extensa.

Conclusão

O mapeamento da produção bibliográfica em Teopoética no Brasil, expresso nesta comunicação, trouxe informações sobre os pesquisadores relativamente à sua titulação, à sua formação acadêmica e, particularmente, à sua produção bibliográfica. Identificamos, a partir de alguns critérios construídos por esses dados, os principais pesquisadores em Teopoética no Brasil.

Em relação aos modelos de leitura que subjazem à produção acadêmica em

Teopoética, destacamos algumas aspectos das discussões teóricas e metodológicas já existentes, os autores e obras literárias mais lidos e, finalmente, apresentamos nossa proposta de quatro modelos de leitura sob os quais se poderia “classificar” a produção bibliográfica da área.

As referências, da lista final abaixo, ainda que não apareçam todas citadas no texto da comunicação, representaram importante subsídio para a elaboração deste trabalho.

Referências

- BARCELLOS, José Carlos; (GARCÍA, Flávio. Org.). *Estudos literários reunidos*: Compilação de 5 artigos de José Carlos Barcellos, já publicados esparsamente em periódicos. Rio de Janeiro: Ed. Dialogarts, 2008.
- BARCELLOS, José Carlos. Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo. *Numen*, Juiz de Fora, v. 3, n. 2 p. 9-30, 2000.
- BRANDÃO, Eli. Literatura e teologia no cenário brasileiro. In: QUEIROZ, Rosângela. (Org.) *Estudos literários e socioculturais*. Campina Grande: EDUEP, 2006. p. 31-46.
- CANTARELA, Antonio Geraldo. *O caçador de ausências: o sagrado em Mia Couto*. 2010. 185 fls. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Letras, Belo Horizonte.
- CANTARELA, Antonio Geraldo. *O universo da recepção em Iracema e em Sansão e Dalila: entre história e ficção*. 2003. 149 fls. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Letras, Belo Horizonte.
- CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues da. Literatura e religião em discussão: revisitando interpretações, métodos e teorias. *Cadernos da FaEL*, v. 3, p. 1-23, 2010.
- DE MORI, Geraldo Luiz; SANTOS, Luciano; CALDAS, Carlos. (Org.). *Aragem do sagrado: Deus na literatura brasileira contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2011.
- FERRAZ, Salma; MAGALHÃES, Antonio; CONCEIÇÃO, Douglas (orgs.). *Deuses em poéticas: estudos de Literatura e Teologia*. Belém: UEPA; João Pessoa: UEPB, 2008.
- FERRAZ, Salma. *As faces de Deus na obra de um ateu: José Saramago*. 2.ed. Blumenau: Edifurb, 2012.
- FERRAZ, Salma. (Org.) *As malasartes de Lúcifer: textos críticos de Teologia e Literatura*. Londrina: EDUEL, 2012.
- FERRAZ, Salma; MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo; LEONEL, João; LEOPOLDO, Raphael Novaresi. (Org.) *Teologias se literaturas 4: profetas e poetas, entre os céus e*

a terra. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

GROSS, Eduardo. (Org.) *Manifestações literárias do sagrado*. Juiz de Fora: Editora da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2002.

GROSS, Eduardo. Modelos hermenêuticos para a percepção do religioso na literatura. In: HUFF, Arnaldo Érico; RODRIGUES, Elsa. (Org.) *Experiências e interpretações do sagrado*. São Paulo: Paulinas, 2012.

KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras*. São Paulo: Loyola, 1999.

MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

MAGALHÃES, Antonio. Religião e interpretação literária: perspectivas de diálogo das Ciências da Religião com a Literatura. *Religião e cultura*, São Paulo, v. 3, n. 6, p. 11-27, 2004.

MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura: uma reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Loyola, 1994.

PAULA, Adna Candido de. Explicar e compreender: por uma teoria literária teológica-religiosa. In: SPERBER, Suzi Frankl. (Org.) *Presença do sagrado na literatura: questões teóricas e de hermenêutica*. Campinas: Publiel; Unicamp, 2011. p. 11-21.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Do pensamento no deserto: ensaios de filosofia, teologia e literatura*. São Paulo: Edusp, 2009.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.

ROCHA, Alessandro. *Deus entre gestos, cenas e palavras*. São Paulo: Reflexão, 2009.

ROCHA, Alessandro; YUNES, Eliana; CARVALHO, Gilda. (Org.) *Teologias e literaturas: considerações metodológicas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

SPERBER, Suzi Frankl. (Org.) *Presença do sagrado na literatura: questões teóricas e de hermenêutica*. Campinas: Publiel; Unicamp, 2011.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática: três volumes em um*. Trad. de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. 5.ed. São Leopoldo: Sinbodal, 2005.

TOUTIN, Alberto. *Teología y literatura: hitos para um diálogo*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011.

VILLAS BOAS, Alex. *Teologia e Literatura como Teopatodiceia: em busca de um pensamento poético teológico*. 2013. Tese (Doutorado) - Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Teologia, Rio de Janeiro.

Aspectos cristãos dos jagunços, no discurso ambíguo de João Guimarães Rosa

João Bosco Fernandes¹

Resumo: *O romance Grande Sertão: Veredas de Guimarães Rosa, através da análise do itinerário de alguns personagens jagunços, tais como: Jõe Bexiguento, Joé Cazuzo e o próprio Tatarana, descritos através dos fragmentos ligados à religiosidade no universo jagunço, nos passam, a partir da ambiguidade do texto, os elementos religiosos do costume cristão entre eles e a ideia de temas ligados ao cristianismo, como: o mal, o pecado, a salvação, a graça redentora de Cristo e as devoções marianas. Entretanto, será através da crítica de autores, como: Bolle, Araujo, Rosenfield, Albergaria e Utéza que temas da tradição cristã, tais como a salvação, o pecado, a graça, o bem e o mal, também presentes em alguns textos selecionados do romance, nos permitirão perceber, por um lado, nas analogias feitas, elementos da religião cristã e, por outro, mediante a ambiguidade da narrativa, a ocultação desses elementos em alguns desses temas, tal como o mostra a nossa interpretação do caso de Maria Mutema.*

Palavras-chave: *cristianismo, jagunços, ambiguidade.*

Introdução

Para esse texto, Riobaldo, Jõe Bexiguento e Joé Cazuzo são os jagunços que trarão sob o olhar do narrador os elementos religiosos do aspecto cristão dos jagunços. E, sob a crítica de Araujo, Rosenfield, Albergaria, Utéza e Bolle, temas da tradição cristã, como a salvação, o pecado, a fé, a graça, a comunidade, o bem e o mal, serão problematizados a partir desses personagens a fim de respaldar, sob essa ótica, elementos da religião cristã no Grande Sertão. Por exemplo, enquanto Utéza vê na posição de Jõe a relativização do bem e do mal, Araujo vê na história de Maria Mutema a conversão do jagunço, a salvação da comunidade do São João Leão, a passagem do pecado para a graça e a libertação de Riobaldo. Se, de um lado, há um evidente pacto com Deus, através de devoções feitas pelos jagunços – o jagunço Riobaldo também participa desses pactos – a fim de se livrarem das doenças, do inimigo e de tudo o que leva à morte, de outro lado, não se pode, de acordo com Rosenfield, Utéza, Albergaria e Bolle, afirmar uma fé cristã dos jagunços pelas contradições presentes na ambigüidade da narrativa. Mesmo a conversão e a prática religiosa de Joé Cazuzo, de acordo com Rosenfield, não poderiam representar o costume num sertão marcado

1 Doutor em Ciência da Religião e docente da PUC Minas. Email: bosco@pucpcaldas.br

pela violência. Tanto que os soldados do coronel respeitaram a vida diante do surto de Joé, e que a mudança de vida de Cazuzo, segundo Bolle, representa a importância dada pelo sertão à relação entre religião e violência.

1. Deus a gente respeita...

O romance reservou poucas páginas para o diálogo entre Jõe Bexiguento e Riobaldo. Essa conversa noturna de curta duração, ao redor de uma fogueira, após um dia de batalha desnorteante, leva o protagonista a buscar algumas respostas para o sentido daquela empreitada jagunça. Jõe, representante de uma tradição oral fundada na cultura dos grotões – “broeiro peludo do Riachão do Jequitinhonha” – além do calor do fogo leva luz ao obscuro universo de Riobaldo. Utéza identifica Jõe como distinto de todos os outros jagunços, possuindo uma sonoridade estranha em seu prenome, um apelido afetuosamente de João, apresentando-se como um primeiro sinal da revelação joânica (UTEZA, 1994, p. 130). De todas as imagens religiosas que envolvem os jagunços no romance, pode-se dizer que Jõe é um legítimo representante mítico desse costume. De Jõe, Riobaldo recebe uma noção de salvação cristã fundamentada na relação entre o mal enquanto pecado e o bem enquanto graça, dom de Deus dado àquele que a deseja através da fé. Iniciam a conversa abordando a noção de pecado e o respeito pelo nome de Deus, e terminam com o caso de Maria Mutema e Padre Ponte que alegoricamente apresenta o itinerário do crente em direção a Deus, ao fazer a travessia do pecado para a graça. Será possível perceber, através do costume religioso de Jõe – “Deus a gente respeita...” – a importância dada por Riobaldo ao tema do mal e a sua ligação com o universo jagunço.

Para Riobaldo, Jõe Bexiguento parecia ter uma clareza de fé e devoção digna de admiração, mas ao mesmo tempo de desconfiança. Gostava de conversar com Jõe e de ouvir as suas histórias e os seus casos que revelavam aparentemente a sua visão do bem apartada do mal e do poder de Deus sobre esse mal. Talvez sugerindo a derrota do mal figurado na morte futura de Hermógenes, o demônio encarnado. O caso de Maria Mutema e Padre Ponte, por exemplo – contado por Jõe – além da presença dos elementos cristãos e das ambiguidades inerentes à narrativa do velho Riobaldo, ressalta o itinerário do crente em direção a Deus ao fazer a travessia do pecado para a graça. Araujo afirma que a história de Maria Mutema figura em ponto pequeno o desenrolar da história de Riobaldo. A autora centraliza, a partir do tema do segredo, a ligação do itinerário para Deus entre Mutema e Riobaldo. As inferências sobre esse tema, diferentes das nossas, como veremos mais adiante, mostram que a “revelação do segredo transforma o crime – a morte – instrumento de *salvação* para Mutema – em vida, pois significa a revelação de Deus, o encontro

com a Trindade”. De acordo com a autora, Maria Mutema, através da “fé braba” dos missionários, copia a Trindade em si, e depois de três dias de missões no arraial do São João Leão, no dia seguinte, o domingo que seria a “festa de comunhão geral e glória santa”, a Mutema copia, igualmente, o Cristo redentor, ao ressurgir no terceiro dia, no dia da ressurreição do Senhor (ARAUJO, 1996, p. 131-132). Infere-se de Araujo a ênfase na revelação do segredo, em confissão pública, e na salvação alcançada pela Mutema ao se tornar bendita aos olhos de Deus pelas palavras dos padres missionários similares à revelação do segredo de Diadorim pela mulher do Hermógenes – “a Deus dada pobrezinha” – dando a Riobaldo acesso à salvação no abandono da vida jagunça. Maria Mutema é a mulher que propositadamente mata o marido, enquanto dormia, com chumbo derretido despejado no buraco do ouvido e mata o Padre Ponte com as palavras mentirosas ao ouvido no segredo da confissão, enquanto cumpria a sua missão de padre. É condenada pela justiça dos homens, mas absolvida nas palavras de perdão das pessoas simples da comunidade, representante da redenção de Cristo. Vê-se, no relato de Jõe, que o povo do arraial do São João Leão procura demonstrar a fé em Deus em busca de salvação através da prática da religião e que os sinais visíveis dos sacramentos, de modo especial os sacramentos da penitência, da eucaristia, da unção dos enfermos e da ordem, são perceptíveis através do serviço sacerdotal do Padre Ponte.

O tema Jesus Cristo é o mais trabalhado pelo teólogo Schillebeeckx. Mais de dois terços de sua trilogia são dedicados a Ele. A trilogia cristológica do teólogo holandês Edward Schillebeeckx consiste em: “Jesus: a história de um vivente” (1975), “Cristo e os cristãos: a história de uma nova práxis de vida” (1977) e “História humana: revelação de Deus” (1989). Na sequência de sua proposta que valoriza a história como elemento integrante da salvação, o Jesus histórico tem importância pedagógica fundamental para que o ser humano ao reconhecer-se na humanidade de Jesus possa construir o sentido de seu itinerário para Deus buscando a salvação. Os textos de Schillebeeckx exploram exaustivamente a historicidade de Jesus, obviamente buscando fazer a mediação para o Cristo ressuscitado. A Igreja é comunidade de Deus, memória viva da história de Jesus e o lugar em que a salvação, é vista como realizada pela palavra de Deus, recebida na fé e testemunhada numa práxis eclesial. SCHILLEBEECKX, 1994, p. 29. Por isso é engajada, assume tanto os conflitos decorrentes da relação do homem com Deus quanto os das relações entre os homens e o reino de Deus. Além de uma dimensão espiritual, assume também a dimensão cósmica, isto é, a terra é muito mais do que mero “mundo do homem”, pois o respeito pela criação de Deus passa pela mediação da comunidade eclesial. *Ibidem*, p. 304.

Em tempos de missões, a presença marcante e a ação evangelizadora da pregação dos missionários criam na comunidade o espírito das bem-aventuranças análogo ao desejo de Jesus descrito nos evangelhos. A missa festiva e a procissão no domingo, o dia do Senhor, o último dia de missões, representa a conversão, a presença da graça

de Deus e a interiorização, por parte da comunidade, da fé no ressuscitado como caminho para a salvação. Se a tarefa dos missionários na comunidade, por um lado, é a de pregar a salvação, por outro, também é a de exorcizar, “em nome de Jesus e da cruz”, expulsando o demônio figurado em Maria Mutema. Ao mudar a voz, em meio à oração da salve-rainha, o missionário impõe-se com o poder de Deus a fim de colocar para fora da igreja e da vida da comunidade o gesto invasivo e demoníaco de Mutema. Contudo, o demônio parece não estar mais ali e o missionário percebe a mudança da Mutema ao vê-la colocando-se como pecadora arrependida que não deseja mais edificar o mal, pedindo o perdão de Deus e confessando-se publicamente; e de imediato – ao entoar o *Bendito, louvado seja!* – o sacerdote atribui à misericórdia divina a capacidade de redimir a Mutema. Tal gesto ajudou a edificar a comunidade e o povo perdoou, rezou por ela e até afirmou que a Mutema estava ficando santa. Utéza acrescenta, ao referir-se à Mutema, que a partir do exemplo de seus crimes, de seus remorsos e de seu arrependimento, o catolicismo oficial tira uma lição edificante. De acordo com o autor, a história de Jõe, além da relatividade do Bem e do Mal, coloca em questão o tema do sentimento de culpa do ser humano diante da obsessão por um código moral rígido criado e alimentado por ele mesmo até a morte, por não colocá-lo em questão. Os missionários, afirma o autor, duplamente vindos de fora, dissolvem e limpam os valores esclerosados para fixar as vias novas da fé. Jõe, então, mensageiro de fora, a exemplo dos missionários, terminada a missão, retorna para a noite ao reencontro dos pobres de espírito que têm no Reino dos Céus, segundo o Evangelho, um lugar reservado (UTÉZA, 1994, p. 140-143). Infere-se do autor, através da parábola de Maria Mutema, o reconhecimento e a identificação de elementos religiosos que se referem a crenças ligadas à escatologia cristã.

A ambiguidade do texto, no entanto, leva o leitor a pensar outras possibilidades a respeito dos elementos religiosos cristãos presentes no romance, isto é, em vez de uma afirmação desses elementos, sugere a negação de seus valores e de seus verdadeiros significados. Infere-se, portanto, desse caso, o falseamento da interpretação dos sacramentos e sacramentais permitindo, em diversos momentos, ver a prática de alguns sacramentos de forma diferenciada. Também os personagens e a sequência dos fatos na história dão ao leitor a possibilidade de diversas analogias com a religião cristã. Explicitando melhor. Morreu o marido de Mutema, sem poder receber o sacramento da unção dos enfermos sinalizando, na morte repentina, a dificuldade da igreja em poder dar assistência com este sacramento a todas as almas que precisariam do conforto e do perdão de Deus no momento final da vida. A ida frequente de Mutema à igreja e a necessidade de confessar-se sugere a banalização do sacramento da confissão e a duvidosa autenticidade da prática religiosa. As repetidas vezes, de três em três dias, que a Mutema se confessava, aludem à ineficácia

do sacramento da confissão e à representação de negação da Trindade a partir do sentido de comunhão e amor que deveria acontecer na relação da Mutema com a igreja intermediada pelo Padre Ponte. A carolice indicada na falsa seriedade e na aparente preocupação com a salvação de si mesma e o falso interesse libidinoso pelo padre são a banalização da igreja como comunidade e sinal da presença de Cristo no mundo. O prazer que ela tinha era derivado da mentira contada ao padre no confessionário. Também a santidade aparente interpretada pela Mutema indica o falseamento da fé na Santíssima Trindade. A interrupção da salve-rainha por Maria Mutema também pode sinalizar a marginalização da importância de Maria, a mãe de Jesus pela fé cristã, ao centralizar a Mutema como a Maria pecadora e demoníaca que entra na igreja modificando o sentido do sacramento do batismo como entrada e pertença à comunidade eclesial e maculando o sábado de vigília em preparação ao domingo, o dia do Senhor. Se a mulher da salve-rainha – Maria mãe de Jesus – é a intercessora junto a Deus, a mulher mediadora do mal e da maldade – a Mutema – representa satã. Maria Mutema, a senhora das maldades, a serpente traidora, assassina e enganadora símbolo do pecado original pede o perdão de Deus. A confissão pública de Mutema, aos prantos, invertendo a ordem das coisas, tira o significado do segredo desse sacramento e o nega diante da igreja presente na comunidade. O Padre Ponte também representa a negação do voto de castidade e de um celibato não vivido na geração de três filhos numa mulher simplória, portanto questionando o sacramento da ordem e seus valores. Modifica o sentido do sacramento da eucaristia ao utilizar-se da hóstia consagrada apenas como instrumento de conforto às pessoas do povoado, e apesar de cumprir o seu dever de padre, não foi capaz de aplicar as virtudes do conteúdo do próprio sermão nas missas que rezava para orientar a sua conduta e livrar-se das mentiras de fornicação de Maria Mutema. O sofrimento do Padre, por outro lado, de ter de carregar os pecados da Mutema no segredo imposto pelo sacramento se martirizando, tem analogia aos sofrimentos dos santos e dos mártires que, motivados pelo sacrifício de Cristo que abraçou os pecados da humanidade com a morte na cruz, deram a própria vida pela fé no ressuscitado. No entanto, o serviço dos sacramentos, a unção dos enfermos e a eucaristia não foram dadas ao Padre Ponte para conforto de sua pobre alma antes da morte, inferindo-se possivelmente a descrença do próprio sacerdote no sentido de tais sacramentos. Consoante também a negação do sentido desses rituais na vida do sertanejo que, por falta de padres, tinha pouco acesso a esses serviços espirituais. A presença dos missionários estrangeiros por três dias na comunidade de São João Leão enfraquece o trabalho pastoral do padre de paróquia, pois a necessidade de intervenção das missões, além de negar a eficácia da ação daquele pastor que cotidianamente deveria suprir as necessidades espirituais da comunidade eclesial, também nega o sentido

do sacramento da ordem. Se o missionário deve reconstruir em três dias o sentido de comunidade,

Alusão ao evangelho de Marcos, sobre a morte, ressurreição e ascensão de Jesus: ao mencionar a destruição do templo de Jerusalém e a construção do templo vivo simbolizado na comunidade. “Nós o ouvimos declarar: Eu destruirei este santuário edificado por mãos humanas e, em *três dias*, construirei outro, não por mãos humanas”. Bíblia, Marcos 14:58.

semelhante ao modelo da Trindade, que o consagrado ordenado local, conhecido de todos, não foi capaz de realizar, talvez por indolência ou conformismo, portanto, necessitando de outro para fazê-lo, então será o estranho que o fará com mais força, mais poder e mais fé. O poder do missionário se faz notar por se colocar como mensageiro da Trindade ao resgatar o valor da oração na comunidade que é negada pela atitude demoníaca de Mutema ao irromper para dentro da igreja cortando ao meio a oração da salve-rainha que de joelhos começada, tem de ter suas palavras ditas até o fim. O missionário, semelhante a um exorcista, expulsa a Mutema da comunidade simbolizada na igreja, aos berros, para se fazer entender por todos sobre a gravidade da sua ação pactada com o diabo. A fala reveladora do missionário nega mais uma vez o valor da confissão feita em segredo anteriormente e sugere que o juízo de Deus sobre os mortos tenha justificativas na confissão e na penitência de Maria Mutema, como um castigo a ser cumprido na porta do cemitério onde está enterrada a prova do homicídio praticado. Os missionários representam o Deus justiceiro, vingador e implacável. É o Deus que se apresenta no barulho e na tempestade para demonstrar o Seu poder e a Sua glória; e não no silêncio ou na brisa mansa. Por isso causa impacto, pois com o demônio não se brinca e colocá-lo de volta ao inferno exige coragem e pacto com Deus. Contudo, o poder hierárquico da igreja que fala em nome de Deus representado na autoridade dos missionários é negado, através do julgamento de Mutema, pelas pessoas simples que sentiram o seu sofrimento como suficiente para merecer o perdão divino. Trouxeram-lhe palavras de conforto, o perdão da Maria do Padre e de seus meninos e orações que geraram paz e edificação na comunidade. Por essa razão, novamente o poder religioso foi tirado da igreja ao canonizar a Mutema como santa do povo. A santidade da Mutema foi inferida não por um processo canônico com suas instâncias regulares, mas pelo seu estado de sofrimento percebido pelo povo como o estágio que antecede ao recebimento da graça divina, comum aos santos e mártires cristãos.

Existia uma mulher, por nome Maria Mutema, pessoa igual às outras, sem nenhuma diversidade. Uma noite, o marido dela morreu, amanheceu morto de madrugada. [...] O que deu em nota foi outra coisa: foi a *religião* da Mutema, que daí pegou a ir à *igreja todo santo dia, afora que de três em três agora se confessava*. Dera em carola – se dizia – só constante na

salvação de sua alma. Ela sempre de preto, conforme os costumes, mulher que não ria – esse lenho seco. E, estando na *igreja*, não tirava os olhos do padre. [...] ROSA, 2006, p. 222-227. Grifos nossos.

Infere-se desse caso, portanto, elementos religiosos cristãos tais como a prática da religião do povoado do São João Leão através dos sacramentos: do batismo, da penitência, da eucaristia, da ordem e da unção dos enfermos; a ação evangelizadora dos missionários e a valorização do domingo festivo como o dia do Senhor; a utilização da oração da salve-rainha e do hino – *Bendito, louvado seja!* – com a finalidade de reconhecer o poder de Deus sobre todas as coisas e de afastar o demônio e suas maldades da comunidade; a aceitação e a acolhida do pecador arrependido e a prática do perdão como princípio evangélico; a compreensão da santidade como proposta da vida cristã; a fé na Santíssima Trindade manifestada através da comunhão e do amor na comunidade e afirmada na história da salvação; a devoção mariana e as orações que traduzem o papel da mãe de Jesus como intercessora junto a Deus pela humanidade; o voto de castidade dos padres e a regra do celibato como forma de dedicação integral ao serviço da igreja; o sermão na liturgia da missa com o objetivo de orientar a conduta dos fiéis nos ensinamentos de Jesus; o sentido do sofrimento e do sacrifício e a sua relação com a prática do cristianismo pelos santos e mártires; por fim, a hierarquia da igreja com a sua forma de administrar o poder sobre os valores religiosos derivados de seus fiéis. Tais elementos cristãos implicados na história contada por Jõe levam o leitor a concluir que a matéria vertente utilizada pelo narrador ao refletir a sua preocupação com as práticas religiosas do momento direciona o seu relato para detalhes religiosos que no tempo original do caso vivido por Riobaldo, em função da missão de guerra imposta pela vida jagunça, não fariam muito sentido. Em razão disso, podemos afirmar que o velho Riobaldo e a preocupação com a salvação da própria alma produzem mais significados na direção dos elementos religiosos cristãos com o seu relato ambíguo do que o jagunço Riobaldo ao ter protagonizado o acontecido dos fatos.

Em síntese, Araujo enfatiza o tema do segredo que, ao ser revelado, liberta a Mutema do pecado colocando-a no campo da salvação. O tema da comunidade também é explorado pela autora ao referir-se à comunidade do São João Leão que, por três dias, recebe a visita de padres missionários a fim de orientar a conduta na fé e reavivar o sentimento religioso desse arraial. O último dia de missões – “a festa de comunhão geral e glória santa” – coincide com a conversão e o itinerário da Mutema para a santidade, copiando o Cristo que, no terceiro dia, ressurgiu dos mortos. Se, por um lado, Riobaldo avalia a mistura entre bem e mal no caso da Mutema como demoníaca, por outro, encontra na simplicidade dos ensinamentos de Jõe, clareza e delimitação, pois o que conta é o respeitar Deus de um lado, e o apartar-se do

demônio, do outro. Já Utéza vê na postura de Jõe a relativização do bem e do mal colocando em questão o tema do sentimento de culpa derivado de um obsessivo pseudocódigo moral rígido, acrescentando que a partir do exemplo dos crimes da Mutema, de seus remorsos e de seu arrependimento, permite ao catolicismo oficial poder modificar a orientação moral de seus fiéis. Tais conclusões derivadas das críticas desses autores produzem conexões importantes entre os costumes de Jõe e alguns elementos religiosos da tradição cristã.

2. Minha Nossa Senhora Mãe-de-Todos

Se, por um lado, a leitura do romance feita pela maioria acentua mais o suposto pacto com o diabo intencionado pelo jagunço Riobaldo,

Mas coragem e munição não faltavam. – “E os Judas?” – perguntei, com triste raciocínio: porque era que os soldados não deixavam a gente em paz, mas com aqueles não terçavam? – “Se diz que eles têm uma *proteção preta...*” – João Goanhá me esclareceu: – “O Hermógenes fez o *pauto*. É o demônio rabudo quem *pune* por ele...” Nisso *todos* acreditavam. Pela fraqueza do meu medo e pela força do meu ódio, acho que eu fui o primeiro que *cri*. ROSA, 2006, p. 66. Grifos nossos.

por outro, veremos no item que segue que fazia parte do estilo jagunço de ser, apesar da falta de critério moral para isso, o pacto com Deus; ou seja, a necessidade de defender a vida dos companheiros e a própria dos adversários figurados como pactários do diabo e a urgência de proteção contra as doenças contagiosas que gratuitamente levavam à morte, estimulam o narrador a potencializar a precária vida jagunça no espaço do sagrado através das devoções aos santos, das intercessões marianas e da fé em Deus. Ou em forma de ação de graças à “Minha Nossa Senhora a Mãe-de-todos” e de conversão – como Joé Cazuzo. Como já acentuamos em itens anteriores, a fé em Deus Trino está no centro da revelação cristã e também ao longo da história do cristianismo, a tradição escrita e oral desenvolveu as devoções aos santos e a Maria mãe de Jesus de tal modo que ao serem incorporadas nos textos e nos sermões de padres e pastores fizeram com que fossem aos poucos interiorizadas pelos fiéis e devotos de lugares distantes de centros religiosos cristãos – os mais ermos, como o Sucruíú e o povoado do Jalapão – a fim de serem reproduzidas em situações de carência e necessidades extremas, como as que são mencionadas no romance. Tal pressuposto, não obstante a ambiguidade do texto, encontra justificativas em diversos fragmentos do Grande Sertão dando ao leitor a possibilidade de também inferir a existência de um costume cristão entre os jagunços que o velho Riobaldo, sedento por beber em fontes religiosas salvíficas, não deixa de enfatizar.

Assim como os fiéis cristãos veem no poder de Deus o instrumento que potencializa a condição humana perante as forças hostis à vida através de intercessões e súplicas aos santos e à Maria mãe de Jesus, também se encontram no texto de Rosa inferências religiosas da natureza cristã testemunhada por Riobaldo que levam o jagunço a suplicar pela vida diante da eminência da morte provocada pela atividade guerreira e por forças malignas.

Que *rezavam*. Jõe Bexiguento, mesmo, quis que diversos tomassem parte em *novena*, numa *mal rezada novena*, a *santo* de sua redobrada *atenção*, e a qual ele nem teve persistência para nos dias medidos completar. ROSA, 2006, p. 234. Grifos nossos.

Se não for possível assegurar a manutenção da vida, então será preciso pensar na vida após a morte. Tal postura religiosa presente no cotidiano dos jagunços em função de uma precária expectativa de vida pode ser extraída da narrativa em diversos momentos. Para os cristãos, a fé na ressurreição de Cristo representa o centro do projeto salvífico divino, ou seja, a morte daqueles que acreditam significa a passagem para o universo glorioso do Cristo ressuscitado.

A Ressurreição é o ápice da Encarnação. Ela confirma a divindade de Cristo, como também tudo o que Ele fez e ensinou, e realiza todas as promessas divinas a nosso favor. Além disso, o Ressuscitado, vencedor do pecado e da morte, é o princípio da nossa justificação e da nossa Ressurreição: desde agora nos dá a graça da adoção filial que é real participação da sua vida de Filho único; depois, no final dos tempos, ele ressuscitará o nosso corpo. *COMPÊNDIO do Catecismo da Igreja Católica*, 2005. 651-655; 658.

A guerra e a peste traziam a ronda da morte. Como lutar contra ela? Era o desafio que cotidianamente os jagunços tinham pela frente. Nessas condições a manifestação de fé e a crença de que Deus com o seu poder aguardava o crente contrito em seu reino de glória poderia ser um conforto para aqueles que testemunhavam o fim da vida de companheiros próximos ao insinuarem a prática de ritos cristãos, tal como a persignação e o acender de velas em súplica do ressuscitado.

As raivas, naquela varanda, vinham e caíam, demasiadas, vi. Tiros altos, revoantes: eram os bandos de balas. Assunto de um homem que estava deitado mal, atravessado, pensei que assim em pouco descanso. – “Vamos levar para a capela...” [...]. Assunto que era o Acrísio, morto no meio; torto. Devia ter se *passado* sem tribulação. Agora não caçavam uma *vela*, para em provisão dele se acender? – “Quem tem um *rosário*?” [...]. ROSA, 2006, p. 339. Grifos nossos.

Contudo, a característica titubeante do jagunço Riobaldo, ao mesmo tempo em que nos leva a uma convicção religiosa na ressurreição dos mortos apresenta, através de uma narrativa ambígua, certo grau de ironia ou talvez de confusão causada pelo

desespero diante do cenário de guerra. “Aí ergui mão para coçar minha testa, aí me cismei: e fiz, com todo o respeito, o pelo-sinal” (Ibidem, p. 326). Embora esse gesto do jagunço não seja capaz de traduzir claramente a sua consciência religiosa, ainda assim é possível inferir que a preocupação com uma vida após a morte se aproxime mais do elemento religioso cristão da ressurreição presente em atitudes, símbolos e expressões comuns ao cristianismo diante da visão de tantos companheiros mortos.

O anseio pela vida, na realidade da ressurreição que suscitou a fé pascal, segundo Schillebeeckx, levou os primeiros cristãos à compreensão de Deus pregada por Jesus dando sentido à nossa cristologia soteriológica. Pois foi com a ressurreição que Deus avalizou a pessoa, a mensagem e todo o caminho de vida de Jesus, contradizendo a realidade de tortura e morte feita a Jesus pelos homens. Do mesmo modo que não se pode separar a vida de Jesus de sua morte, assim também o seu caminho de vida não pode ser separado de sua ressurreição. SCHILLEBEECKX, 1994, p. 172.

Tal inferência que nos ajuda a obtermos uma pequena compreensão da história dessa fé, também se liga às razões do narrador que endossa um costume de fé cristã dos jagunços.

Apesar desse aparente paradoxo, o jagunço tinha muito a agradecer a Deus. Riobaldo explicita através da sua narrativa as razões da ação de graças e da manutenção da fé. Ao mesmo tempo em que deseja o fim da guerra, agradece pela sua Otacília que se encontra longe daquele inferno e ao reconhecer o poder de intercessão da mãe de Deus, pratica o gesto da gratidão através de rezas e de persignação diante da imagem. “A pois, então, me subi para fora do real; *rezei!* Sabe o senhor como rezei? Assim foi: que *Deus* era fortíssimo exato [...]”. Grifos nossos. (ROSA, 2006, p. 342). Tais costumes, bastante comuns no cristianismo desde a sua origem e que nos dias atuais ganharam grandes proporções capazes de levar milhares de devotos peregrinos às visitas em santuários movidos pelo sentimento de fé, são orações de súplicas e de gratidão pelas graças alcançadas. As concentrações de fiéis cristãos, por exemplo, como as peregrinações à festa do Círio de Nazaré, em Belém, a de Nossa Senhora Aparecida, em Aparecida e a marcha para Jesus, em São Paulo expressam bem esses sentimentos de súplica e de gratidão a Deus. Se a presença rara desse costume religioso entre os jagunços, por um lado, nos permite inferir elementos religiosos cristãos, por outro, a ambiguidade da narrativa pode nos transportar para o verdadeiro sentido da peregrinação jagunça, ou seja, a vingança da morte de Joca Ramiro, destituindo, portanto, desses rituais isolados, o motivo que poderia levar a piedosa devoção dos jagunços diante da imagem da virgem à condição de peregrinos no sentido atual. Além disso, havia uma ambígua moralidade religiosa que orientava a conduta dos jagunços, pois ao mesmo tempo em que os aproximava de seres avessos à civilização e aos valores do reino de Deus, os definia

como pessoas tementes a Deus e conscientes de seus desígnios de bondade.

O Fonfrêdo tinha um blibloquê, a gente brincava de jogar. Tudo jogado a dinheiro baixo. Os espertos, teve quem pôs a jogo até *bentinho* de pescoço, sem dizer *desrespeito*. E faziam negócio desses *breves*, contado que alguns arrumavam até *escapulários falsos*. ROSA, 2006, p. 233. Grifos nossos.

Verifica-se ainda a ambiguidade do texto quando a religião cristã é posta no campo da barganha, isto é, se a morte e a condenação eram encaradas como algo a ser temido, a salvação e o poder de Deus eram necessários aos propósitos humanos, dando aos jagunços a possibilidade tanto da sobrevivência terrena quanto da celeste através da instrumentalização do espaço religioso e do sobrenatural.

Eu tinha receio de que me achassem de coração mole, soubessem que eu não era feito para aquela infruição, que tinha pena de toda cria de *Jesus*. –“E *Deus*, Diadorim?” – uma hora eu perguntei. Ele me olhou, com silenciozinho todo natural, daí disse, em resposta: – “Joca Ramiro deu *cinco contos de réis* para o *padre* vigário de Espinoza...” [...]. Ibidem, p. 170. “[...] “Por que foi que vocês *enfeitaram premeditado* as foices?” – ele interrogou. Os dois irmãos responderam que tinham executado aquilo em *padroeiragem à Virgem*, para a *Nossa Senhora* em adiantado remitir o pecado que iam obrar, e obraram dito e feito. [...], vi que ele estava se rindo por de dentro. [...] disse: – “*Santíssima Virgem...*” E o pessoal todo tirou os *chapéus*, em alto respeito. Ibidem, p. 75-76. Grifos nossos.

Contudo, inferem-se os elementos religiosos cristãos da devoção mariana e do ritual da missa como forma de dialogar com Deus e, portanto, de buscar a justificação e a remissão dos pecados provenientes dessa moralidade jagunça.

Essa dicotomia também pode ser percebida quando o jovem Riobaldo vislumbrou pela primeira vez os jagunços de Joca Ramiro na casa do Padrinho Selorico Mendes, dando credibilidade às histórias de aventuras e proezas dos bandos de jagunços contadas pelo seu Padrinho. Daí a aspiração de Riobaldo para a vida jagunça figurada no herói da canção de Siruiz cantada pelo jagunço Siruiz.

Urubu é vila alta,

*mais idosa do sertão:
padroeira, minha vida –
vim de lá, volto mais não...
Vim de lá, volto mais não?...*

*Corro os dias nesses verdes,
meu boi mocho baetão:
buriti – água azulada,
carnaúba – sal do chão...*

*Remanso de rio largo,
viola da solidão:
quando vou p'ra dar batalha,*

convido meu coração... Ibidem, p. 119.

Rosenfield chama a atenção para essa metáfora bipolar de uma linguagem que traz a noção de catástrofe e reversão, paraíso e queda, presentes na canção de Siruiz – a cantiga do universo harmonioso da antiga cidade de Urubu – que ao tratar do mito do paraíso perdido e de seu destino colocado nas mãos dos homens é assumida por Urutu Branco que interioriza a destruição da guerra, do mesmo modo que o termo “Siruiz” significa o verter das coisas. (ROSENFELD, 2006, p. 202-203). Na mesma direção, Albergaria estende a bipolaridade para o cavalo Siruiz que se configura na epifania das forças supraterrêneas, ou seja, são elementos impulsores que direcionam a travessia de Riobaldo por demonstrarem a relatividade do mal. O mal pode ser colocado a serviço de ações positivas e pode ser utilizado para a obtenção do bem. Riobaldo assume o postulado de que o mal é apenas a face oculta do bem guiando em seu itinerário. (ALBERGARIA, 1977, p. 106). Então, conclui a autora, canção e cavalo, ambos denominados Siruiz, são elementos esotéricos responsáveis pelo renascimento do homem Riobaldo. Como o Cristo que visitou os infernos ao terceiro dia, Riobaldo tinha de se conhecer antes de encontrar a redenção (Ibidem, p. 109). O pacto com o mal e o pacto com o bem parecem, segundo a leitura de Utéza, fazer parte das crenças da mitologia cristã herdadas por Riobaldo em que o mal absoluto age no mundo sob a forma do diabo, no qual Hermógenes se coloca como o suporte concreto dessa ideia. No dizer do autor, comentava-se sobre o pacto feito com o diabo que esse chefe havia assinado levando a consciência do herói a se convencer dessa proeza satânica, de modo que os dois Judas – Ricardão e Hermógenes – ao assassinarem o Pai tornam-se a encarnação do mal a ser liquidado. A solução toma efeito através do projeto de vingança iniciado por Medeiro Vaz, mas é o espírito do herói Riobaldo Tatarana, diante da ineficiência da tropa do bem, sob a liderança de Zé Bebelo, que intenciona destruir o Mal pelo mesmo caminho de que o próprio Mal teria se utilizado para dominar, ou seja, através do pacto com o sobrenatural.

UTÉZA, 1994, p. 313. Schillebeeckx, a partir dos fundamentos do cristianismo, explicita a superação desse paradoxo afirmando que não existe “nenhum futuro para a maldade e opressão, ao passo que o bem e, em decorrência, o homem bom conhece futuro até para além da morte, graças à mão estendida de Deus que o ampara. Deus não se vinga: abandona a maldade à sua própria lógica limitante. Portanto, existe de fato diferença entre bem e mal, entre pessoas piedosas e más (a mais profunda distinção entre céu e inferno), mas se poupa aos piedosos deverem se alegrar pela condenação e tormento eternos dos companheiros de humanidade. A santidade intocável de Deus consiste antes em que não queira deixar ninguém entrar sob coação no reino de Deus enquanto o único reino de homens libertos e livres. O ‘eschaton’ ou o ‘novíssimo’ é exclusivamente positivo; não existe ‘eschaton’ negativo ou nenhuma realidade última negativa. O bem, e não o mal, tem a última palavra. Essa é a mensagem da práxis humana de vida de Jesus de Nazaré que, por isso, os cristãos confessam como o Cristo. SCHILLEBEECKX, 1994, p. 182-183.

Tal ambiguidade da narrativa percebida por Rosenfield e Albergaria, através dessas representações – canção e cavalo –, trazem a real imagem do jagunço, ou seja, um ser desprovido de civilidade e de humanidade, como cães selvagens à procura de caça, tal como a primeira impressão tida por Riobaldo diante do bando de Hermógenes, diferente, portanto, do herói a ser imitado. Pouca positividade, de acordo com o texto do Grande Sertão, se pode recolher daquele que dedica a sua vida ao jaguncismo. E também se adéqua à interpretação de Utéza que traz as categorias soteriológicas cristãs para a interiorização dos personagens do velho barranqueiro. Entretanto, se por um lado o texto relata em diversas situações a inserção de novos integrantes à vida jagunça, paradoxalmente, por outro, além do próprio narrador, a notícia de abandono desse tipo de vida é a de Joé Cazuzo que tem a sua história destacada propositadamente pela narrativa a fim de referir-se à mudança do sentido de sua vida e de sua identidade do meio do jaguncismo.

De jagunço comportado ativo para se arrepender no meio de suas jagunçagens, só deponho de um: chamado Joé Cazuzo – foi em arraso de um tirotêi, p'ra cima do lugar Serra-Nova, distrito de Rio-Pardo, no ribeirão Traçadal. A gente fazia má minoria pequena, e fechavam para riba de nós o pessoal dum Coronel Adalvino, forte político, com muitos soldados fardados no meio centro, comando do Tenente Reis Leme, que depois ficou capitão. Aguentamos hora mais hora, e já dávamos quase de cercados. Aí, de bote, aquele Joé Cazuzo – homem muito valente – se ajoelhou giro no chão do cerrado, levantava os braços que nem esgalho de jatobá seco, e só gritava, urro claro e urro surdo: – *“Eu vi a Virgem Nossa, no resplendor do Céu, com seus filhos de Anjos!...”* Gritava não esbarrava. – *“Eu vi a Virgem!...”* Ele almou? ROSA, 2006, p. 19-20.

O destaque para a história de Joé implica na relação do narrador com a clara possibilidade de conversão de um jagunço que utiliza da sua conversa com o ouvinte silencioso como um espelho a fim de olhar para a sua condição no momento do relato. Pois a valentia de Joé Cazuzo é utilizada para a sua conversão que ao posicionar-se de joelhos no meio da guerra em submissão a Deus, com sincero arrependimento dos pecados praticados na vida jagunça, ergue os braços em sinal da sua libertação do jugo do jaguncismo na vida terrena para se dedicar aos valores do reino celeste sob a proteção e a intercessão da Virgem e de seus anjos. Entretanto, Rosenfield afirma que a conversão de Joé Cazuzo se coloca em um espaço isolado em relação ao aspecto da maldade gratuita e bestial da natureza jagunça, pois não é a experiência religiosa e o milagre da Virgem que constituem a regra no sertão, mas a maldade dos perversos (ROSENFELD, 2006, p. 235). Da mesma forma em que o narrador se apresenta ao seu interlocutor silencioso como um homem de paz que abandonou o jaguncismo dedicando-se à religião sob as orações de sua esposa Otacília, assim também, Joé Cazuzo em sua história – como um espelho para Riobaldo – assume

a identidade do pacífico cristão convertido ao dedicar-se aos cuidados da religião como sacristão e como um assumido catecúmeno fabricante de azeite.

Diga o anjo-da-guarda... Mas, conforme eu vinha: depois se soube, que mesmo os soldados do Tenente e os cabras do Coronel Adalvino remeteram de respeitar o assopro daquele Joé Cazuzo. E que esse acabou sendo o homem mais *pacífico* do mundo, fabricante de *azeite* e *sacristão*, no *São Domingos Branco*. Tempos! ROSA, 2006, p. 21. Grifos nossos.

Se podemos fazer essa inferência a respeito do narrador, igualmente o tema da maldade e da violência são assumidos por Rosenfield e na mesma linha Bolle afirma que a passagem de jagunço a sacristão tem sentido social e cultural, pois o que se destaca na história de Joé é a convivência entre religião e violência no sertão. Ou seja, no decorrer do Grande Sertão os jagunços fazem referências à imagem da Virgem Maria com rezas e súplicas, a tal ponto que os soldados do coronel respeitaram a conversão de Joé Cazuzo mostrando que o culto à Nossa Senhora fazia parte daquele universo cultural e que, inclusive Riobaldo, inserido nesse meio, projeta a figura da santa tanto sobre Otacília quanto sobre Diadorim (BOLLE, 2004, p. 418). Essas considerações de Bolle, ao mesmo tempo em que justificam as preocupações de Rosenfield com os temas do bem e do mal ambientados na cultura sertaneja, possibilitam a inferência dos elementos cristãos da conversão, da devoção à Virgem e da prática da religião, colocados no romance ao sugerir que Joé Cazuzo se aproxima dos trabalhos espirituais dos sacramentos e dos sacramentais na função de auxiliar do sacerdote como sacristão.

Conclusão

Em síntese, se podemos, por um lado, inferir aspectos da religião cristã derivada dos costumes religiosos dos jagunços, conforme argumentamos no decorrer dessa análise; por outro, contudo, de acordo com Rosenfield, Utéza, Albergaria e Bolle, não seria possível derivar desses costumes uma fé cristã dos jagunços, pois esses autores interpretam que a ambiguidade da narrativa, ao impedir a objetividade necessária a respeito da religiosidade dos jagunços, afirma, através de metáforas, posições divergentes e bipolares. Utéza, de forma diversa, afirma que também o Hermógenes e os seus homens manifestam gestos da religião cristã em meio aos desatinos da guerra, mas nem por isso se vinculam à filiação divina. Rosenfield e Albergaria, ao trazerem a imagem de Siruiz – uma metáfora bipolar – com a noção de catástrofe e reversão, paraíso e queda, sugerem o verter das coisas e a relatividade do mal, ou ainda, o mal que pode ser colocado a serviço de ações positivas, podendo ser utilizado para a obtenção do bem. Ou, conforme Utéza, o jagunço Riobaldo herda da

mitologia cristã a crença de pactos com o mal e com o bem, e diante da ineficiência do exército do bem, intenciona-se destruir o mal pela mesma regra de que o mal se utilizou para se impor, isto é, pelo pacto com o sobrenatural. Embora esses autores reconheçam elementos soteriológicos no costume religioso dos jagunços, veem de forma ambígua essa relação em seres dedicados ao jaguncismo. Não por acaso, Rosenfield vê a conversão do jagunço Joé Cazuzo, motivada pela visão da Virgem e, mais tarde, a dedicação de sua vida à religião, como exceção e não como regra, pois a violência era a norma do sertão e da natureza do jagunço. No caso de Joé, Bolle explica que há um sentido cultural na passagem de jagunço a sacristão, pois o que importa no sertão é a convivência entre religião e violência, fortalecendo a nossa inferência inicial acerca do universo ambíguo em que se encontra a religião cristã dos jagunços. Quanto às teologias cristãs, de modo particular, em Schillebeeckx, buscamos na interpretação de Araujo o sentido dessa escolha, pois, ao utilizar, na sua leitura, a ideia de travessia, da busca por salvação empreendida pelo narrador – como um itinerário para Deus ligado à história –, encontramos na teologia de Schillebeeckx, que trabalha com o tema da salvação vinculado à história – a sua tese: “fora do mundo dos homens não há salvação” (SCHILLEBEECKX, 1914, p. 30). Por isso a narrativa do velho Riobaldo que procura recontar a própria história e através dela encontrar sentidos soteriológicos, possui aspectos cristãos que possivelmente não coincidam com o mundo do jagunço Riobaldo.

Referências

ALBERGARIA, Consuelo. *Bruxo da Linguagem no Grande Sertão: Leitura dos elementos esotéricos presentes na obra de Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.

ARAÚJO, Heloisa Vilhena de. *O Roteiro de Deus: Dois Estudos sobre Guimarães Rosa*. São Paulo: Mandarin, 1996.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOLLE, Willi. *Grandesertão*. Br. São Paulo: Duas Cidades, 2004.

IGREJA CATÓLICA. *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. *Desenveredando Rosa*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

SCHILLEBEECKX, Edward. *História Humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

UTÉZA, Francis. *Metafísica do Grande Sertão*. Trad. J.C. Garbúgio. São Paulo: EDUSP, 1994.

A poética de Adélia Prado: metalinguagem, profecia e epifania¹

Mônica Baptista Campos²

Resumo: *Teologia se faz na vida, através da cultura, da música, da poesia, da pintura e de tantas outras expressões de arte; a palavra teológica não é exclusividade da academia ou do magistério. Neste sentido, nosso estudo se debruça sobre a obra poética de Adelia Prado para desdobrá-la sob três olhares: metalinguagem, profecia e epifania. A literatura é arte que dialoga com o mundo a partir da metáfora e da linguagem simbólica e a poeta Adélia reflete... “Talvez porque sou salva pela metáfora, a única realidade. A ciência não salva, porque insiste em chamar as coisas por seus nomes e quem suporta isso? O amor é a mais fantástica metáfora, a realidade mais incrível” (PRADO, 2006, p. 43). A metalinguagem na poesia adeliana aponta para o inverso das teorias contemporâneas metalinguísticas. Ao descrever o seu processo de criação, Adélia acaba por indicar que a criação poética não se funda em si mesma, nem no poeta. Também através da análise da metalinguagem nas poesias de Adélia, pode-se vislumbrar uma aproximação “natural” entre teologia e poesia quando o texto expressa que quem entender a linguagem entende Deus cujo Filho é Verbo e morre quem entender. A poeta nos diz em muitas entrevistas que poesia é revelação, parusia, estado de graça e momento de júblio (PRADO, 2000, p. 31). O poeta é um “pobre coitado”, mas se torna um profeta quando se coloca a serviço do Espírito. Neste sentido, a poética de nossa autora contém aspectos teológicos, mas sem dúvida, também transborda em espiritualidade; Adélia costuma dizer que “experiência religiosa e experiência poética são uma coisa só” (PRADO, 2000, p. 23) e em sua obra poética é impossível distinguir as duas experiências. Para o diálogo com a autora, trazemos Octavio Paz, Chalhub e Jakobson na área de literatura e K. Rahner e Garcia Rubio em Teologia.*

Palavras chaves: *Poesia. Adélia Prado. Metalinguagem. Profecia. Epifania.*

Introdução

Para iniciarmos esta comunicação, trazemos um trecho referente a Constituição Gaudium et Spes do Concílio Vaticano II:

A literatura e as artes são também, segundo a maneira que lhes é própria, de grande importância para a vida da Igreja. Procuram elas dar expressão à natureza do homem, aos seus problemas e à experiência das suas tentativas para conhecer-se e aperfeiçoar-se a si mesmo e ao mundo; e tentam identificar a sua situação na história e no universo, dar a conhecer as suas misérias e alegrias, necessidades e energias, e desvendar um futuro melhor. Conseguem assim elevar a vida humana, que exprimem sob muitas diferentes formas, segundo os tempos e lugares (VATICANO II, 2010, Net).

1 Este artigo é parte da Dissertação de Mestrado “A poesia me salvará”. Mística e afeto para uma cristologia teopoética na obra de Adélia Prado, PUC-Rio, 2012.

2 Mestre em Teologia (2012) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – monica.b.c@uol.com.br

Assim sendo, nosso estudo se direciona a obra de Adélia Prado, escritora mineira, da cidade de Divinópolis, e terá três principais pontos de análise: metalinguagem, profecia e epifania. Utilizamos também três fontes da autora para compor este trabalho: a poesia, a prosa e suas entrevistas concedidas a revistas, jornais, vídeos, internet, etc. Embora as fontes sejam variadas, foram importantes para permitir vislumbrar a amplitude do material da autora e o horizonte cultural no qual a poeta trafega.

No domínio da arte literária podem coexistir verdade e beleza, porque a verdade do artista é a beleza em sentido pleno e não apenas formalista (Cf. MANZATO, 1994, p.25-26). A verdade literária se situa na busca e compreensão do sentido da vida e do ser humano, não em uma exatidão histórica. Verdade e beleza vivem uma relação de afinidade, complementam-se:

Se a literatura põe a lógica a serviço da beleza, no sentido de que o autor pode mudar a ordem lógica do mundo ou mesmo da linguagem para fazê-la “mais bela”, ela também põe a estética ao serviço da verdade: ela diz a verdade pelo belo e através dele. A alternativa beleza/verdade é falsa, pois a obra pode ser bela e verdadeira ao mesmo tempo (MANZATO, 1994, p.27).

Adélia Prado costuma dizer em suas entrevistas que “experiência religiosa e experiência poética são uma coisa só” (PRADO, 2000, p. 23). Em sua obra poética é impossível distinguir as duas experiências. Sua poesia não é religiosa pelo tema, mas é de natureza religiosa porque expressa um fenômeno de unidade, de desvelamento do Real – a poesia tira-a da cegueira (PRADO, 2000, p.23). A autora experimenta a poesia como algo que remete à fundação do ser, ou seja, a uma experiência originária.

Na perspectiva do poeta e crítico Octavio Paz, a poesia “é uma revelação da nossa condição original, qualquer que seja o sentido imediato e concreto das palavras do poema” (PAZ, 1982, p.180). “A experiência poética, como a experiência religiosa, é um salto mortal: um mudar de natureza que é também um regressar à nossa natureza original” (PAZ, 1982, p.166). Paz também marca a diferença entre a revelação religiosa e a poética, quando diz que a primeira não constitui um ato original e sim sua interpretação, enquanto que a segunda é o abrir das fontes do ser, ato “pelo qual o homem se funda e se revela a si mesmo” (PAZ, 1982, p. 189). Abre-se então a possibilidade de assumir sua condição original e se recriar. Contudo, também afirma que experiência poética e religiosa têm uma origem em comum, muitas vezes são indistinguíveis e nos remetem à nossa alteridade constitutiva.

A poesia sempre foi companheira da humanidade, e desde as musas da Grécia ela se apresenta como palavra inspirada, primordial e original. Os poetas foram os primeiros a perceber a origem comum do amor e da religião e o pensamento moderno se utilizou desta descoberta para seus fins - para o nilismo contemporâneo, a religião

é neurose e a poesia é sublimação ou seja, são apenas formas de sexualidade (PAZ, 1982, p. 163).

O Ocidente – desde a construção do edifício das “ideias claras e distintas” – relegou à poesia e também à mística uma vida subsidiária, diminuída, clandestina.

As consequências desse exílio da poesia são cada dia mais evidentes e aterradoras: o homem é um desterrado do fluir cósmico e de si mesmo. Pois ninguém ignora que a metafísica ocidental termina num solipsismo (PAZ, 1982, p. 123).

A Teologia desenvolveu-se no diálogo com a filosofia, utilizando-se de muitos conceitos e expressões. Para os teólogos que já identificaram uma desintegração da linguagem tradicional da fé e da teologia na esteira da crise da metafísica ocidental, a literatura torna-se um campo relevante na medida em que pode oferecer à teologia “linguagens de empréstimo”, fenômeno já analisado por Henrique Cláudio de Lima Vaz (LIMA VAZ, 1986, p.185).

Neste sentido, a obra da poeta mineira Adélia Prado tem especial relevância, pois sua experiência religiosa (cristã) é comunicada/expressa através de sua poesia, o que nos leva a indagar sobre a teologia subjacente ao texto poético. Este artigo propõe apresentar algumas considerações acerca da metalinguagem na poesia de Adélia Prado e alguns de seus desdobramentos.

1. Metalinguagem na poesia de Adélia Prado

A metalinguagem consiste na reflexão acerca da linguagem, *quando*³ esta debruça-se sobre si mesma – “Uma leitura relacional, isto é, mantém relações de pertença, porque implica sistemas de signos de um mesmo conjunto onde as referências apontam para si próprias e permite, também, estruturar explicativamente a descrição de um objeto” (CHALHUB, 2005, p. 8).

Na vida cotidiana estamos sempre utilizando a metalinguagem – mesmo sem estarmos conscientes disso - como por exemplo, toda vez que se tem que verificar em qual código está se falando - “não estou entendendo”, “que queres dizer com isso?” (JAKOBSON, 2003, p.127).

A metalinguagem na poesia expõe o processo de criação do poema e assim dessacraliza o mito da criação na medida em que põe a nu o ato e processo de criação da obra – constrói-se contemplando a sua construção; “podemos dizer que é uma tentativa de conhecimento do seu ser, uma forma peculiar e singularíssima de *episteme*, deixar à mostra os recursos que usa para formular sua questão” (CHALHUB,

3 “Uma distinção foi feita, na Lógica moderna, entre dois níveis de linguagem, a “linguagem-objeto”, que fala de objetos, e a “metalinguagem”, que fala da linguagem” (JAKOBSON, 2003, p. 127). Jakobson enumera algumas funções da linguagem e entre elas, a metalingüística – discurso que tem como foco o código lexical.

2005, p. 42). Assim, por esta perspectiva, o poeta não é aquela pessoa inspirada por Musas ou por uma luz transcendente, portadora de uma mensagem do divino (Cf. CHALHUB, 2005, p. 43) ⁴.

No poema *Sesta*, Adélia expressa que ao *poetar*, o poeta – homem comum – se torna um decifrador de códigos da linguagem e da vida – um homem incomum. Adélia fala do poeta, Adélia fala de Adélia. “O poeta é um homem comum. / Mas quando diz: / a tarde não podia tanger / com “os bandolins e suas doces nádegas” / eu me prostro invocando: /me explica, ó decifrador, o mistério da vida, / me ama, homem incomum” (PRADO, 1991, p.210).

Não é o poeta que faz a poesia é a poesia que *seduz* o poeta ao poema, ou como nas palavras de Paz: “O poeta, porém, não se serve das palavras. É seu servo”. (PAZ, 1982, p. 58).

O poeta é homem comum que ao poetizar adentra nos mistérios da criação – decifrador de códigos – e da linguagem. “O que existe fala por seus códigos. / As matemáticas suplantam as teologias / com enorme lucro para a minha fé” (PRADO, 2010, p. 10).

Um parênteses...Os textos adelianos costumam espezinhar os teólogos: “estão errados os teólogos / quando descrevem Deus em seus tratados.” (PRADO, 1991, p. 392); “... e nossos teólogos aprisionando o Espírito como criatura sua, fechando o diabinho na garrafa” (PRADO, 2006, p. 84).

A metalinguagem na poesia adeliana nos aponta justamente para o inverso das teorias contemporâneas metalingüísticas⁵. Ao descrever o seu processo de criação poética, Adélia acaba por indicar que a criação poética não se funda em si mesma, nem no poeta.

Uma segunda característica também merece destaque quando nos propusemos analisar a metalinguagem de sua poesia. Nos poemas adelianos “o nome tem que ser a coisa” (PRADO, 2000, p. 24). Adélia faz referência a uma categoria ontológica na poesia, palavra igual à “coisa”.

O poema *Antes do nome* expressa uma experiência singular com a palavra e com o mistério de Deus.

Não me importa a palavra, esta corriqueira. / Quero é o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe, / os sítios escuros onde nasce o “de”, o “aliás”, / o “o”,

⁴ Faz referência a noção mítica da linguagem como manifestação divina como está contida na obra *Teogonia* de Hesíodo, um dos mais antigos poetas gregos juntamente com Homero.

⁵ Inverso porque ao mesmo tempo em que há a dessacralização do poema, há uma ressacralização ou nova consagração. Ver C. F. Tavares. *Metalinguagem: a palavra consagrada na poesia de Adélia Prado*. Olho D’água v.2 n. 1. Revista do programa de pós-graduação em letras da UMESP. São José do Rio Preto, 2010. O artigo analisa a função metalingüística da linguagem (Roman Jakobson) na poesia de Adélia Prado, relacionando-a com as funções indicadora e reveladora dos sacramentos religiosos (Leonardo Boff e Frei Betto). Propõe discutir alguns procedimentos presentes tanto na experiência poética, quanto na religiosa, a fim de ressaltar a natureza ontológica de ambas.

o “porém” e o “que”, esta incompreensível / muleta que me apóia. / Quem entender a linguagem entende Deus / cujo Filho é Verbo. Morre quem entender. / A palavra é disfarce de uma coisa mais grave, surda-muda, / foi inventada para ser calada. / Em momentos de graça, infrequentíssimos, / se poderá apanhá-la: um peixe vivo com a mão. / Puro susto e terror. (PRADO, 1991, p. 22)

A metalinguagem de Adélia expressa a relação entre sintaxe e classe de palavras (preposição, artigo, advérbio, etc.), e também relaciona o mistério da linguagem a Deus – quem entender a linguagem entende Deus cujo Filho é Verbo.

Por isso a palavra é disfarce de uma coisa mais grave, de um mistério surdo-mudo que fascinou Adélia Prado e alguns outros como Manoel de Barros, Fernando Augusto Magno, Carlos Drummond de Andrade e Murilo Mendes. A título de diálogo com Adélia, a poesia em *Retrato do artista quando coisa*, de Manoel de Barros também expressa a função metalinguística:

Agora só espero a despavbra: a palavra nascida / para o canto - desde os pássaros. / A palavra sem pronúncia, ágrafa. / Quero o som que ainda não deu liga. / Quero o som gotejante das violas de cocho. / A palavra que tenha um aroma cego. / Até antes do murmúrio. / Que fosse nem um risco de voz. / Que só mostrasse a cintilância dos escuros. / A palavra incapaz de ocupar o lugar de uma / imagem. / O antesmente verbal: a despavbra mesmo (BARROS, 2010, Net).

Embora com aspectos diferentes, as poesias expressam a inquietação com a linguagem, com a palavra, aquela que foi inventada para ser calada, a *despavbra*.

Os sítios escuros de onde emerge a sintaxe em Adélia se parecem com o “reino das palavras” de Drummond - “Penetra surdamente no reino das palavras. / Lá estão os poemas que esperam ser escritos” (DUMMOND, 2011, Net).

Através da análise da metalinguagem nas poesias de Adélia, pode-se vislumbrar uma aproximação “natural”⁶ entre teologia e poesia quando o texto expressa que quem entender a linguagem entende Deus cujo Filho é Verbo e morre quem entender. A utilização do vocábulo peixe no poema *Antes do Nome* não parece aleatório; os primeiros cristãos se utilizavam do peixe como símbolo do cristianismo, e a expressão ‘peixe vivo’ guarda a dimensão do ‘Deus que vive’ - como um peixe vivo que escorrega, pula, salta pelas mãos do pescador, assim também as palavras que surgem dos sítios escuros (mar - sítio / peixe - palavra) são vivas, tem substância e podem ser captadas pelo poeta. Jesus é Deus vivo em carne e palavra – o Verbo estava em Deus (Jo 1). Em paralelo, podemos relacionar Deus ao mar e aos sítios escuros e Jesus Cristo, seu Filho, ao peixe e à palavra. Peixe no mar, palavra nos sítios escuros, Jesus em Deus.

No poema *A falta que ama* outra aproximação: “O meu saber da língua é um

6

Entendendo como “natural” a aproximação e reflexão realizada no próprio poema pela autora.

saber folclórico [...] Congênita ambigüidade. / Se pudesse entender: o Filho de Deus é homem. / Mais ainda: o Filho de Deus é verbo, / Eu viraria estrela ou girassol. / O que só adora e não fala” (PRADO, 1991, p. 204.). “Linguagem e ser estão inseparavelmente contidos um no outro: a coisa está no nome, assim como o homem e o Verbo estão no Filho de Deus” (TAVARES, 2010, p. 105). Nas palavras da autora: “Na poesia, a palavra *vira* a coisa. Aí é que está a unidade consubstancial” (PRADO, 2000, p. 24). Na poesia de Adélia, a palavra assume/expressa uma categoria ontológica.

“Se pudesse entender” (PRADO, 1991, p. 204) é expressão que guarda a dimensão do mistério da palavra/linguagem e do mistério divino. Linguagem é mistério, Deus é mistério e não um enigma que pode ser decifrado, “mistério designa a dimensão de profundidade que se inscreve em cada pessoa, em cada ser e na totalidade da realidade e que possui um caráter definitivamente indecifrável” (BETO;BOFF, 2008, p. 35). Como nos diz Rahner, o mistério é o fundamento da existência humana e este mistério é o que há de mais óbvio e de mais escondido e ignorado, um mistério que fala enquanto silencia, que está “lá” enquanto ausente, e nos sustenta em nossas próprias fronteiras. Em um horizonte indizível e inexpressável, o mistério abraça sem cessar o pequeno círculo de nossas experiências cotidianas, cognitivas e ativas, o conhecimento da realidade e o ato de liberdade – nós o chamamos Deus. (RAHNER, 2012, Net).

Também Octávio Paz, que não despreza o valor dos estudos linguísticos, considera que “a linguagem, em sua realidade final, nos escapa” (PAZ, 1982, p. 17). Poderíamos dizer que *nos escapa* como um peixe vivo nas mãos?

O refletir sobre a criação poética é um fenômeno típico da modernidade, pois os poetas do passado consideravam a inspiração natural, dado que o sobrenatural fazia parte da concepção do mundo, “para Dante a inspiração é um mistério sobrenatural que o poeta aceita com recolhimento, humildade e veneração” (PAZ, 1982, p. 206-207). Também a reflexão sobre a religião só surgiu na modernidade, portanto tanto poesia quanto religião são objetos da atitude crítica da modernidade.

A metalinguagem da poesia adeliana nos propõe considerar que a inspiração é algo divino, não manipulável pelo ser humano. E sua poética ainda propõe relações com o Verbo de Deus, unidade consubstancial palavra e coisa. É uma interpretação teológica para o fenômeno poético.

2. Profecia e Epifania

Neste item, propomos vislumbrar as poesias de Adélia Prado sob dois olhares. Em seus textos, é possível encontrar elementos de duas tradições e experiências que se manifestam nas Sagradas Escrituras, relacionadas especialmente ao Antigo Testamento. Veremos que há nos textos adelianos registros semelhantes

à experiência da Tradição Manifestativa, que evidencia mormente o conceito de epifania e também encontraremos elementos próximos à Tradição Proclamativa, relacionada ao profetismo bíblico.

Adélia Prado também diz que poesia é revelação, parusia, estado de graça e momento de júblio (PRADO, 2000, p. 31). O poeta é um “pobre coitado”, mas se torna um profeta quando se coloca a serviço do Espírito: “O oráculo é aquela voz que fala pelo invisível, é o invisível falando através daquele instrumento. Mas tem profecia na poesia: você fala muito além do que você próprio está percebendo” (PRADO, 2000, p. 31).

No livro *Oráculos de maio*, Adélia Prado inicia com o poema *O poeta ficou cansado* e não quer mais ser arauto de Deus. A poeta quer fazer o pão, mas Deus só come palavras. Palavras que o poeta/profeta não quer proferir – “por que só eu devo tomar navios de rota que não escolhi?”⁷ (PRADO, 2007, p. 9). O profeta não domina a palavra, que é de Javé e Adélia também não domina a poesia. No verso citado acima, podemos ver uma aproximação com a experiência e sentimento do profeta bíblico Jonas, que não queria receber a Palavra de Javé e ter que se dirigir a Nínive para a conversão do povo. Em *De profundis*, a poeta/profeta expressa: “ó dura mão de Deus com seu chicote,/ ó palavra de tábua me ferindo o rosto” (PRADO, 1991, p. 72).

Vocações da palavra: profeta e poeta - “Os vocativos / são o princípio de toda poesia / [...] convoca-me a voz do amor, / até que eu responda/ ó Deus, ó Pai” (PRADO, 1991, p. 309) A poesia chama, convoca, cutuca, espreita e o poeta responde tecendo as palavras dessa experiência. É chamado e é dom: “Porque, mercê de Deus, o poder que eu tenho/ é de fazer poesia, quando ela insiste feito/ água no fundo da mina, levantando morrinho de areia” (PRADO, 1991, p. 76).

Como observa A. Hohlfeldt, existe em Adélia Prado um envolvimento entre a palavra e o seu desejo íntimo de se tornar profeta e arauto de Deus através de sua poesia (PRADO, 2000, p. 113). O profeta é aquele que fala sob inspiração divina, que anuncia –

Um poeta sem orgulho é um homem de dores, / muito mais é de alegrias./
A seu cripto modo anuncia, / às vezes, quase inaudível/ em delicado código:
/ ‘Cuidado, entre as gretas do muro/ está nascendo a erva...’/ Que a fonte de
Vida é Deus,/ há infinitas formas de entender.(PRADO, 1991, 77-78).

Na prosa *Solte os cachorros*, Adélia também não deixa de denunciar algumas mazelas da comunidade católica. Tanto o anúncio e quanto a denúncia fazem parte do ofício divino do profeta...

7 Referência ao profeta bíblico Jonas. Adélia expressa o mesmo sentimento de alguns profetas, como Jeremias e Jonas, que não conseguem “fugir” do chamado divino.

... falando assim pra fazer fumaça e poeira na consciência deles de cristão que tem sítio com piscina, casa de laje e próspero comércio com 18 empregados. Pra fazer zoeira em cima de sua posição de ministro da eucaristia com reuniões, encontros, cursilhos e obras pias, que nem um pequeno rombo fazem em seu bolso, nem dão tempo de ver o parente debaixo das fuças deles, precisando de dinheiro e misericórdia, o leigo clerical, os ademanos do leigo clerical, a compunção do leigo clerical... (PRADO, 1991, p. 38-39).

A crítica pode ser considerada uma atualização da passagem de Lc 15, 1-9, em que Jesus critica o comportamento dos fariseus com relação ao voto sobre bens (karbân)⁸. Também não escapa à poética adeliã, o zelo evangélico com os mais pobres: “[...] passar fome não é coisa pra gente, não; passar fome é de uma desumanidade tão exagerada, que só de pensar bole com a bile de quem tiver um grão de consciência” (PRADO, 1991, p. 82).

Aliada à visão de poesia como profecia, descortina-se também nas palavras de Eliana Yunes o aspecto epifânico da poesia adeliã: “Sua palavra poética, ao mesmo tempo profética, tem na poesia o que a prosa de Clarice Lispector, de outro modo, trouxera à literatura, irresistivelmente: **epifanias**” (YUNES, 2004, Net). Para Adélia, “a poesia, a poesia verdadeira é sempre epifânica” (PRADO, 2011, Net).

A poesia é conhecimento, salvação, poder, abandono. Operação capaz de transformar o mundo, a atividade poética é revolucionária por natureza; exercício espiritual, é um método de libertação interior [...] oração, litania, epifania, presença. (PAZ, 1982, p. 15)

De Paz ao paradoxo que Adélia nos apresenta: “O que me fada é a poesia. Alguém já chamou Deus por este nome? Pois eu chamo e não sou hierática nem profética e temo descobrir a via alucinante: o modo poético de salvação. Eu tenho medo porque transborda do meu entendimento”⁹ (PRADO, 1991, p. 18).

Em termos teológicos-teológicos, a poesia de Adélia representa vínculo de afeto com Deus, expressa relação e intimidade – “poesia sois vós, ó Deus. / Eu busco Vos servir” (PRADO, 1991, p. 282). Paz afirma que os poetas românticos não separam inteiramente o poético do religioso, há tanto uma concepção poética da religião quanto uma concepção religiosa da poesia. Analogamente a R. Otto, que

8 Os bens assim votados passam a ter caráter sagrado, e interditava-se aos pais pretenderem para si qualquer parte deles. Assim, Jesus considera quebra de mandamento “Honrar pai e mãe”, já que neste caso – karbân – o sujeito estaria desobrigado de honrar os pais. Semelhança atual se dá na medida em que pessoas ajudam com boas somas a Igreja enquanto que seus familiares que precisam de ajuda não são socorridos.

9 Nesta citação, Adélia parece negar a condição profética da poesia, mas convém levar em consideração o contexto do livro e o modo literário de reproduzir fluxos de pensamento da autora. O medo da autora pelo não entendimento a faz não ser nem herática e nem profética porque isso seria pretensão, como segue o texto: “Eu disse que a crucificação estava lá, mas como veem, a ressurreição também. É complicadíssimo e, às vezes, tanto desejo do bem me faz pretenciosa. Eu me arrependo, entro na fila [...]”.

pensa a categoria do Sagrado *a priori*, os românticos consideram que a faculdade de poetizar é também uma categoria *a priori*¹⁰. (Cf. PAZ, 1981, p. 203).

Para Paz a experiência poética é criadora, uma possibilidade – e neste sentido, não pode ser algo já dado (PAZ, 1982, p. 20). Por outro lado, o Deus bíblico é um Deus-poeta por excelência, porque cria o mundo pela palavra (Gn 1). O Deus da Palavra, da liberdade e das possibilidades poética, narrativa e teológica.

Se aproximamos a poesia da profecia encontrando semelhanças em uma experiência e sentimento de profeta bíblico (Tradição Proclamativa) e na função de anúncio e de denúncia profética, também nos cabe ressaltar o caráter epifânico da poética adeliana, e que realça o olhar da Tradição Manifestativa do Antigo Testamento.

A criação divina é pura poesia - é boa e bela aos olhos de Deus (Gn 1,10; 18; 21; 25; 31). Deus “encantou-se” com a própria criação.

Essa perspectiva – a criação é poesia de Deus - nos aproxima do olhar da Tradição Manifestativa do Antigo Testamento, que está no âmbito do conhecimento obtido através da experiência pré-verbal (RUBIO, 2001, p. 117), uma experiência *Antes do nome* – “Quero é o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe, / os sítios escuros onde nasce o “de”, o “aliás”” (PRADO, 1991, p. 22).

Há um caráter epifânico bem representado em Sl 19 – “os céus contam a glória de Deus, e o firmamento proclama a obra de suas mãos” e em Adélia para quem a “poesia é o rastro de Deus nas coisas” (PRADO, 1991, p. 353). A Criação é *poiesis* de Deus, *mundo-dom* que o ser humano em sua abertura receptiva pode acolher¹¹ (Cf. RUBIO, 2001, p. 156-157).

Em entrevistas, Adélia costuma dizer que o poema *está aí*, sendo necessário apenas captá-lo ou colhê-lo (ou acolhê-lo). “Não sei por que certas situações me sequestram. Todo dia está lá o ipê carregado. Um belo momento aquilo me causa uma estranheza. É ela, a experiência de natureza poética chegando, pedindo um verbo, uma expressão” (PRADO, 1997, s/n).

Adélia refuta a concepção de poesia como escrita cerebral feita com muito suor e sofrimento. O puro júbilo é pura poesia. No poema *A formalística*, a autora critica o jovem poeta que “fedendo a suicídio e glória” consegue roubar a serva de Deus – poesia – que caminha na estrada, mas não assina “Deus é impecável”, não reconhece a inspiração divina ou a natureza religiosa de toda poesia (Cf. PRADO, 1991, p. 376).

Reconhecer uma origem para a inspiração poética significa estar à escuta, à

10 Esta analogia não é acidental, segundo Paz: “A explicação não é diferente da que se une ao “sentimento de dependência” para fundar a divindade na subjetividade do crente.” A categoria do poético é um dos nomes do sagrado.

11 Mais referências à tradição manifestativa – a sabedoria e a grandeza do criador podem ser detectadas no mundo criado por Iahweh, o mundo criado é também revelação de Deus. Este reconhecimento leva o crente à adoração e louvor e traz consigo a experiência de comunhão com as diferentes criaturas.

espreita sensível da poesia. Para Adélia, a poesia não é determinada pelo poeta, ele não escreve quando quer, não “arquiteta” no intelecto; o poético se manifesta em momentos de graça, infrequentíssimos.

Se a inspiração é fundamental na obra da autora, por outro lado, ela não descarta o trabalho do poeta: “Sei que Deus mora em mim / como sua melhor casa. / Sou sua paisagem, / sua retorta alquímica / e para sua alegria / seus dois olhos./ Mas esta letra é minha” (PRADO, 2007, p. 69).

Reforçando o caráter teologal da poesia de Adélia, a poeta encara a literatura como vocação, como um dom do qual ela não pode dispor quando bem deseja; a poesia é sua vocação e é resposta ao chamado de Deus – “a vocação é um afeto” (PRADO, 2007, p. 92). Neste sentido e acompanhando o pensamento de Julián Marías, podemos entender que a vocação não é algo que se escolhe, nem é correto dizer que a pessoa se encontra com ela; a vocação é que nos encontra e nos chama, sendo assim uma descoberta e não uma imposição; se apresenta a nós e podemos permanecer frente a ela com uma essencial liberdade: podemos segui-la ou não, ser fiel ou infiel a ela (Cf MARÍAS, 1983, p. 24).

Para finalizar, também indicamos que há diversos trabalhos e artigos que encontram outras semelhanças na obra de Adélia Prado com a literatura veterotestamentária¹² - Salmos, Cântico dos Cânticos, entre outros - e também uma perspectiva que apresenta os quatro primeiros romances da autora como os quatro evangelhos do Novo Testamento¹³.

A título de conclusão

Para o diálogo com a teologia, a obra de Adélia Prado apresenta muitas particularidades e singularidades que despertam novos estudos, pesquisas e aprofundamentos. Este artigo se insere nesta perspectiva, realçando alguns aspectos relacionados à teologia e a espiritualidade cristã.

Não obstante, a literatura se tornou um campo fecundo para a pesquisa teológica e para o diálogo interdisciplinar e a produção acadêmica vem se tornando cada vez mais volumosa e significativa sendo praticamente impossível se manter

12 Relacionando alguns, o texto de Antonio Hohlfeldt em *Cadernos da literatura brasileira*, p. 69-119; de Vânia Cristina Bernardes. *A estética de amor em Salomão e Adélia*. In: *Colloquium Hamanarum*, v 4, n 1, Jun 2007. pp. 22-30.

13 YUNES, 2004, Net: “Solte os cachorros (1979), Cacos para um Vitral (1980), Os componentes da Banda (1984) e O homem da mão Seca (1994). Lidos em seu conjunto, parecem um único romance, com uma única personagem feminina em processo de construção e revelação, não importa que os nomes mudem, nem que se alterem os narradores em primeira ou terceira pessoa. Como se fossem quatro evangelhos, vão narrando a caminhada de paixão, morte e “ressurreição” de uma mulher, às voltas com o cotidiano doméstico, com aspirações de alma grande, aflições e agonias que, num crescendo, atingem um estado epifânico, de quase êxtase, em descobertas que vão do corpo à linguagem”.

atualizado com tudo que é produzido na área. Nosso estudo é mais um passo dessa caminhada que a teologia vem traçando com a literatura.

É válido ressaltar que nesse percurso que estamos traçando há tensões entre teologia e literatura que não foram tocadas por este artigo, e

isso se dá quando as combinações sintagmáticas do texto implicam uma reformulação do subconjunto de paradigmas em que se codifica o discurso religioso ou já o próprio discurso teológico de uma dada sociedade. Assim, os processos de estranhamento empregados nos obrigam a repensar em profundidade as formas e conteúdos da fé (BARCELLOS, 2011, Net).

Contudo, este é o desafio que o terceiro milênio traz com suas complexidades e desconstruções e com as mais variadas leituras pós-modernas. Seguindo as atuais tendências dinâmicas e inter-relacionais da contemporaneidade, parece que o labor teológico será sempre interpelado por outros saberes e de certa forma, poderá se tornar um pouco mais desdobrável, como a mulher na poesia *Com licença poética* (PRADO, 1991, p. 11). Assim como a mulher na poesia adeliana, a teologia também cumpre a sua sina de tentar responder aos desafios atuais e de estar atenta aos “sinais dos tempos”.

Referências

PRADO, A., **Poesia reunida**. São Paulo: Siciliano, 1991.

____, **A duração do dia**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

____, **Manuscrito de Felipa**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

____, **Oráculos de maio**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

____, **Os componentes da banda**. Rio de Janeiro: Record, 2006

____, **Solte os cachorros**. São Paulo: Siciliano, 1991.

Entrevistas com Adélia Prado

____ Mística e poesia. In: Revista Magis. Cadernos de fé e cultura, n. 21. **Net**, Disponível em: <http://www.clfc.puc-rio.br/pdf/fc21.pdf>, Acesso em 29 de setembro de 2011.

PRADO, A., Com o coração disparado. **Gazeta do Povo**, Curitiba, 15 de setembro de 1997.

Revista Especial Adélia Prado

INSTITUTO MOREIRA SALLES. **Cadernos de Literatura Brasileira, n. 9.** São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2000.

Demais Autores

BARCELLOS, José Carlos. Teologia e Literatura: aproximações. **Net.** Disponível em <http://www.odialetico.hd1.com.br/literatura/critica/liteologia.html#34a>, acesso em 25 mai 2011.

BARROS, M., Retrato do artista quando coisa. In: **Academia brasileira de poesia casa Raul de Leone.** Disponível em: http://www.rauldeleoni.org/pensando_o_texto/06_poemas_metalin-guisticos.html. Acesso em 2 de dezembro de 2010.

BETTO, F; BOFF, L. **Mística e Espiritualidade.** 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2008

BIBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2002.

CHALHUB, S., **A metalinguagem.** São Paulo: Editora Ática, 2005.

DRUMMOND de ANDRADE, C., **Poema procura da poesia.** Disponível em: http://www.interativ.com.br/t,60,procura_da_poesia_carlos_drumond_de_andrade.html, Acesso em: 15 de outubro de 2011.

JAKOBSON, R., **Linguística e comunicação.** São Paulo: Editora Cultrix, 2003.

LIMA VAZ, H. C., **Escritos de filosofia: problemas de fronteira.** São Paulo, Loyola, 1986.

MARÍAS, J., **Ortega: las trayectorias.** Madrid: Alianza Editorial, 1983.

MANZATTO, A. **Teologia e literatura. Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado.** São Paulo: Ed. Loyola, 1994.

PAZ, O., **O arco e a lira.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

RAHNER, K. Una “fórmula breve” de la fé cristiana. **Net,** Disponível em: <http://>

pt.scribd.com/doc/91966964/Rahner-Karl-Formula-breve-de-la-fe-cristiana,
Acesso em: 31 de maio de 2012.

SIMÕES, J. G., **O mistério da poesia. Ensaios de interpretação da gênese poética.** Coimbra: Imprensa da Universidade, 1971.

RUBIO, A. G., **Unidade na pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs.** São Paulo: Paulus, 2001.

TAVARES, C. F., **Metalinguagem: a palavra consagrada na poesia de Adélia Prado.** In: Olho D'água, v.2 n. 1. Revista do programa de pós-graduação em letras da UMESP. São José do Rio Preto, 2010.

YUNES, E., Para gostar de Adélia (e de Jonathan). In: Revista Magis. Cadernos de fé e cultura. n. 46, setembro 2004. **Net.** Disponível em: www.clfc.puc-rio.br/pdf/fc46.pdf, Acesso em 15 de outubro de 2011.

Imagens e imaginário: subsídios teórico-metodológicos para a interpretação das imagens simbólicas e religiosas.

Etienne Alfred Higuete¹

Resumo: Trata-se de um estudo teórico-metodológico visando a destacar a dimensão simbólica, antropológica e ontológica das imagens religiosas, a partir da obra do filósofo francês Jean-Jacques Wunenburger. Adotamos como eixo central da reflexão a caracterização da imagem como representação intermediária entre a percepção e a conceptualização, a meio caminho entre o concreto e o abstrato, o real e o pensado, o sensível e o inteligível. Para mostrar isso, apresentamos os métodos de análise seguintes: antropologia das estruturas figurativas (Bachelard, Durand), hermenêutica (Ricoeur, Heidegger) e fenomenologia das imagens (Husserl, Bachelard, Corbin). Privilegiando as imagens simbólicas, sabemos que o seu sentido não está imediatamente presente nos dados sensíveis e se revela como equívoco e polissêmico, resistindo a toda determinação conceitual. Por outro lado, as imagens aparecem como dotadas de leis de organização semânticas e sintáticas, que lhes permitem participar de uma representação ordenada e sensata do mundo e da vida. A hermenêutica convoca a totalidade da experiência humana do sentido, para reconhecer na imagem expressões sensatas da humanidade. No seu ápice, a fenomenologia da imagem aplica-se às representações religiosas de realidades sobrenaturais que sustentam os mitos e os ritos. A imaginação criadora produz uma autêntica realidade “imaginal”, um mundo próprio onde o espírito se corporaliza e os corpos se espiritualizam. Ilustramos essa dimensão simbólica pela análise de imagens do deserto na história da pintura ocidental (Grünewald, Patinir, Da Vinci, Martin).

Palavras-chave: Imagens simbólicas. Antropologia figurativa. Hermenêutica. Fenomenologia. Deserto.

Introdução: o mundo das imagens

A imagem constitui uma representação intermediária entre o concreto e o abstrato, o real e o pensado, o sensível e o inteligível. Ela permite reproduzir e interiorizar o mundo, mentalmente ou graças a um suporte material, mas também transforma-lo, inclusive produzindo mundos fictícios. A imagem não é a própria coisa, por ser uma representação, mas toma o lugar do objeto, assinalando ao mesmo tempo a distância, a exterioridade ou a ausência de realidade que ela representa.

Podemos distinguir duas grandes famílias de imagens, sendo a primeira mental ou psíquica, e a outra material, fixada num suporte externo. A imagem material é a transposição material da imagem mental sobre um suporte externo,

¹ Doutor em Ciências teológicas e religiosas; professor aposentado da Universidade Metodista de São Paulo; professor visitante no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. ethiguete@uol.com.br.

independente do sujeito. Ela tem fins de expressão (arte), comunicação (escrita pictográfica), de ação mágica (imagem apotropaica²) ou religiosa (ritual ou cultural). Toda imagem produzida ou reproduzida artificialmente num suporte material supõe a preexistência mental da sua representação. O conjunto do corpo participa de uma produção de imagens para si mesmo e para os outros: percepção sensorial (os cinco sentidos) e motora (o gesto e a voz). Do ponto de vista da passagem pelo corpo, há dois tipos de imagens: visuais e linguísticas. A função visual e a função linguística constituem dois entroncamentos divergentes da geração de imagens, sem que essa ramificação implique num corte nítido. Esses dois tipos de imagens enraízam-se provavelmente numa única função expressiva. Na história, cada uma assume sucessivamente a preponderância (alternância de iconofilia e iconoclastia).

O nosso objetivo é a análise e interpretação das imagens visuais materiais. Contudo, sendo as imagens materiais transposições das imagens mentais, a interpretação das primeiras sempre pressupõe o estudo das segundas, estudo que não pode ser realizado sem referência a uma teoria do imaginário. O imaginário remete a uma esfera psíquica onde as imagens adquirem forma e sentido devido à sua natureza simbólica. Jean-Jacques Wunenburger define assim o imaginário:

conjunto de produções, mentais ou materializadas em obras, com base em imagens visuais (quadro, desenho, fotografia) e linguísticas (metáfora, símbolo, relato), formando conjuntos coerentes e dinâmicos, referentes a uma função simbólica no sentido de um ajuste de sentidos próprios e figurados (WUNENBURGER, 1997, p. 48).

É preciso destacar a importância das imagens matriciais: imagens mentais que ainda não foram desenvolvidas, semi-imagens ou imagens potenciais, portadoras da informação seminal capaz de produzir imagens. Na base das representações materiais, encontramos em particular o esquema ou *schème*³ e o arquétipo. O *schème* constitui uma espécie de matriz dinâmica comportando a raiz seminal da imagem futura. Para G. Durand, os *schèmes* são núcleos verbo-motores que subjazem a toda expressão do ser humano. O arquétipo (*Urbild*) é uma forma genérica a partir da qual o real pode ser percebido e compreendido. Para C.G. Jung, os arquétipos determinam uma matriz invariante de imagens potenciais. O arquétipo é uma espécie de matriz psíquica, de molde para fabricar imagens, idêntica para todos os membros da espécie humana. Para G. Durand, o arquétipo se vincula a uma determinação secundária e particular dos *schèmes*, equivalendo à instância de formação propriamente simbólica. Como exemplos de imagens arquetípicas, podemos citar o círculo, a linha, a cruz, o

² Do grego *apotrópaios*, que afasta os males, os perigos, a infelicidade.

³ Mantemos a palavra em francês, para evitar as ambiguidades da palavra portuguesa “esquema”.

triângulo, a pirâmide, o ovo, o corpo, a árvore, o nó, a balança, o labirinto, a dobra, o rio etc. (WUNENBURGER, 2002, p.39).

Numa abordagem metodológica simbólica, trataremos sucessivamente do método antropológico das estruturas figurativas, do método hermenêutico e da fenomenologia das imagens. Na segunda parte, aplicaremos a metodologia ao arquétipo e a algumas imagens do deserto na história da pintura ocidental.

1. Metodologia das imagens

Tanto as imagens perceptivas quanto as imagens que pertencem à linguagem se caracterizam pela sua natureza dupla ou pela sua identidade a meio caminho entre o concreto e o abstrato, entre o sensível e o inteligível. Por isso, podem ser abordadas pelos mesmos métodos, respeitando, contudo, a especificidade de tal ou qual tipo de imagem.

Privilegiamos aqui a dimensão simbólica das imagens enquanto representações figuradas que escapam às normas lógico-formais dos signos. As imagens simbólicas são imagens que exigem uma abordagem interpretativa na medida em que o sentido, ou não está mais imediatamente presente nos dados sensíveis, ou revela-se como equívoco, múltiplo, e resistindo a toda determinação conceitual. A forma simbólica distingue-se dos sinais e dos signos, porque ela inclui um excedente de sentido que não se esclarece graças a um simples código. O sentido simbolizado, ou sentido figurado, indicado ou sugerido na imagem literal, confere ao símbolo uma “profundidade”, isto é, uma significação transcendente, na medida em que este sentido nunca se deixa plenamente comunicar de modo claro e integral. Por outro lado, o laço de significância permanece exposto a certo desnível e opacidade, que confere à relação simbólica um halo de mistério. Entre os dois níveis, há uma heterogeneidade, uma alteridade que exige um salto.

É por isso que a significação constitui mais um horizonte de sentido do que um saber constituído, o que implica numa decifração sem fim. A imagem simbólica é vetor de um pensamento segundo, que procura elevar-se a uma totalidade de sentido, isto é, ao sentido do todo das coisas (WUNENBURGER, 1997, p. 206-209).

Antes de apresentar as metodologias escolhidas, vale ressaltar que a maior parte das contribuições mais significativas para o estudo das imagens resulta geralmente de um entrecruzamento desses instrumentais.

1.1. Antropologia do conhecimento simbólico ou poiética do imaginário.

Inspirada na teoria da imaginação transcendental de Kant, a poiética⁴ do imaginário mostra que as imagens são dotadas de leis de organização semânticas e sintáticas, que lhes permitem participar de uma representação ordenada e sensata do mundo e da vida. O enraizamento da vitalidade das imagens no sujeito e sua estabilização por meio de estruturas figurativas foram particularmente estudados por G. Bachelard e G. Durand. Isto é, por um lado, a forma e o sentido das imagens requerem a participação da totalidade do sujeito; por outro lado, as arborescências de imagens se ordenam conforme leis figurativas que aproximam o imaginário de certa racionalidade.

1.1.1. O sujeito imaginante

Para Bachelard, o psiquismo humano se define pela anterioridade (*a priori*) das representações imagéticas, que vão, desde a origem, governar a sua relação com o mundo. A análise do imaginário pode seguir duas vias antinômicas: uma via negativa, a da ciência, pela qual o sujeito conquista a sua racionalidade abstrata pela superação do obstáculo epistemológico constituído pela carga simbólica das imagens; uma via positiva, a da poética geral, pela qual o sujeito se deixa levar pelas imagens para acessar a vivência poética, que alcança a sua plenitude no devaneio. O poder considerável das imagens, negativo para a abstração científica, apresenta-se como positivo para o devaneio e a poesia.

As imagens apresentam-se como representações dotadas de uma identidade de significação e de uma energia de transformação. As raízes da imaginação situam-se em matrizes inconscientes (os arquétipos), segundo duas polaridades: masculina (*Animus*) e feminina (*Anima*). A primeira tem um sentido de luta, ao passo que a segunda tem um sentido pacificado de reconciliação. Além disso, as imagens recebem significações materiais em contato com o seu conteúdo cosmológico: a simbólica dos quatro elementos (terra, água, ar e fogo). Por fim, a dinâmica criadora das imagens surge na experiência do corpo, como por exemplo, a atividade física ligada à fala, os movimentos e ritmos musculares e gestuais, o ritmo descontínuo da consciência temporal.

Para G. Durand, o imaginário, essencialmente identificado ao mito, não representa uma camada primária, devendo ser coberta pela racionalidade, mas constitui, enquanto “fantástica transcendental”, o único substrato da vida mental, da qual a produção conceitual será apenas uma redução. Trata-se de descobrir, pelo estudo da imaginação de um sujeito, o “trajeto antropológico” das imagens. Assim a formação das imagens enraíza-se nos três sistemas reflexológicos que desenham a

⁴ Usamos “poiética” no lugar de “poética”, para ressaltar o sentido geral do grego *poiésis* como produção, criação.

infraestrutura da sintaxe das imagens: reflexos posturais (estação vertical); reflexos digestivos (ingestão e expulsão); posturas sexuais (rítmica corporal). Esses sistemas constituem as direções originárias da montagem das imagens.

Do outro lado, a semântica simbólica inscreve-se no imaginário cultural: o sujeito histórico produtor de imagens atualiza os mitemas presentes na cultura, mantendo a sua autonomia em relação às formas culturais estabelecidas. Os arquétipos epitéticos (puro-maculado, claro-escuro, alto-baixo, etc.) ou substantivos (luz-trevas, cume-abismo, herói-monstro, etc.) constituem as substantificações dos *schèmes*. Os símbolos, por sua vez, designam o processo geral do pensamento, simultaneamente indireto e concreto, que constitui o dado fundamental da consciência humana. São as expressões culturais concretas do arquétipo, que se especificam sob a influência do meio físico ou cultural. Enfim, o mito é um “sistema dinâmico de símbolos, de arquétipos e de *schèmes*, sistema dinâmico esse que, sob o impulso de um *schème*, tende a transformar-se em narrativa” (DURAND, 1993, p. 64).

1.1.2. A lógica das imagens

Segundo Bachelard, o imaginário impõe às imagens uma lógica, uma estruturação, que faz dele um “mundo” de representações, regulado por leis semânticas e sintáticas, como: a quaternidade dos elementos (fogo, água, ar, terra), a bipolaridade dos devaneios segundo a vontade e o repouso e a fecundidade criativa das imagens organizadas em duplas conforme a lei dos contrários.

G. Durand estende o imaginário ao conjunto das produções culturais (obras de arte, mitos coletivos etc.) para evidenciar uma tripla lógica de “estruturas figurativas” próprias do *Homo sapiens*, que é também *Homo symbolicus*. A lógica dinâmica de composição de imagens (visuais e narrativas) obedece a dois regimes ou polaridades, noturnos ou diurnos, que se desdobram em três estruturas polarizantes: “uma estrutura ‘mística’, que induz configurações de imagens que obedecem a relações fusionais⁵; uma estrutura heroica ou diairética, que instala clivagens e oposições bem definidas entre todos os elementos⁶; finalmente uma estrutura cíclica, sintética ou disseminatória, que permite compor em conjunto num ‘tempo’ que engloba as duas estruturas antagonistas extremas.”⁷ A partir daí, será possível identificar as

5 Alguns exemplos da estrutura mística no regime noturno: 1. Arquétipos: microcosmo, criança, cor, noite, mãe, morada, centro, flor, mulher, alimento, substância. 2. Símbolos: ventre, tinturas, véu, manto, taça, caldeirão, túmulo, berço, ilha, caverna, mandala, barco, ovo, leite, mel, vinho, ouro, etc. In: DURAND, 1964, p. 95.

6 Alguns exemplos da estrutura diairética no regime diurno: 1. Arquétipos: puro-maculado; claro-sombrio; luz-trevas; batismo-mancha. 2. Símbolos: sol, olho do pai, runas, mantra, armas, clausura, circuncisão etc. In: DURAND, 1964, p. 94.

7 Alguns exemplos da estrutura sintética no regime noturno: 1. Arquétipos: fogo, filho, árvore, germe, roda, cruz, lua, andrógino, Deus plural. 2. Símbolos: iniciação, orgia, messias, pedra filosofal, música, sacrifício, dragão, espiral, urso, cordeiro etc. In: DURAND, 1964, p. 95.

figuras míticas dominantes, sua tipologia e os ciclos de transformação do imaginário (WUNENBURGER, 1997, p. 69-75; 2003, p. 26-28).

A “mitocrítica” evidencia num autor, numa obra, de uma época ou de um meio dado, os mitos diretores e suas transformações significativas. Ela extrai das obras os cenários, os temas redundantes, os mitemas característicos, a fim de identificar o mito diretor subjacente e as transformações introduzidas pelo autor. A “mitanálise” opera uma espécie de psicanálise das imagens dominantes em todas as produções culturais num período determinado, organizando as mesmas em “bacias semânticas” constituídas por seis fases sucessivas, segundo o ritmo aproximativo de três gerações, a partir de uma metáfora fluvial: jorramento, divisão das águas, confluência, designação do rio, criação de margens, formação de meandros e de um delta (WUNENBURGER, 2003, p. 29).

O ser humano exprime assim, através do simbolismo das imagens, a sua natureza, que é de procurar um sentido que o ultrapassa, e o seu destino, que consiste em exorcizar perpetuamente a morte.

1.2. A hermenêutica simbólica.

A hermenêutica apresenta-se como método de interpretação da expressão simbólica, em particular das imagens, elevado ao nível de método específico da compreensão do ser humano. Trata-se de interpretar signos cujo sentido não está expresso de modo unívoco em conceitos. Mais que uma explicação, a hermenêutica visa uma apreensão progressiva do sentido por uma participação ativa do sujeito, que precisa implicar-se na interpretação. As imagens, por não poder ser reduzidas a um só conteúdo sensível ou inteligível, por serem polissêmicas, dependem, antes de tudo, de uma abordagem interpretativa. É preciso desvendar, além do sentido imediato, o sentido indireto e oculto, do qual apenas uma parte superficial está presente na primeira intuição.

A hermenêutica pretende reconstituir, pelo ato de leitura ou de contemplação, os sentidos desnivelados e ocultos de um texto ou de uma imagem, sua multiplicidade e sua riqueza, para atualizá-los em diferentes campos e momentos da experiência humana. O sujeito acessa, através das mediações imagéticas, um modo de verdade não estritamente lógico, uma racionalidade interpretativa original, que permite às imagens ingressarem num mundo de verdade e significação próprias. Interpretar consistirá então em reencontrar sob as representações imagéticas as intenções humanas que exprimem um sentido compreensível, que podem ser explicitadas e compartilhadas pelo intérprete. “A imagem, melhor que o conceito, apresenta-se como uma configuração simbólica que guarda sentido em reserva, sob uma forma

oculta nos signos ou nas figuras, e o torna disponível para uma reativação por um sujeito interpretante” (WUNENBURGER, 1997, p. 82).

Mas a hermenêutica não dispensa uma atividade propriamente intelectual do sujeito, que visa compreender um dado não imediatamente acessível, um sentido inscrito em obras. Para isso, a interpretação das imagens precisará basear-se na pre-compreensão providenciada pela tradição cultural do sujeito interpretante. Para poder reconhecer a imagem como figurativa ou simbólica, é preciso antecipar a sua riqueza semântica.

Só há profundidade simbólica para uma consciência que visa a imagem enquanto abertura para um sentido oculto. Por exemplo, uma cruz será apenas um operador abstrato para o matemático, um sinal de orientação para o viajante, um signo de pertença a uma religião para o sociólogo; ao contrário, ela torna-se um verdadeiro index das imagens de morte e renascimento para quem se abre à corrente de imagens e ideias que habita nela (WUNENBURGER, 2002, p. 44).

É preciso já saber algo do sentido transcendente de uma representação para poder empreender o seu desvendamento. Assim se compreende o “círculo hermenêutico” descrito por M. Heidegger e P. Ricoeur (WUNENBURGER, 1997, p. 77-85).

A interpretação confere à recepção uma tarefa específica, menos orientada para o desvelamento de uma única verdade oculta, para a transmissão de um mistério, que para a harmônica dos sentidos para quem lê ou contempla, na plena simpatia com a obra, enquanto essa condensa, do seu modo, um conjunto de significações abertas, não totalizáveis. (WUNENBURGER, 2002, p. 102-103).

Para Paul Ricoeur, a recepção das obras traz uma oportunidade de reinterpretação do sentido, que permite que cada sujeito reconstrua a sua própria existência em torno de dimensões simbólicas. Certos conteúdos de experiência, por exemplo, sinais culturais (texto poético ou religioso, quadro) não desvendam totalmente o seu conteúdo intuitivo, à semelhança de um objeto natural ou ideal.

Uma imagem poética ou uma narração simbólica excede o seu conteúdo literal, imediatamente acessível, porque é composta por uma pluralidade repleta de significações. Aprender o sentido da imagem implica, portanto, para além do sentido imediato, um desvelar do sentido indireto e escondido, do qual apenas uma parte superficial está presente na intuição primeira (WUNENBURGER, 2003, p. 30).

1.3. Fenomenologia da imagem.

Para a fenomenologia, as imagens aparecem mais como visadas intencionais do sujeito que como representações imanentes nas atividades mentais. Para Husserl,

a imagem consiste em certa visada da consciência, numa atitude intencional, que consiste em voltar-se para uma coisa enquanto imagem. A imagem participa assim de uma doação da coisa, muito melhor do que um signo, pois ela reproduz o objeto, que se torna realmente presente e vivo em nós. “Visar algo em imagem consiste em formar variações de perfil, que permitem multiplicar as perspectivas, diferentemente da percepção, que visa o objeto a partir de um único ponto de vista” (WUNENBURGER, 1997, p. 87). A consciência, apesar da ausência da própria coisa, pode acessar, através da intencionalidade imaginante, uma intuição eidética, a apreensão da essência (*eidōs*) da coisa que, de direito, contém tanta informação quanto a percepção ou a conceptualização.

Bachelard, por sua vez, combina a poiética simbólica, de inspiração junguiana, com uma abordagem fenomenológica. Para ele, uma fenomenologia da consciência imaginante se entrelaça com a consciência perceptiva. Pois o sujeito que percebe já é um *Cogito* preenchido, habitado por imagens que definem, ao mesmo tempo, conteúdos e formas. Bachelard procura mostrar que as imagens mentais preordenam a percepção objetivante e se auto-organizam em redes estáveis e coerentes, independentemente dos dados ambientes. As sequências ou núcleos de imagens enraízam-se nas profundezas do sujeito, onde existem na forma de matrizes figurativas: os arquétipos e os “complexos”. As imagens internas se enxertam em certas formas do mundo, associadas aos quatro elementos, que ativam as imagens e participam da sua sobre-determinação.

Com Henry Corbin, a fenomenologia da imagem aplica-se às representações religiosas. As imagens de realidades sobrenaturais, invisíveis, suportes dos mitos e dos ritos, possibilitaram abordagens simbólicas (cf. supra), mas foram também apreendidas enquanto visadas intencionais da consciência. Remetendo a imagens sobrenaturais, a consciência pode tornar visível ou sensível uma categoria de seres intermediários entre o natural e o inteligível. Nessa realidade intermediária, o mundo inteligível se fenomenaliza em figuras plurais de uma imaginação visionária. Essas imagens permitem oferecer à consciência intuitiva representações não mais imaginárias, mas imaginais. É o caso dos espaços paradisíacos, das cidades divinas, dos anjos, que brilham tanto nos textos religiosos visionários e que constituem, de fato, manifestações imaginais indiretas do Absoluto divino. No mundo imaginal, “o espírito se corporaliza e os corpos se espiritualizam” (WUNENBURGER, 1997, p. 96). Graças a essas formas mediadoras, abre-se para a alma um caminho anagógico na direção da figura divina. Nesse caminho, a alma se apoia numa hermenêutica das imagens, dos seus sentidos múltiplos e ocultos (WUNENBURGER, 1997, p. 86-97).

2. Aplicação: o deserto enquanto espaço espiritualizado

O privilégio dos espaços minerais, que acolheram os eventos fundadores das nossas tradições religiosas e espirituais⁸, provém talvez do fato deles concentrarem, num mesmo *topos*, todas as altitudes e todas as profundidades espirituais. Nesse sentido, as rochas, as extensões de pedras e de areia tornam-se imagens privilegiadas do invisível ou do absoluto. O deserto é o próprio lugar das explorações do mundo e de si mesmo, de todas as transformações da arquitetura da alma: o mineral é espaço por excelência da iniciação. “As imagens do deserto não são construções gratuitas ou estéticas, são mediações existenciais que inauguram relações do ser humano consigo e com o mundo, até com o Ser” (WUNENBURGER, 2002, p. 125). As imagens do deserto espelham desorientação, mas a partir delas o ser humano se torna capaz de entrar em sintonia com o seu centro e sua totalidade. Podemos apontar três maneiras do ser humano viver e enfrentar o deserto, que se tornam tantas matrizes para gerar imagens específicas.

2.1. O deserto representa em primeiro lugar o imaginário, individual ou coletivo, da aventura e da conquista e alia-se às orientações sedutoras, embora muitas vezes ilusórias, da vontade de potência, do desafio e do domínio. O deserto alimenta sonhos e esperas de travessias, desperta o gosto pela mobilidade, o desejo de transgressão dos limites, de acesso a territórios desconhecidos. Nasceu, na história europeia, uma epopeia do deserto, terra de aventuras, de conquistas, de caravanas nas rotas imemoriais do sal ou da seda. O conquistador do deserto age como um senhor e proprietário da natureza que deve evitar os perigos do desconhecido, ao seguir sempre um caminho reto, que o levará a sair do espaço da errância, para reencontrar a terra firme.

Para o conquistador, o deserto saturado de perigos é apenas um obstáculo a ser vencido, um modo de valorizar a sua engenhosidade, sua força ou seu heroísmo. O espaço mineral atrai também pelo fato de já anteciper as terras seguras que serão alcançadas no fim da aventura. O medo é apenas um meio de alcançar a ebbriedade de ter chegado à terra da promessa. Testemunho disso é o imaginário heroico da literatura colonial. Nesses casos, o deserto não é tanto a porta aberta para outro mundo, quanto um pretexto para alcançar outro Eu, o outro do Eu. Na literatura espiritual, o deserto é o lugar do combate interior. Quem entra nele aceita confrontar a si mesmo, pois o deserto só espelha a verdade, sem valorizar o belo nem mascarar o feio.

Encontramos um exemplo significativo – embora mal sucedido – nos sonhos de conquista e de glória do tenente Giovanni Drogo, protagonista do romance famoso

⁸ Pensamos logo na travessia do deserto do povo de Israel, no tema da volta ao deserto nos Profetas, nas tentações de Jesus e na multiplicação dos pães. O deserto é o lugar mais favorável para o encontro com Deus.

de Dino Buzzati, *O deserto dos Tártaros*. Destinado a passar a vida numa fortaleza perdida na extensão imóvel de um deserto sem esperança, este homem espera tão ardentemente quanto inutilmente um inimigo e uma glória que nunca virão, a não ser nos traços da Morte silenciosa. Perdidos no quadro aterrorizante e fascinante do deserto dos Tártaros, os militares concentram toda a atenção nos mínimos ruídos e nas sombras móveis da imensa planície, na esperança louca de conhecer algum dia a glória de um combate heroico contra os seus invisíveis vizinhos.

Ilustramos a dimensão da aventura e da conquista com a apresentação do quadro: “Prise de la smalah d’Abd-El-Kader à Taguin. 16 mai 1843 », por Horace Vernet (1789-1863).⁹ Trata-se de um episódio da conquista da Argélia pela França, entre 1830 e 1847. Foram vários anos de guerra entre o exército da África e o emir Abd el-Kader. Este, enfraquecido pela espetacular tomada da sua *smala*¹⁰, em 1843, foi finalmente vencido em 1847. O quadro faz parte de uma série de telas encomendadas ao pintor Horace Vernet pelo rei Luis Filipe, em vista de ilustrar, no museu de Versailles, as principais vitórias da campanha. As representações de batalhas, ao glorificar a façanha e o herói, visam a exaltação da epopeia da conquista. O espectador deve poder identificar-se aos múltiplos soldados franceses anônimos e à sua coragem. A batalha se desenrola numa paisagem desértica, cuja aridez reforça a dificuldade dos combates. A impressão de imensidão ainda é realçada pelo horizonte aberto do céu, que ocupa quase a metade do espaço. A preocupação com a exatidão dos detalhes exóticos, especialmente nos trajes dos argelinos, nas tendas, nos cavalos, está em consonância com o fascínio do Oriente que caracterizava a época romântica.

A encenação pictural dos fatos heroicos da conquista colonial, nas telas de Vernet, visa reconfortar a opinião pública patriótica, humilhada pela derrota de Napoleão em 1815, enaltecer o prestígio dinástico e superar as controvérsias políticas sobre a colonização por uma celebração unânime e nacionalista do exército vitorioso.

2.2. Em segundo lugar, o mundo mineral pode também, pelos seus obstáculos, colocar em questão o próprio Eu. Torna-se então a ocasião de uma des-centração de si, da descoberta de uma alteridade incomensurável, que catalisa outro imaginário. O conquistador, partido como senhor da guerra, torna-se eremita, pois, em vez de espaço de trânsito, o deserto torna-se lugar de des-criação de si. O itinerário do Padre de Foucault representa a típica conversão de imagens heroicas em imagens místicas. Todo eremita reitera a gesta de Abraão deixando a cidade de Ur para

9 Não inserimos as imagens no texto, por falta de espaço. O leitor não encontrará dificuldades para visualizar os quadros na Internet.

10 Trata-se do campo itinerante de Abd el-Kader. Composto de milhares de homens e mulheres, o campo, muito móvel, se deslocava junto com o emir.

refugiar-se num lugar de solidão e de silêncio. Todo retiro no deserto começa com a renúncia ao mundo, com um abandono, um despojamento do homem velho. Não vale mais a distância percorrida, mas a profundidade alcançada. Numa espécie de desertificação interior, a morte mineral das paisagens geológicas torna-se a figura transparente e visível da mortificação espiritual à qual se aspira.

O eremitério torna-se assim o lugar onde o mundo profano se deixa penetrar pela sacralidade, onde o vazio do ambiente se torna presença de um invisível. No espaço intimista do deserto, a alma retoma posse de si mesma. O deserto suscita um êxtase dos sentidos, como testemunhado pelos místicos. Por outro lado, em razão da ambivalência fundamental do sagrado, a estada no deserto libera também um imaginário sombrio e angustiante: o espaço mineral vazio torna-se espaço da desorientação e da ameaça. Toda presença dá-se como ausência, o deserto é um espaço sem água, sem vegetação, sem vida, onde o eremita encontra todas as figuras da alteridade, da estranheza, que se tornam sinais precursores do mal e da morte. O deserto torna-se assim, como ilustrado por uma ampla iconografia eremítica, o espaço da tentação, do delírio dos sentidos, da possessão pelas forças invisíveis. É que o vácuo ativa as forças destruidoras, que a nossa relação habitual com o mundo domestica ou rechaça parcialmente. Na experiência do espaço imaginal do deserto, o ser humano encontra a desmedida do mundo, que não deixa de lembrar a paisagem das tentações de Santo Antão, pintada por Grünewald.

Em nenhum lugar o drama interior da luta contra a morte espiritual chega a uma expressão mais alta que na nudez desta paisagem petrificada. As rochas, tão frequentes na iconografia dos eremitas, se dispõem muitas vezes em amontoados, nos quais o olhar pode surpreender rostos e corpos torturados, formas humanas deformadas até a monstruosidade. Esses caos de pedras pertencem então a uma geografia infernal, como atestado nas linhas escarpadas do inferno literário de Dante ou pictural de John Martin.¹¹

Ilustraremos a dimensão mística do deserto com a apresentação do quadro de Matthias Grünewald: “Tentações de Santo Antão”. É um dos painéis do retábulo de Issenheim (1514) situado do lado esquerdo do coração do retábulo, enquanto o lado direito está ocupado por outro santo do deserto, que encontrou Antão no fim de noventa anos de isolamento: São Paulo de Tebas. As pinturas enquadram esculturas de Santo Agostinho, Santo Antão e São Jerônimo.

Santo Antão (Egito, 251-356) foi um dos chamados “Padres do deserto”, que optaram pela vida eremítica no século III, no Egito, na Síria, na Palestina, na Arábia e na Europa. Sua vida, bastante fantasiada, foi escrita por Santo Atanásio de

11 Por exemplo, no quadro *Great Day of His Wrath*, representando o deserto do Apocalipse. No Apocalipse, o povo de Deus refugia-se no deserto, onde Deus lhe assegura proteção e alimento.

Alexandria. Os Padres do deserto pretendiam reproduzir a caminhada de Israel no deserto, pelo afastamento do pecado e das paixões, pela retirada do mundo e pelo crescimento através da luta contra a tentação. O quadro mostra bem a geografia infernal de um amontoado de pedras povoado por figuras monstruosas, que agridem violentamente o santo em meio a uma vegetação calcinada. Tomando a forma de hienas assustadoras, mulheres atraentes, animais medonhos e monstros indescritíveis, os demônios dominam a imagem, causando uma sensação de abafamento. O santo resiste valentemente com a força de Cristo, cuja presença se deixa adivinhar no alto. Como em Dt 8,15, o deserto aparece como lugar vasto e terrível, com serpentes de hálito abrasador e escorpiões, região árida, carente de água. É lugar de tentação, mas também de purificação, de preparação para a entrada na terra da promessa.

2.3. Enfim, a desertificação física e espiritual é, muitas vezes, o prelúdio de um renascimento, de uma aliança da terra e do céu. Então forma-se um imaginário propriamente religioso onde o mineral anuncia a revelação de uma presença numinosa. As terras de desespero e exílio são transfiguradas numa aurora de vida e de luz. O despertar espiritual do eremita inscreve-se na hierofania tradicional das pedras e da areia, pois, debaixo da superfície do deserto, está um fogo interior adormecido prestes a surgir em brasas. No espaço sem limites do deserto, não há mais nada que possa separar o ser humano da imensidão do céu, e a terra e o céu se casam. As formas estranhas das dunas e das rochas parecem tornar-se moradas divinas.

É assim que muitos pintores do deserto transcreveram esta conversão ao celeste, dando aos amontoados de rochas formas de nuvens vaporosas e ascendentes como, por exemplo, na “Tentação de Santo Antão” de Patinir ou na “Virgem dos rochedos” de Leonardo da Vinci. A paisagem desértica transfigura-se em natureza viva. Espaço de vestígios, de signos, de símbolos, a paisagem mineral torna-se o homólogo de Beth-el, a casa de Deus (ID., 2002, 117-126). No quadro de Joachim Patinir, os rochedos aparecem apenas no fundo à esquerda, menos imponentes e iluminados pelo azul do céu, refletido numa lagoa. As figuras infernais desapareceram e a tentação é mais sutil, manifestada apenas por mulheres atraentes, uma bruxa e um macaco brincalhão. Notamos a presença de habitações humanas, e a vegetação é mais verde e luxuriante, num contexto geral de harmonia. A mesma harmonia caracteriza o quadro de Leonardo, no qual as rochas não perturbam a atmosfera de paz que domina no grupo formado por Maria, um anjo, Jesus e João Batista crianças. Ao contrário do caos de Grünewald, encontramos a simetria da paisagem e das personagens. A luz do dia penetra através dos rochedos e ilumina o rosto da virgem

e do anjo, e os corpos das crianças. Há até um ramo de flores brancas no primeiro plano.

A atração pelo deserto não se fundamenta mais na rejeição do mundo, nem na necessidade de uma purificação e de um combate contra as ilusões com as quais o ser humano se identifica, mas num apelo, num desejo de intimidade com a transcendência, assim como na palavra do profeta Oséias: “Por isso, eis que vou, eu mesmo, seduzi-la, conduzi-la ao deserto e falar-lhe ao coração. (...) Eu te desposarei a mim para sempre, eu te desposarei a mim na justiça e no direito, no amor e na ternura” (Os 2 16-21).

Conclusão

A principal conclusão do nosso estudo diz respeito ao caráter duplo da imagem, entre o sensível e o inteligível. Por isso, ela ocupa uma posição mista, um *entre-deux*, necessitando ao mesmo tempo, enquanto apresentação sensível indireta de algo, das categorias do ser e do nada, do cheio e do vazio, da presença e da ausência.

O recurso ao pensamento simbólico, na maior parte das tradições culturais, leva a acrescentar ao mundo visível um mundo invisível, encostado no primeiro. Para efetuar a passagem entre os dois mundos, a consciência usa signos que são, ao mesmo tempo, realidades materiais (físicas ou mentais) da nossa experiência ordinária de percepção, e realidades epifânicas, marcadoras de uma surrealidade, o mundo divino. Isto é, realidades sensíveis são tidas como imagens, diretas ou indiretas, de uma realidade sobrenatural.

Privilegiando as imagens simbólicas, sabemos que o seu sentido não está imediatamente presente nos dados sensíveis e se revela como equívoco e polissêmico, resistindo a toda determinação conceitual. O excedente de sentido evocado por toda forma simbólica não se esclarece graças a simples código de decifração dos sinais e dos signos. Além disso, a dimensão de sentido só aparece para quem está, de antemão, aberto a ela.

Por outro lado, as imagens aparecem como dotadas de leis de organização semânticas e sintáticas, que lhes permitem participar de uma representação ordenada e sensata do mundo e da vida.

Por sua vez, a hermenêutica apresenta-se como método de interpretação da expressão simbólica, em particular das imagens, elevado ao nível de método específico da compreensão do ser humano. A recepção das obras traz uma oportunidade de reinterpretar o sentido, que permite que cada sujeito reconstrua a sua própria existência em torno de dimensões simbólicas.

Enfim, a fenomenologia pretende apreender a estrutura intencional da consciência, para entender melhor as relações entre o sujeito, suas representações e o mundo. As imagens aparecem então mais como visadas intencionais do sujeito que como representações imanentes nas atividades mentais. No seu ápice, a fenomenologia da imagem aplica-se às representações religiosas de realidades sobrenaturais que sustentam os mitos e os ritos. A imaginação criadora produz uma autêntica realidade imaginal, um mundo próprio onde o espírito se corporaliza e os corpos se espiritualizam. Ilustramos essa dimensão simbólica com imagens do deserto e de rochas na pintura ocidental.

Referências

BACHELARD, Gaston. A poética do devaneio. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. A poética do espaço. 5ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. O ar e os sonhos. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DURAND, Gilbert. L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image. Paris : Hatier, 1994. Trad. Port. O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. 4ªed. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

DURAND, Gilbert. L'imagination symbolique. Paris : PUF, 1964. Trad. Port. A imaginação simbólica. São Paulo: Cultrix, 1988.

DURAND, Gilbert. Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris: Dunod, 1993. Trad. Port. As estruturas antropológicas do imaginário. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HIGUET, Etienne. Interpretação das imagens na teologia e nas ciências da religião. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). Linguagens da religião. Desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012, páginas 69-106.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. Philosophie des images. Paris: PUF, 1997.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. La vie des images. Grenoble: Presses universitaires de Grenoble, 2002.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. O imaginário. São Paulo: Loyola, 2007.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. & ARAÚJO, Alberto Filipe. Introdução ao imaginário. In: ARAÚJO, Alberto Filipe & BAPTISTA, Fernando Paulo (coord.). Variações sobre o imaginário. Domínios, teorizações, práticas hermenêuticas. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, páginas 23-44.

Entre a teologia da tragédia e a teologia da cruz

Fragmento de um Ensaio: Teologia de Ésquilo

Alex Villas Boas¹

Resumo: *Friedrich Nietzsche acusa o Ocidente de ter perdido a consciência trágica, e anestesiado a consciência da condição humana. O próprio cristianismo teria assumido um papel de anticristo, ao não reconhecer o valor da tragédia do Crucificado. A proposta do presente trabalho é estabelecer um olhar comparativo, a fim de se extrair a peculiaridade, entre a teologia da tragédia dos gregos (Ésquilo, Eurípedes e Sófocles), e a teologia da cruz dos evangelistas, a fim de apreender as distintas consciências trágicas, enquanto modo de pensar que visa acentuar a responsabilidade que não se furta aos desafios que se impõe o destino. No presente momento da pesquisa, nos ateremos a analisar a teologia de Ésquilo.*

Palavra-chave: *Teologia da Tragédia, Teatro grego, Teologia de Ésquilo, Teologia da Cruz, Teologia e Literatura.*

Introdução

A comunicação presente é parte de um projeto de pesquisa maior, no qual a análise do gênero tragédia pode melhor elucidar a consciência da teologia cristã a respeito da tragédia presente no evento da cruz, sobretudo a partir de um olhar comparado sobre o herói trágico presente nas duas teologias narrativas. A tragédia, enquanto “gênero literário” é também “a expressão de um tipo particular de experiência humana” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2013, p. 17-18).

No presente trabalho nos limitaremos a análise da teologia da tragédia de Ésquilo, verificando como sua noção teológica é extraída dos mitos, porém redimensionada a questão teológica dos mesmos dentro da mudança que a democracia ática inaugura, assumindo o mito de Dioniso, até então marginal na tradição homérica, como elemento formal, ou *typos* de sua teologia narrativa.

1. O contexto da tragédia de Ésquilo

Na medida em que há uma mudança da condição social dos gregos e uma vez que os mitos desenham a realidade, haverá inevitavelmente embates teológicos

1 ^{*} Pós-doutorando em Teologia e Literatura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor de Teologia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Email: avmariano@pucsp.br.

sobre o modo de enxergar os mesmos, a partir de diferentes percepções das causas que delineiam os quadros sociais. A tragédia será um lugar de percepção crítico à realidade social e política dos gregos.

A perda de consciência trágica no ocidente, tal qual apresentada por Nietzsche, resulta em um anestesiamiento da percepção da realidade como fruto da teodiceia grega, que moldam os heróis como aqueles que são protegidos por cumprirem a vontade dos deuses. Há já na visão da guerra de Tróia, presente na *Ilíada*, o núcleo da tragédia com a morte dos heróis, Heitor e Aquiles (ALEXANDER, 2009). Mas há também uma tentativa de recusa de uma teodiceia enquanto divergência teológica na própria escola homérica, presente na recusa de algumas formas de discurso teológico de alguns mitos, e no modelo de herói que se altera na *Odisseia* (AUBRETON, 1968, p. 223-255).

Se na *Ilíada* a Guerra de Tróia é fruto de um capricho entre as divindades, *Éris*, *Atena* e *Afrodite*, que elegem Páris para decidir qual é a mais bela, na *Odisseia* é o mito de Tântalo que irá indicar a *hybris*, enquanto desejo de ser como deus, e sua *hamartia* de sacrificar o próprio filho para oferecer em banquete aos deuses, indicando assim a obstinação pelo poder da Casa de Atreu, de onde são oriundos os beligerantes, Menelau e Agamênon. Também Ulisses ao ser elegido como o herói principal da *Odisseia* é aquele que enfrenta *Posseidon* e demais divindades para voltar à Ítaca, e mantém a amizade apenas com Atenas, o que configura uma *proto-philo-sophia* emergindo da percepção teológica da escola homérica tardia.

Também em Hesíodo, em o *Trabalho e os dias*, há uma mudança na percepção do herói, ao apontar a insuficiência do modelo de rei ou guerreiro para as questões da sociedade agrícola e o problema dos pequenos produtores com os latifundiários. A justiça em Hesíodo se dirige para a necessidade de lutar pela justiça e não pelos desejos confusos da *hybris*, sendo o trabalhador justo o que deveria ser modelo para a regulação da sociedade (HESÍODO, 2008, v. 311-380).

Do mesmo modo, a intenção da tragédia é, portanto, questionar os valores heroicos, e expressa assim os sentimentos da coletividade, a fim de questionar realidade em decadência da sociedade ática, em contraste com as atitudes de heróis anacrônicos, mas que ainda servem de fundamento a certas hermenêuticas axiológicas que justificam as contradições da realidade (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2013, p. 20).

Neste contexto de mudança, Ésquilo (525/524-456/455aC) viu nascer a democracia e suplantando o tempo dos tiranos, encerrando a anarquia feudal da Grécia

no século VI. A poesia, contudo, na esteira do desenvolvimento espiritual dos jônios havia perdido a ligação com a vida social. Nessas circunstâncias, o poeta trágico será o poeta mais importante da jovem república, e representante espiritual da primeira geração do novo Estado ático, sendo o próprio Estado o “espaço ideal” dos seus poemas. A poesia trágica visa uma sensibilização política adequada a nova condição dos valores da democracia, porém a partir do espírito grego recuperado dos clássicos em sua capacidade de abarcar a unidade de todo o humano (JAEGER, 2013, p. 279-287).

2. A *hybris* e a *hamartia* na Tragédia

Se costuma atribuir à Esquilo, entre 70 a 90 tragédias, porém somente 7 chegam ao leitor moderno. O problema principal de suas peças incide sobre o destino (*moira*) e sua força irresistível e acima das possibilidades humanas, enquanto problema teológico na medida em que o ser humano está situado entre o destino que se lhe impõe e os deuses que o delineiam em sua vida. Ai se apresenta a pena do poeta na tarefa de desvelar “os motivos ocultos” dessa agência divina.

O destino é um castigo dos deuses pela sua *hybris*. Em Homero, a *hybris* se apresenta como o desejo humano de ser como os deuses, e que é ampliado semanticamente como uma desmedida oriunda do orgulho humano que não sabe reconhecer sua condição de mortal. Tal desmedida do desejo acaba por ser envolvida em uma *cegueira* (*Ate*) que acaba por conduzir o herói em uma *hamartia*, em uma contradição que resulta em um erro fatal, e conseqüentemente em uma experiência de tragédia, na qual a catástrofe é o que produz o maior efeito catártico, afetando o herói e o espectador, na medida em que identifica o destino do herói como uma possibilidade própria. Esse é “o mistério da dor enviada pelos deuses à vida dos homens” (JAEGER, 2013, p. 298-301).

O herói é sempre o alvo da trama, ou seja, da narrativa de como o destino se impõe sobre ele. Sendo este um herói de outra época a tragédia visa questionar os valores heroicos em confrontação com o novo momento político, contrapondo a individualidade do herói e a coletividade do coro, colocando a cidade em questão e seus valores fundamentais, na medida em que as ações humanas da antiga cultura não são mais suficientes, exigindo uma nova reflexão sobre a realidade e os deuses que nela interferem.

O coro expressa o pensamento do homem comum, enquanto ser coletivo que testemunha a transformação do herói em problema, representando a “norma social” que mede a *hybris* do herói (FRYE, 1973, p. 214-215). Nesse sentido, a *hybris*

da tragédia esquiliana é herdeira da pleonexia social da crítica de Sólon enquanto desejo insaciável de possuir o dobro do que tem, sendo fonte de injustiça e posse material do que pertence a outrem. Tanto Ésquilo quanto Sólon são herdeiros da crítica de Hesíodo.

3. A teologia da tragédia em Ésquilo

A consciência trágica emerge quando “a linguagem do mito deixa de apreender a realidade política da cidade” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2013, prólogo; p. 1s). Sintomático é perceber que o ponto de partida da tragédia esquiliana em sua primeira peça, *Os persas*, não há presença do elemento mítico, mas um acontecimento histórico sob forma de tragédia, a saber as guerras de resistência à invasão dos persas, das quais inclusive, o poeta trágico participou da batalha de Maratona em 490aC e de Salamina em 480aC, sendo esta a que mais influenciou a peça, apresentada em público pela primeira vez em 472aC.

Ali o poeta não se limita a mera dramatização da história, mas visa penetrar na alma do expectador, dando cores à catástrofe persa, devido ao orgulho dos tiranos (*hybris*), sendo a queda humana o evento em que o governo divino melhor se manifesta, e onde se pode apreender o conhecimento que vem da dor da queda, em que *pathos* é também *mathé*, aprendizagem dos limites humanos que devem ser respeitados. Assim, o desejo insaciável de dominação persa (*hybris*) que impulsionou a tentativa de conquista das terras gregas (pleonexia), e que portanto não lhes pertenciam, os conduziu a cegueira (*Ate*) e conseqüentemente à derrota. Mais precisamente, a *hybris* de Xerxes I, que em nada lembra a sabedoria do antigo rei persa, Dario, invocado na peça, inclusive:

A soberbia (*hybris*), ao florescer, produz a espiga
de erronia (*Ates*), cuja safra toda será de lágrimas.
Quando estes [os persas] se veem assim punidos,
lembrai-vos de Atenas e Grécia; ninguém,
por desprezo ao seu presente Nume (*daimon*),
por querer outros (*pleonexia*), verta grande opulência.
Zeus punitivo vigia os demasiado
soberbos pensamentos, severo juiz.
Portanto, com bons conselhos inspirai
àquele carente de prudência (*sofronein*) que cesse
de ofender a Deus com soberba audácia (*Os persas*, v. 821-
831).

Do mesmo modo que Dario é invocado para inspirar o discernimento

(*sofrosine*) ao soberbo imperador, a “mãe de Xerxes” é chamada para consolar aquele que paira sob a dor, e partirá para “as trevas sob a terra” (Os persas, v. 832-839).

Destarte, como “tudo o que acontece na tragédia encontra-se sob a preocupação dominante do problema teológico” (JAEGER, 2013, p. 301), a tragédia esquiliana abordará o problema da *hybris* enquanto desejo excessivo que resulta em injustiça social, revisitando o oráculo délfico, ao propor que pela dor o homem também deve conhecer a si mesmo, sendo Dioniso a divindade que irá propor o desafio do enigma de si, e suas consequências sociais.

Se para o pensamento mítico “a experiência cotidiana se esclarecia e adquiria sentido em relação aos atos exemplares praticados pelos deuses” na origem de tudo, por outro lado, eles são concebidos como “mitos de soberania” nos quais a “hierarquia social” ganha uma ordem divina, pois os mitos não questionam como o *cosmos* surgiu do *caos*, mas “quem conseguiu reinar (*anassein, basileuein*) sobre o universo” (VERNANT, 1998, p. 81-93). Tal imaginário é radicalmente distante da democracia ática, de modo que a luta pela justiça (*diké*) contra a desmedida gananciosa (*hybris*). Ai se constata a influência de Hesíodo em Ésquilo que irrompe contra esse imaginário de ordem que o herói mítico reforça. A teologia esquiliana elege uma divindade marginal da epopeia, pois Dioniso não representa o “domínio de si”, a “moderação”, a “consciência de seus limites”, mas encarna “a busca de uma loucura divina”, um “desterro radical de si mesmo”, sendo este arroubo de si, o questionamento às cegueiras que residem não somente entre os persas, mas entre o próprio gênero humano, inclusive os gregos.

A tragédia é o momento em que espectador sofre a catarse no qual percebe que deve haver limites para o desejo, descobrindo-se ele próprio problemático (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2013, p. 161). A democracia exige uma nova leitura dos valores que passaram a servir para a manutenção da ordem basileia, de modo que um primeiro passo é dar visibilidade à cegueira da mentalidade que não corrobora com a mudança da época, na medida em que a cidade é posta nos palcos, e Dioniso servirá de inspiração para misturar “as fronteiras do ilusório e do real” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2013, p. 162), fazendo submergir bruscamente o Mistério que escapa ao controle dos homens.

Os mitos passam, portanto, a ter um papel estético, mais que ritual. Contudo, a representação do mito na tragédia tem a função de atingir a profundidade da percepção do espectador, ao usar a mediação do símbolo mítico para penetrar no espírito, “no que a pessoa tem de mais profundo” (JAEGER, 2013, p. 298), a partir

das lendas gregas que a epopeia tornara familiar a cada grego (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2013, p. 158).

A categoria teológica, por excelência, de Ésquilo é a *apata Theou* ou o *engano de Deus*, ou ainda o logro divino, como prefere Torrano (2009, p. 37-43)

Do fraudulento logro de Deus (*apátan theou*)
que homem mortal há de escapar?
Quem com rápido pé salta
um salto bem dado? (Os persas, v. 93-96)

A noção de *apáte* esquiliana une a piedade e a teologia de Ésquilo como modo epifânico da justiça divina manter a ordem no mundo. Tributário de Sólon e da “grandiosa fé na justiça (*diké*)”, esta se constitui como “princípio divino imanente ao mundo”, cuja transgressão é passível de punição, à despeito da justiça humana. A fé ou piedade de Ésquilo reside nesta crença na divindade como “guardiã da justiça”, mas que o ser humano participa com sua responsabilidade, dando uma medida de justiça aos seus desejos, ou se entregando a sua insaciabilidade, fonte de toda forma de injustiça, inclusive social (JELLAMO, 2005, p. 121-140).

Tal capacidade divina de enganar se manifesta na medida em que o homem se deixa conduzir pela sua *hybris*. Nesse instante o engano de Deus opera na forma do *daimon* homérico da *Ate*, que em Ésquilo sofre uma ambiguidade em que ora diz respeito à ação humana, ora a manifestação divina. Enquanto ação humana, se manifesta como cegueira oriunda da obstinação do desejo desmedido, comportamento permitido somente aos deuses.

Por outro lado, enquanto manifestação dionisíaca é uma força irresistível, que “não há como evitar nem fugir” e que conduz esse desejo insaciável que vai sendo alimentado à seu termo. Então se desvela as consequências que a cegueira da obstinação não permitiam enxergar, na ruína. Assim se dá a conhecer a justiça divina enquanto a iniciativa humana é enredada na “erronia” (*Ate*) e se revela a forma divina na situação ruinosa.

O engano divino se situa como força que conduz o desejo desmedido à sua execução, não atuando para evitar tal qual fosse controlar a liberdade, mas para experienciar o sabor amargo da ruína, enquanto o enigma da justiça divina se dá a conhecer no sorriso de Dioniso. Esta é uma divindade epidêmica, que aparece em uma situação como desconhecido e enigmático, e se impõe como um mal, onde emerge o absurdo e se desvela as contradições (VERNANT, 2009, p. 144).

4. A *anagnorisis* ou reconhecimento

A escolha de Dioniso por Ésquilo indica um modo de imposição de sua presença, enquanto total ausência de controle por parte do ser humano, e que obriga este a uma *anagnorisis*, ou seja, a um reconhecimento (VERNANT, 2009, p. 144-161). Tal *anagnorisis* é um fator fundamental para a nova condição do Estado democrático, e se coloca como instância crítica à identidade helênica autóctone. O Dioniso da tragédia esquiliana está situado entre a postura ateniense de autoctonia pura, “certos de nunca terem se mesclado com sangue estrangeiro” e a postura de Sólon, o grande legislador, que “encorajava todos os residentes e os imigrantes da Ática a se tornar cidadãos de Atenas” (DETIENNE, 2008, p. 103).

Dioniso é, entre inúmeras atribuições, o deus dos estrangeiros e seu modo de se impor, visa o reconhecimento destes como modo de pensar culturalmente a democracia, enquanto regime político que não se institui por direito sanguíneo. Tal pretensão autóctone desqualifica a paridade de outrem, permitindo assim ocupar o espaço das decisões políticas. Entre outros desmandos, tal autoctonia ou solipsismo ateniense possibilita a posse do que pertence ao estranho, inclusive a posse de sua própria vida, que se quer tem algum valor.

Ésquilo enquanto criança ainda é testemunha ocular do tempo dos tiranos, e sendo assim, convive com a tal mentalidade reticente e resistente à democracia. Porém, sabe que as razões de recusa apresentadas por essa parcela da população residem em sua ganância obstinada (*hybris*) e não na busca de justiça. O orgulho grego, alimentado pela epopeia, se constitui como veneno da justiça.

Se em *Os persas*, Xerxes é punido, não o fora pelo fato de ser estrangeiro, mas por sua *hybris* que o motivou a invasão da Grécia, de modo que em *Agamênon* tal ganância desmedida é realocada na destruição de Tróia. A fé de Ésquilo indica que os deuses estão não ao lado dos gregos, mas da justiça, e que a falta dela, dá vasão ao desejo desmedido e ganancioso que conduz todos à ruína, inclusive os próprios gregos, como de fato ocorrera na Guerra do Peloponeso entre a Confederação de Delos, liderada por Atenas e a Liga do Peloponeso, liderada por Esparta, durante os anos de 431 a 404aC:

Do golpe de Zeus podem falar,
disto há vestígios: ele cumpriu
seu próprio decreto: Ímpio é quem diz
que os deuses desprezem cuidar
de quantos mortais pisoteiem

a graça do intocável.
A ruína se mostra
filha do temerário
por anelos maiores que o justo,
por arderem palácios em excessos
além do que é o melhor.
Incólume seja, a contento
de quem logrou bom senso:
o homem não tem abrigo
ante o viço da opulência
se força o grande altar
de Justiça à desapareição.
Violenta é a audaz Persuasão (*Peitho*),
cria intolerável da conselheira Erronia (*Ate*).
Todo remédio é inútil, não se oculta,
com terrível esplendor brilha o mal:

[...]

Deus nenhum lhe ouve a prece
e um deles arrebatata o perverso
homem sem justiça (Agamenon, 367-398).

A *apáte* é o modo como a cegueira se constitui como *persuasão* divina da justiça, ou o modo como *Peitho* serve *Ate*. Se a injustiça do ganancioso se impõe ao mais fraco, especialmente ao estrangeiro, a tragédia manifesta a violência como sendo os deuses mais fortes que a ridícula pretensão humana, passível do escárnio de Dioniso.

Ai reside o *engano de Deus*, pois ainda que o “homem sem justiça” (*adiké*) pareça alcançar sucesso das divindades, na verdade ele caminha sozinho em sua obstinação e “deus nenhum lhe ouve a prece”, e em algum momento haverá a epifania dionisíaca, em que um dos deuses “arrebatata o perverso”.

A fé esquiliana é uma *diké*, uma atitude de justiça que resulta em uma fé no “jovem estado” fruto do “direito de Sólon”, que deve reconhecer todo homem justo, como membro legítimo do povo. A piedade dos gregos, que se baseia na *mimese* heroica do tempo dos tiranos de nada serve se não presta culto no “grande altar da Justiça”. Esses sofrerão o engano deus, do qual a tragédia se constitui como uma “psicagogia” (JAEGGER, 2013, p. 286-294) que visa conduzir o espectador à alargar a sua compreensão de justiça, como forma de aprender o sentido da existência, ou seja, conhecendo a si mesmo, como sendo capaz de injustiça e de arruinar a própria

vida, pois os deuses “desprezam cuidar” dos injustos e a religião de nada adiantará se for um *adiké*.

Conclusão

Ésquilo, como herdeiro de Hesíodo, compreende a criação da cultura como modo de salvar a cidade de suas inevitáveis contradições humanas. Sobretudo, a cultura deve construir o terreno fértil da justiça, e isso implica o reconhecimento da alteridade, e a insuficiência de rótulos culturais para o estabelecimento de paridade, bem como e de modo igualmente exigente, a consciência trágica como exercício de consciência da necessidade humana dos limites impostos a si mesmo, sob o risco de seguir a trilha da própria ruína e de outrem, solicitando a dilatação de uma justiça privada (JELLAMO, 2005, p. 132) para uma justiça social. O desafio da tragédia era criar uma cultura para a consolidação da democracia grega.

Dentro da esteira do movimento que inaugura uma nova postura social face a eminente guerra civil ateniense entre 594 e 593aC se encontra o nome de Sólon, que reconcilia a cidade consigo mesma, arbitrando o conflito ao recusar a força da tirania, que deixa de ser vista como remédio para ser concebida como causa de destruição das cidades. O grande legislador aposta na força da lei comum que reconhece o direito de igualdade entre o povo, ajustando a força à justiça para o povo e mantida pelo mesmo, exigindo que este se reconheça em sua pluralidade de classes e origens como pares. Há aqui, anterior à democracia, o *surgimento do político*, enquanto “a arte de decidir por meio da discussão e de obedecer essas decisões como condição necessária para uma existência social civilizada” (VERNANT apud MOSES, 2008, p. 140). Ademais, se para Vernant a tarefa de colocar o poder em comum, exige “despojá-lo do mistério, arrancá-lo do segredo para convertê-lo em um objeto de pensamento e debate público” e apresentar o “caráter propriamente humano” do político, como parte da “consciência de si” (2008, p. 145), vale dizer que para Ésquilo, herdeiro da fé na justiça de Sólon, a justiça mantém sua relação com o Mistério.

Há na tragédia esquiliana uma autêntica teologia da cultura, na medida em que convida o povo a pensar, sentir e agir a partir deste grande mistério de permanência da justiça, que *engana* os poderosos, demasiadamente poderosos, e também aos pequenos tiranos que habitam no coração humano, e descobrem a ruína como reconhecimento de seus limites. Certamente, outros almejam ocupar o lugar dos que caem, mas estes poucos não podem resistir a consciência de um povo educado para a justiça, e se os deuses, enquanto expressão do que está acima do controle humano são justos, eles estão ao lado dos que sofrem e vivem pela justiça. Ésquilo parece ter

encontrado em sua teologia da tragédia um modo de catalisar as consciências de época, e mais se torna o arauto da justiça, enquanto desejada pelos deuses. Se a vida faz algum sentido, a justiça é o modo de manifestá-la, e a tragédia está a serviço dela.

Apenas com o intuito, por ora, de estabelecer pontos de aproximação e de divergência entre a teologia da tragédia e a teologia da cruz, a *pleonexia* citada na teologia lucana (Lc 12,13-21), faz menção ao desejo de alguém em obrigar a seu irmão que divida com ele a herança (v. 13). Jesus alerta para o risco da *pleonexia* e de situar a vida enquanto existência para os bens (*hiparchô*, cf. v. 15). Propõe Jesus de Nazaré, enquanto poeta da Torah, uma parábola, enquanto situação de humanidade que serve de chave leitura para compreender o Reino de Deus, em que o campo de um homem de *abundâncias* (*plousios*) deu muitos frutos. O texto diz que ele “dialogava consigo mesmo” (*dialogízomai*, cf. v. 17), o que sugere o seu eu mais profundo, aquilo no qual repousa a sua alma, sua inteligência e sua vontade. Preocupado com o fato de não saber como *concentrar* (*sinažô*, futuro de *sinagô*, usado para a concentração de tropas, por exemplo cf. verbete in PEREIRA, p. 545), deseja destruir seu celeiro (aquilo que tem) para ter algo *maior* (*meizonas*, cf. v. 18). A dinâmica do seu desejo é insaciável, e no desejo de responder a essa insaciabilidade é que repousa a sua alma (*psiqué* cf. v. 19), e consiste os motivos da celebração da sua alegria (*eufrainou*), pois não precisa se preocupar com a medida do comer e do beber, ou seja, não precisa ter medidas para viver.

Em tal movimento *mega*-lomaníaco há uma convergência a tragédia esquiliana, na medida em que este homem tomado por sua *hybris* não pode prever que irá morrer “esta noite” (v. 20), e seu movimento o engana. Também aqui Deus não intervém em sua cegueira (*Ate*), que conduz a uma vida sem sentido, porque não pode garantir sua felicidade, e provoca a *pleonexia*. Por isso, este “tesouro” não representa riqueza “para com Deus” (v. 21).

Por outro lado, a mariologia da teologia lucana contempla o *engrandecimento* (*megalínô*, cf. Lc 1, 46) de Deus na alma como fonte de alegria, que no reconhecimento da pequenez (*tapeinôsis* cf. v. 48) testemunha a *grande força de Deus* (*megála ho dinatós* cf. v. 49) de “geração em geração” para sempre (v. 50), diferente dos arrogantes (*hiperéfanos*, v. 51) que se baseiam em si mesmos, e assim se dispersam em seus interesses. Estes são derrubados do trono, e suas dinastias são exterminadas, pois Deus não está do lado deles (v. 52), mas ao lado daqueles que buscam a *koinonia*, a vida em comum, em sua consciência de iguais e pequenos. Até aqui as convergências são evidentes.

No que toca à teologia da cruz talvez esteja o ponto de distinção, e não exatamente de divergência, em que Jesus Cristo, um justo se depara diante do Império Romano, sendo acusado de alguém que perverte (*diastréfonta* cf. Lc 23,2) o povo e incita a não cumprir as leis romanas. E ainda que este o absolva em primeira instância, a obstinação de quem o acusa persiste. Sofre um processo de julgamento em que nenhum dos poderosos está disposto a fazer justiça efetivamente, mas ficam presos às temeridades que os condicionam no jogo de poderes (v.7-13), que resulta na o sofrimento e morte de um inocente, e mais que isso, morto pelas consequências de sua *diké*, sendo preferível e absolvição de um terrorista político, por parte dos acusadores. Mesmo o *tiranos* não pôde fazer justiça face a trama de interesses que cegavam os poderosos saduceus (19-25).

A *multidão* que lamentava pela injustiça, que fazia as vezes do coro na tragédia esquiliana, indicava a relação que se estabelecia com o “herói” cristão, indicando a morte também de uma esperança e o destino dos que continuarem a causa (v.27-32). O justo condenado como malfeitor é colocado em dúvida sua integridade (v. 35-39).

A teologia da cruz parece, num primeiro momento, contradizer a mariologia lucana em que Deus “derruba do trono dos poderosos” e exalta os humildes. Evidentemente que na literatura neotestamentária a teologia da cruz é seguida pela teologia da ressurreição, mas está em continuidade de modo que a segunda só é aceita por conter os sinais da promessa que se realizam. Ademais, do ponto de vista da tragédia, a morte do herói atinge a profundidade da alma do espectador, porém a ressurreição é que provoca o engano de Deus, uma situação absurda, da qual não era possível acreditar (*léros kai apistéô* cf. Lc 24,11).

Entretanto, tal qual Sólon, a fé mariana é convicta da justiça divina, e se Ésquilo acentua o fim das gerações pela luta das dinastias, a teologia lucana acentua que a justiça apregoada continua viva de “geração em geração”, pelo envio do Espírito de Cristo e se realiza, tal qual a tragédia esquiliana defende o lei comum para todo o povo, e não somente para a aristocracia, na “vida em comum” (*koinonia*). Outra diferença se dá no modo de reconhecimento das evidências de uma *diké* enquanto desejo da divindade, em que tal qual a filosofia posterior terá como ponto de partida o espanto (*taumazein*) da grandiosidade do *cosmos*. O *espanto* da teologia lucana se dá na fé de que o mal dos poderosos não é a palavra final, pois Pedro se *espanta* (*taumazôn* cf. v. 12) com os lencóis do ressuscitado no sepulcro. Se na teologia esquiliana o engano de Deus se dá por deixar que o *tirano* acredite ser invencível em seu desejo insaciável, na teologia lucana, o acento recai sobre um Deus que engana os poderosos sustentando a fé, a esperança e a *agapia* como partilha de vida comum,

contrário da *pleonexia* como caminho que reaviva a chama da justiça, e consolida uma subjetividade agápica que vai integrando a subjetividade híbrida, na relação entre divino e humano, entre sofrimento e sabedoria como modo de enfrentar o destino.

Referência

ALEXANDER, C. **A guerra que matou Aquiles**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

AUBRETON, R. **Introdução a Homero**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1968.

BÍBLIA SACRA – Utriusque Testamenti – Editio Hebraica et Graeca. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1993.

DETIENNE, M. **Os Gregos e nós: Uma antropologia comparada na Grécia Antiga**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

ÉSQUILO. **Tragédias**. Edição bilíngue. Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: FAPESP/Iluminuras, 2009.

ÉSQUILO. **Orestéia I: Agamênon**. Edição bilíngue. Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: FAPESP/Iluminuras, 2013.

ÉSQUILO. **Orestéia II: Coéforas**. Edição bilíngue. Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: FAPESP/Iluminuras, 2013.

ÉSQUILO. **Orestéia III: Eumênides**. Edição bilíngue. Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: FAPESP/Iluminuras, 2013.

FRYE, N. **Anatomia da crítica**. Cultrix: São Paulo, 1973.

JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JELLAMO, A. **Il cammino di diké: L'idea de giustizia da Omero a Eschilo**. Roma: Donzelli Editore, 2005.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução, Introdução e Comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2008.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário Grego-Português/Português-grego**. [s.l.]:[s.d.].

VERNANT, J-P.; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

VERNANT, J-P. **O Universo, os deuses, os homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Devaneios da escuridão: as mulheres de Lars Von Trier

Flávia Santos Arielo¹

Resumo: *A cinematografia de Lars von Trier é heterogênea no tocante à estilística, porém, em relação à temática, pode-se afirmar a existência de certa continuidade. Essa comunicação se propõe a analisar as possíveis mudanças e permanências ocorridas a partir das personagens femininas concebidas pelo cineasta ao longo de quatro longas-metragens: Ondas do destino (1996), Dançando no Escuro (1998), Anticristo (2009) e Ninfomaníaca (2013). As personagens escolhidas para abordar brevemente os caminhos escolhidos por Lars Von Trier nortearão os percursos da própria temática escolhida pelo diretor nos respectivos filmes. Com Bess, de Ondas do Destino, a temática religiosa e redentora, assim como uma possível redenção através da protagonista Selma, de Dançando no Escuro. Com a inominada protagonista de Anticristo, é perceptível uma mudança de olhar e sistema de mundo, sendo este o lugar da permanência e gestão do mal, assim como no mundo caótico e estéril de Joe, a ninfomaníaca. Além da proposta de nortear as temáticas fílmicas através das protagonistas, dando voz a estas personagens, há que se traçar, assim, um paralelo entre essas obras de Von Trier, suas mutações e constâncias.*

Palavras-chave: cinema; Lars von Trier; religião; mulheres

Introdução

A preferência do cineasta dinamarquês Lars von Trier por protagonistas femininas não é uma escolha aleatória ou feminista. Tampouco machista ou misógina, apesar dessas concepções fazerem a alegria do jornalismo sensacionalista. A fama do cineasta como misógino ou sexista remonta à análise feita sobre muitos de seus filmes, particularmente *Dançando no Escuro*, *Dogville* e *Anticristo*. Em todos os casos, tanto na construção das personagens quanto na relação diretor/atriz, o cineasta se mostrou controverso e sofreu frequentes críticas de sua forma árdua de direção. A cantora Björk, protagonista de *Dançando no Escuro*, chegou a desaparecer por semanas dos sets de filmagens depois de um acesso de fúria com Lars von Trier (além de rasgar e, literalmente, devorar seu figurino). Prometeu nunca mais tornar a fazer cinema (fato cumprido até o presente momento). Nicole Kidman, se dizendo

1 Mestre em Ciências da Religião pela PUC- SP. flarielo@yahoo.com.br. Defendeu a dissertação sob o título "O Mal em *Anticristo* de Lars von Trier: considerações sobre o mal, a teodiceia e o gnosticismo", disponível em formato digital em http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=16619

torturada durante as filmagens de *Dogville*, prometeu nunca mais ser dirigida pelo dinamarquês e, claro, se recusou a dar continuidade na trilogia do EUA. Já Charlotte Gainsbourg, de *Anticristo*, tece elogios ao diretor, e tornou a trabalhar com ele em mais duas outras oportunidades – *Melancholia* e *Ninfomaníaca*.

É uma relação de amor e ódio contínua com os atores – principalmente com as atrizes. Tudo vai bem durante as filmagens, os elementos se interligam, mas os atores se mostram sempre como uma pedra no sapato de von Trier. “Ele olha para nós como um longo cabelo na sopa!” (LUMHOLDT, 2003, p. 15, tradução minha), exclamou a atriz Kirsten Rolffes certa vez.

A ironia é a maior (e mais divertida) das benesses de Lars von Trier. Afirmou ele, certa vez, que sua inspiração no trato com seus atores partiu de Alfred Hitchcock, lembrando as mazelas no tratamento do mestre do suspense com suas atrizes, exemplo de Tippi Hedren, a estrela de *Os Pássaros*, trancada em um quarto-cela com centenas de pássaros vivos, como forma de “laboratório” cênico de Hitchcock.

Von Trier comentou que admira o fato de Hitchcock ser ‘um grande porco’ e isso tem contribuído para debates em torno de se é ou não é possível ver o trabalho de von Trier como feminista, sob qualquer forma, bem como em torno de se comentários feministas são relevantes para o seu trabalho (LARSEN in BAINBRIDGE, 2007, p. 12, tradução minha).

Os filmes aqui abordados serão *Ondas do Destino* (Breaking the Waves, 1996); *Dançando no Escuro* (Dancer in the Dark, 2000); *Anticristo* (Antichrist, 2009) e *Ninfomaníaca* (Nymphomaniac, 2013). A cada filme uma protagonista diferente encena um drama moral e um final trágico dentro dos parâmetros da tragédia que o cinema de von Trier propõe.

Em sua filmografia, parece haver clara progressão negativa em suas personagens. Lars von Trier atinge os subsolos da alma humana a cada ano, a cada filme, a cada nova personagem. Em todos os casos as protagonistas enfrentam situações traumáticas que levam o espectador a refletir sobre problemas de natureza moral: Bess se prostitui a pedido do marido e crê na cura do mesmo através de atos sadomasoquistas; Selma é levada a cometer um assassinato para que seu filho não fique cego; a mulher de *Anticristo* afirma ser mau; Joe é ninfomaníaca. Ou seja: as mulheres de von Trier não são apenas personagens, mas para além disso, representam um autorretrato do autor, contido em seus medos e traumas pessoais.

É importante ressaltar a grande influência que certa história infantil exerceu sobre von Trier quando criança: o livro infantil *Menina Coração de Ouro*. A história sobre a garotinha que cedia suas roupas e comida para estranhos, chegando ao ponto de sofrer com o frio e a fome, era a representação máxima do martírio e da entrega pessoal e servirá de base para a construção de suas personagens mulheres.

1. As mulheres de von Trier

1.1 Bess

Ondas do Destino apresenta a história da jovem Bess, habitante de uma comunidade extremamente religiosa (presbiteriana) que tem a vida revirada (e renovada) ao se casar com Jan, um forasteiro que trabalha na plataforma petrolífera da região. Com a constante ausência do marido por conta do emprego, Bess trava diálogos – na verdade monólogos, já que as perguntas que faz são respondidas por ela mesma, apenas com imitação de voz diferente - com Deus durante seu trabalho voluntário na igreja, pedindo que o marido permaneça mais tempo ao lado dela. Pouco tempo depois do casamento Jan sofre um grave acidente e volta para os braços de Bess, tetraplégico. Bess entende que seu pedido fora atendido e crê na auto subjugação masoquista como forma de redimir seu pedido e restaurar a saúde do marido.

Bess é uma protagonista mentalmente confusa. Von Trier a aproxima dos idiotas ou à uma criança. Ingênua e egoísta ao primeiro olhar, Bess é caracterizada por sua solidão e fé num deus que fala através de sua própria boca. A fragilidade dessa personagem é ultrapassada ao decorrer do filme, quando ela passa a encarnar características de mártir, doando seu corpo para estranhos a pedido do marido, que deseja ouvir as aventuras sexuais de sua esposa, já que se encontra impossibilitado de saciá-la. Bess entende que a cura de Jan virá com a aceitação de seus pedidos sexuais. Um milagre é o que se espera ver com os martírios de Bess.

O final é arrebatador. Bess é violentada até a morte. Jan está milagrosamente curado e escolhe o mar como tumba para o corpo mutilado de Bess. Arremessado ao mar, o corpo cumpre seu destino e na manhã seguinte sinos tocam no céu. Literalmente. Lars von Trier poupa o espectador de um final completamente trágico. Diria ele que há, por fim, esperança?

Destaque para a seguinte sequência: Bess ouve o pastor durante a sessão kirk, que profere que o amor a Deus é o amor à palavra. Bess indaga: “Como você pode amar uma palavra? Não se pode amar palavras. Você não pode estar apaixonado por uma palavra. Pode-se amar um ser humano. Isso é perfeição”. A personagem havia descoberto recentemente o amor carnal, a junção de dois corpos; aquilo que antes era sentido apenas em monólogos vazios e solitários, passou a existir em outro ser. Este é um filme sobre o amor, afirmou Trier certa vez. Mas a proposta não está clara e talvez nem se pretenda assim: ele faz referência ao amor divino ou ao carnal?

Nesse caso não há resposta e não é esse o objetivo. Esse é um filme sobre o amor e sobre a bondade. Bess é repudiada pela comunidade quando atende

aos pedidos do marido de se relacionar com outros homens. Ela é espancada por homens, perseguida por crianças e rechaçada por sua própria família. Machucada e arrependida, Bess bate à porta da mãe jurando “ser boa daqui em diante”. E justamente, as últimas palavras de Bess foram: “Me desculpe. Eu não consegui ser boa”. No entanto, “Boa” foi a única definição constatada pelo médico que cuidou de Bess, ao final de toda história. Partindo desse pressuposto, a bondade é vista como tema central de von Trier em sua trilogia “Gold Heart”² e neste filme em particular ela é questionada no tocante à segregação e alienação da vida comunitária religiosa. O germe daquilo que se manifestará em *Anticristo* como um Deus mal também já é demonstrado, quando Deus se cala para Bess. Mas é a partir do final redentor que von Trier redime Bess e Deus ao mesmo tempo. Os sinos no céu são praticamente didáticos: revelam a experiência emocional da transcendência.

1.2 Selma

Dançando no Escuro relata a vida de Selma Jezkova, imigrante da Checoslováquia, que viaja para os Estados Unidos da América, a Terra da Oportunidade, não para enriquecer, mas para salvar o filho da cegueira genética, um mal do qual também é vítima. Selma trabalha em turno dobrado numa fábrica e passa os dias sonhando acordada com os musicais americanos. Sua cegueira avança, o que põe seu emprego em risco. Gene, seu filho, não sabe sobre a doença e imagina que todo o esforço da mãe seja para enviar dinheiro ao avô, Oldrich Novy – um famoso ator e bailarino da Checoslováquia.

A história muda de curso quando o senhorio de Selma, o policial Bill, revela um segredo para ela: está completamente falido. Selma, em troca, também lhe conta um segredo: está ficando cega e todo dinheiro que recebe é para a cirurgia de Gene. Bill se aproveitará da deficiência de Selma para roubá-la e, ao descobrir o sumiço do dinheiro, Selma é obrigada a assassinar Bill, que se nega a devolver o que foi roubado, e pede a Selma que o mate. O desfecho do enredo é deveras inesperado e trágico: Selma é condenada e executada através da forca pelo assassinato.

O filme mescla cenas absurdamente realistas – apagadas, cheias de ruídos ou silêncios profundos – com cenas imaginárias de Selma, cantando e dançando num mundo colorido e vibrante. Essa mudança no tocante à estética das cenas reflete também a mudança dos personagens. Lars von Trier abusa de *close up*, aproximando espectador e protagonista. Selma frequentemente olha para a câmera, fato desencadeador de cumplicidade para com o espectador.

Se houvesse tal pergunta: “Onde está o Deus em Dançando no Escuro?”, ela

² A trilogia Gold Heart (Coração de Ouro) é composta pelos filmes Ondas do Destino (1996), Os Idiotas (1998) e Dançando no Escuro (2000).

poderia ser facilmente respondida: Deus não está. A resposta apressada indicaria uma leitura superficial do filme, pois num mundo onde a bondade de uma mulher é recompensada com a cegueira, Deus não existe. Mas o filme de von Trier exige um olhar mais atento aos detalhes.

O Deus de Selma parece ser um Deus ausente: onde estava Deus quando a bondade de Selma foi respondida com violência e morte? Deus não se manifesta em nenhum momento, a não ser através da música “A música é a religião de Selma” (BADLEY, 2010, p.88). O mundo paralelo criado por Selma exibe beleza, as cores são exageradas e vibrantes, o mundo é bom. O musical é o refúgio de Selma. Em um diálogo, Selma afirma “Nada de ruim acontece nos musicais”. É este o lugar para a personagem onde há fé e transcendência.

Selma é a encarnação da Menina Coração de Ouro: doação completa e irrestrita. A música sempre surge nos momentos de maior tensão, quando não há escapatória e Selma traça uma conversa interior. A vida só é possível através dessa transcendência proposta por ela num mundo paralelo, fora da realidade.

A fé de Selma se torna mais clara quando no momento do julgamento. Com todas as provas contra ela - que não revela em momento algum que matou o policial, pois havia sido roubada - a transcendência aparece com a música, mais uma vez. E aqui ela afirma: “Há sempre alguém para te pegar, quando você cai”.

Mas após o julgamento, Deus se esconde. “É tudo tão quieto aqui”, afirma Selma já instalada numa cela. Deus não está com ela. Selma tenta cantar, batuca na parede com os dedos, não consegue. A música não tem acompanhamento. Por fim, a cena final, do enforcamento. Desespero, angústia. Apesar de cega, Selma não aceita o capuz. Contorce-se. Começa a cantar quando descobre que o filho fez a operação e irá enxergar o mundo. O enforcamento acontece abruptamente, antes do término da canção entoada por Selma, lembrando um diálogo com Bill: “Não acha chato a última canção nos filmes? porque sabe que é o ápice, e a câmera vai até o teto. E sabe que vai acabar. Detesto isso”. Na última cena, a câmera sobe lentamente, ultrapassando o corpo de Selma pendurado pela corda, vai até o teto, e sem acompanhamento musical, o restante da letra da música aparece escrito na tela: “Dizem que é a última canção, mas eles não nos conhecem. Só será a última canção se deixarmos que seja”.

Esta não é a última canção
Não existe um violino
O coral esta tão calmo
E ninguém toma uma rodada
Esta é a penúltima canção
E isso é tudo³

Então, o olhar da câmera se eleva até o teto e tem início a última canção “New World”. O musical não acabou. A vida continua. Há redenção no sacrifício e na morte de Selma.

Então o que se pode dizer sobre sacrifício? Eu não consigo deixar de pensar, ao menos 10 vezes por dia, sobre como a vida é sem sentido. Você surge (entra) e então se curva e desaparece de novo... Mas aquele que se sacrifica está ao menos dando a sua existência um tipo de significado – se você consegue ver sentido em fazer algo pelos outros, por uma ideia, por uma crença. Os personagens desses filmes estão brigando para dar sentido neste tempo na terra. Deve ser mais fácil morrer se você estiver fazendo algo no que acredita. (BJORKMAN in BRAINBRIDGE, 2007, p. 15, tradução minha.)

1.3 Ela

Anticristo faz parte da chamada Trilogia da Depressão, composta por mais dois filmes: *Melancholia* e *Ninfomaníaca* (volume 1 e 2). A oposição aos filmes anteriores é clara: não há doação da personagem principal ou atos heroicos. Não há espaço para o “coração de ouro” proposto em *Bess* e *Selma*. A personagem feminina, sem nome, reflete o caos e a desordem de um mundo criado pelo próprio anticristo.

Esse filme de Trier está separado em capítulos que indicam, metaforicamente, o que acontecerá na tela e são eles: Prólogo, Sofrimento, Dor (Caos reina), Desespero (Femicídio), Os três Mendigos e Epílogo. Há apenas dois personagens, um homem e uma mulher, que sofrem com a perda do filho morto ao cair de uma janela. O marido terapeuta busca tratar da esposa que aparenta sofrer de um luto anormal. Ambos partem para o Éden, uma cabana em meio à mata, onde entrarão em contato com a natureza humana e a natureza da criação divina, proposta como maléfica.

O Éden é reflexo da criação de Deus, e o homem inserido nele também tem sua parcela de criatura. Aos poucos toda natureza presente naquele ambiente demonstra dor, desespero, sofrimento, luto, escuridão. Uma das falas da personagem feminina revela exatamente esse sentimento: “A escuridão chega cedo aqui. Eu adentro a escuridão”. Ao mesmo tempo em que a personagem olha para a natureza ao seu redor, verifica que a escuridão a que se refere é mais humana do que imagina.

Von Trier não é nada sutil ao assemelhar as duas naturezas através de sua câmera: de um plano aberto sobre a mata do Éden, a câmera sobrepõe, em *close up*, a nuca e os cabelos da mulher, indicando metaforicamente a intersecção entre as duas matérias; ao ser repudiada pelo marido, a esposa corre nua pelo Éden e deita-se sobre gigantescas raízes de uma árvore, saciando seu desejo através da masturbação. Logo em seguida, o marido se junta a ela no ato sexual e, após um *close* no casal, a câmera se afasta, num plano aberto, revelando mãos e braços em agonia, que se misturam às raízes da árvore. E nesse caso, a árvore não deixa dúvidas sobre

os seus frutos: o bem é dispensado e o único fruto que cria raízes é o mal.

A mulher de *Anticristo* se mostra como antítese completa da ideia pré-concebida de mãe e esposa. Enquanto Selma se doa completamente – e literalmente – ao seu filho e Bess perde a vida por seu marido, a personagem de *Anticristo* tortura seu esposo com requintes de crueldade, utilizando-se de uma ferramenta para perfurar a canela do homem. Em seguida, confere a abertura sangrenta inserindo nela seu próprio indicador para, então, transpassar e rosquear a perna com a haste de uma pedra de mó (qual seria o objetivo de se possuir tal instrumento tão rudimentar hoje em dia? Eis uma das pérolas de Lars von Trier, se utilizando do repertório medieval através dos detalhes). Literalmente é posto o dedo na ferida, escancarando a natureza humana sob o viés da violência categórica e visceral.

Ao final do filme, algumas cenas iniciais são retomadas, deixando clara a ótica do observador anônimo – no caso, o espectador – ao mostrar que a mulher gozava de prazer com seu marido quando observou o filho levantar do berço e caminhar até a janela, donde cairia mortalmente. Eis a grande proposta de von Trier para *Anticristo*: num mundo gerado pelo próprio anticristo, nada pode haver que não o caos. A dor e o desespero.

1.4 Joe

Joe é a ninfomaníaca declarada no filme homônimo. Personagem apática e fria, Joe se relaciona de forma agressiva em relação ao sexo, até perder a sensibilidade sexual por completo. *Ninfomaníaca* finaliza a Trilogia da Depressão, unindo características das duas personagens anteriores: Ela, de *Anticristo*, e Justine, de *Melancolia*. Requintes de crueldade com a apatia de quem não se abate pelo fim do mundo (e pela condição humana).

Mais uma vez a discussão sobre a maldade humana é colocada em voga. Joe relata detalhadamente todas suas aventuras sexuais para Seligman, o homem que a encontrou desacordada e ferida num beco. Por nunca ter se relacionado sexualmente, Seligman escuta Joe sem reações ou julgamentos, como ele mesmo afirma. Joe, assim como a mulher de *Anticristo*, afirma repetidamente que sua natureza é má. Seligman tenta racionalmente entende-la e poupá-la dessa condição, sempre alocando justificativas para além das escolhas de Joe.

“Preencha todos os meus buracos”, diz Joe. Literalmente, poderia dizer, afinal, trata-se da ninfomaníaca. Metaforicamente ainda mais. Um ser repleto de buracos, preenchidos pela solidão de seu vício. “Ninfomaníaca”, diz Joe. Nunca “viciada em sexo”. E não há um único momento de prazer ou desejo. A esterilidade tomou conta de tudo. Preencheu todos os buracos de Joe

O mal está lá e essa é uma vida que vale a pena ser vivida, relata Joe. Quando era criança, seu pai mostrou a ela a árvore-alma que escolhera pra si: um carvalho (mais uma citação a *Anticristo*). Depois de adulta e insensível, Joe escala a mais alta das montanhas e também descobre sua árvore-alma: seca, deformada, completamente sem frutos.

Um ícone russo a observa contar infâmias ao velho virgem Seligman - o monge laico. Questionando o velho sobre o ícone, este relata a Joe as diferenças entre a igreja do Ocidente e a igreja do Oriente, afirmando que enquanto a igreja oriental escolheu como símbolo a alegria, nós no ocidente permanecemos com a cruz, ou seja, o sofrimento. O conteúdo religioso é sempre abundante em von Trier: uma experiência mística toma conta da pequena Joe aos 12 anos, fazendo-a gozar pela primeira vez. Na aparição que ela julgava ser a Virgem Maria, se encontrava realmente com personagens demoníacos: a prostituta Babilônia e Messalina.

Lars von Trier nunca aliviou o jugo. Não há espaço para o politicamente correto em sua câmera. Apenas ironia com pouca dose de lirismo e muita coerência. Sim, von Trier e sua ninfomaníaca são atenciosamente coerentes, afinal, o slogan é claro: *forget about love* (“esqueça o amor”).

Conclusão

As mulheres de von Trier perpassam temas que o coração humano está repleto: amor, bondade, mal, sexo. Poderia afirmar que o cineasta é um escultor do tempo, citando diretamente Tarkowski

Qual é a essência do trabalho de um diretor? Poderíamos defini-la como “esculpir o tempo”. Assim como o escultor toma um bloco de mármore e, guiado pela visão interior de sua futura obra, elimina tudo que não faz parte dela — do mesmo modo o cineasta, a partir de um “bloco de tempo” constituído por uma enorme e sólida quantidade de fatos vivos, corta e rejeita tudo aquilo de que não necessita, deixando apenas o que deverá ser um elemento do futuro filme, o que mostrará ser um componente essencial da imagem cinematográfica. (TARKOVSKI, 1998, p. 72)

A evolução das personagens femininas é claramente descendente sem ser decadente. O mundo que von Trier aponta é interior e inferior, mas que faz parte da natureza humana. O arcabouço ideológico e intelectual do cineasta o permite dialogar com a filosofia e a religião através de citações claras de seu repertório. Hoje declaradamente “humanista”, von Trier nasceu como judeu e se converteu ao catolicismo quando adulto. Adentrou o universo protestante no país em que vive e gerou disso tudo o amálgama perceptível em seus filmes. Através da construção

das cenas, da utilização de recursos musicais, da escolha da luz e principalmente da construção de personagens femininas que dão voz a seus monstros – e por que não deuses – interiores.

Referências

BADLEY, Linda. *Lars von Trier*. Illinois: university of Illinois Press, 2010.

BAINBRIDGE, Caroline, *The cinema of Lars Von Trier. Authenticity and a artiffice*, London: Wallflower Press, 2007

LUMHOLDT, Jan. *Lars von Trier Interviews*. Jackson: University press of Mississippi, 2003.

TARKOVSKI, Andrey, *Sculpting time*, Texas: Uninversity of Texas Press, 1986

Mulheres Quilombolas que cantam sua fé: Uma análise da relação entre arte e religião em Paul Tillich

Nilza Maria Pacheco Borges*

Resumo: *Este estudo tem por objetivo analisar o fazer musical das mulheres Quilombolas de Coronel Xavier Chaves que, reunidas numa associação denominada Cosnec (Consciência Negra de Coronel Xavier Chaves), se destacam com o canto e a dança do Bate-Paus, do Maculelê e as Danças Afros. A prática cultural e religiosa busca o perpetuamento da cultura do negro e, em especial, a valorização da mulher. A oralidade seria o veículo por onde o folclore ocorreria e, para essas mulheres que se dizem católicas, tem sido a grande transmissora e garantidora das tradições que perpassam esse grupo. Quanto à relação entre religião e arte, o conceito de dimensão em Tillich insere a vida religiosa em todos os compartimentos da cultura sem que essa perca sua autonomia. A realização de um “universo de sentido” ocorre sempre em expansão sob rupturas internas, ambigüidades e auto-reformulações, cujo crescimento se dá através da polaridade “dinâmica e forma”. Pela pesquisa qualitativa e método etnográfico perguntamos como essas mulheres recriam seus significados através do canto advindo das tradições culturais e religiosas. Toda criação de teoria reflete a realidade e novas produções de sentido que podem ocorrer em dicotomias e reformulações entre a dinâmica e forma.*

Palavras-chaves: *Canto, criação, cultura, religião.*

Introdução

No estado de Minas Gerais, há diversas tradições, religiosas ou não, há muitas localidades e práticas culturais que atraem a atenção de vários observadores. De caráter material ou imaterial essas tradições têm muito a dizer sobre a história de uma Minas, que mesmo em constante transformação, busca a preservação desses valores.

Atualmente, o interesse de pesquisa se volta para as mulheres Quilombolas de Coronel Xavier Chaves, que reunidas numa associação denominada Cosnec²

1 * Doutoranda em Ciências da Religião – PPCIR – UFJF – MG - Bolsista da FAPEMIG

2 Cosnec: Essa associação criada na comunidade Quilombola do bairro de Fátima tem como intuito a divulgação da cultura de origem Afro, na tentativa de perpetuar os valores de seus antepassados escravos. Desta forma as práticas da dança da capoeira, maculelê, bate-paus e a congada são praticadas e difundidas

(Consciência Negra de Coronel Xavier Chaves) se destacam por suas manifestações artísticas, como os cantos religiosos e folclóricos, as danças do Maculelê e do Bate-Paus, numa prática cultural e religiosa que busca o perpetuamento da cultura do negro, e, no caso do grupo, a valorização da mulher. A oralidade³, que segundo Benjamim (2012), seria o veículo por onde o folclore ocorreria, para as mulheres que esta pesquisa propõe estudar tem sido a grande transmissora e garantidora das tradições que perpassam os grupos das Quilombolas.

O predomínio do catolicismo é bem claro. As Quilombolas se declaram como católicas em sua totalidade, mesmo que na prática haja a integração com outras manifestações culturais.

A análise dos fazeres artísticos e religiosos dessas mulheres, tendo como âncora a teoria de Tillich, segundo Drebes (2005), se faz a partir da afirmação de que a ideia de Deus compreende a realidade incondicional e está presente em tudo que possa expressar essa realidade, seja ela intencional ou não, já que o incondicional existe em toda cultura e não apenas no âmbito eclesial, em que o indivíduo, possuidor de uma preocupação última, é capaz de transcender experiências finitas e passageiras. Assim, pelo olhar da teologia da cultura, a revelação do incondicional se torna possível em todas as áreas e criações a partir, não da forma, mas do conteúdo ali contido que se mostra na criação inscrita no processo histórico e que possui sua hermenêutica teológica peculiar.

1. A Contextualização e os Fazeres das Mulheres Quilombolas do Bairro de Fátima

O primeiro significado do termo quilombo tinha por objetivo a designação de agrupamentos de fugitivos no período escravocrata brasileiro. Desta forma, o quilombo surge como uma forma de resistir à escravidão a qual os negros foram submetidos. Enquanto para os escravos o quilombo era sinônimo de liberdade, possibilidade de *inserção num sistema de produção repartição social mais igualitária*, ou seja, um modelo alternativo de sociedade que se punha em confronto com o modelo escravocrata, para a sociedade branca representava a ameaça de roubo, guerrilha ou libertação de escravos. (SANTOS, 2012, p. 651).

O Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, no artigo nº 68, da

pelo grupo não somente na cidade de Coronel Xavier Chaves, como nas localidades a que são convidados a apresentarem.

3 A transmissão oral possui um sentido simbólico, uma vez que ela só pode ser realizada por meio da palavra, excluindo aspectos da cultura onde o aprendizado ocorre de outras maneiras. (BENJAMIN, 2012).

Constituição Federal de 1988 começa a redefinir o conceito de quilombo e no seu enunciado consta que,

Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. (Constituição Federal, Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, art. nº 68, 1988).

De acordo com Santos (2012, p. 651), esse dispositivo na Constituição Federal permitirá uma discussão das lutas quilombolas e uma nova percepção da sociedade sobre os quilombos, efetuando, assim, uma reconfiguração simbólica *do ser descendente de escravos na qual se confere relevo à dimensão da resistência à escravidão*.

A promulgação da Constituição Federal de 1988 propiciou aos negros outro *status*, cuja enunciação não mais ocorre a partir de uma perspectiva assimilacionista do Estado. Os quilombos ou as comunidades remanescentes passaram a ser matéria de Lei, o que propiciou aos membros dessas comunidades se constituírem como sujeitos coletivos, com direitos específicos. (PORTO; KAISS; COFRÉ, 2013).

Os integrantes da comunidade Quilombola do Cosnec, evidenciando as mulheres, não passam imune à questão do preconceito. Sentem a discriminação comum à população negra por parte de determinados seguimentos sociais.

[...] Eu adoro este movimento porque é um motivo pra gente desligar do movimento de dentro de casa, se diverte, conhece outras pessoas, o pessoal adora. Alguns não gosta, mas a gente nem liga. As missas são cheia de animação, a gente canta e dança com muita alegria. Quem não gosta é gente rica branca, rica que não gosta do negro. Não vai na nossa missa, mas nós fica tranquila, no mundo tem muita gente pobre e negra que faz sua festa muito bonita. (Entrevista com Inês integrante do Cosnec, 06/11/2013).

A fala de Inês deixa explícito que há uma divergência entre a prática negra nos rituais da igreja católica na região em relação à parcela de brancos. Entretanto, esta ruptura não impede que na localidade seja realizada a “missa inculturada” onde os elementos da tradição católica se misturam aos elementos de uma tradição cuja origem se encontra numa matriz africana.

A chamada “missa inculturada”, que ocorre em um domingo de cada mês,

4 “O nascimento da missa afro atesta a realização concreta de uma postura de Igreja comprometida com os menos amáveis, socialmente falando. Era visível o envolvimento e o comprometimento dos afrodescendentes na caminhada evangelizadora da Igreja e na transformação da sociedade, provando que não se deixavam abater diante da situação em que viviam. Alguns bispos, vivenciando a dimensão da profecia e reconhecendo a atuação dos afrodescendentes, ousaram desenvolver um trabalho pastoral diferenciado”. (DEGAAXÉ, 2013, p. 01).

contém os mesmos signos de uma missa tradicional, entretanto, há uma apresentação estética em que os quilombolas responsáveis pelos cantares, se apresentam com vestimentas típicas negras e entoam os hinos, cujo acompanhamento é realizado com atabaques, pandeiro, berimbau e caixa em ritmo africano, mas as letras não fazem menção a nenhuma referência ao candomblé, por exigência dos padres Antônio Luciano e Raimundo, ambos negros. A informante Maria Lúcia, também membro do Cosnec faz questão de deixar claro o respeito que há nesta junção entre o catolicismo e a prática comum entre os negros, que ela diz ser herança dos tempos da escravidão, [...] *partes do terreiro não podiam entrar; os membros são católicos, alguns não são, mas respeitam a igreja. Eu respeito todos.*

A comunidade Quilombola do bairro Vila de Fátima possui cerca de 900 membros que quase em sua totalidade pertencem ao catolicismo. A “missa inculturada” que é realizada na igreja matriz de Nossa Senhora da Conceição tem a participação de uma parcela bem expressiva da comunidade. Há a preocupação de respeitar as tradições católicas, e para isso acatam os limites impostos pelos padres, sem que se perca a característica principal da cultura afro de ser mais alegre e festiva. Durante o ofertório é distribuído pipoca, biscoito, broa de fubá, rapadura, que são quitandas típicas da culinária negra, como forma de simbolizar a fartura típica da cultura negra. Ao final da missa é distribuído biscoito de fubá, pamonha que nem todos conhecem.

A luta pelo/nos territórios quilombolas gira em torno da valorização e manutenção das relações com a natureza, que se manifestam nas práticas etnobotânicas e agroecológicas que ganham particularidades e singularidades na vida dos quilombolas, como se pode observar nas relações que as plantas e plantios adquirem na associação com a religiosidade, ritos e manifestações culturais, estética (interna ou externa a casa, da rua ou da comunidade), medicina e até nas atividades econômicas (SANTOS, 2012).

No processo (na maioria - senão na totalidade das vezes - conflituoso) de nomeação de um grupo como “remanescente” produz-se uma série de mudanças que atingem aquelas comunidades, tanto na sua relação com os que as rodeiam - sejam as populações vizinhas, os poderes locais ou os aparelhos de Estado -, quanto nas relações entre seus próprios atores, com acomodações, disputas e muitas vezes a própria criação de chefias e formas de ordenamento político, com a alteração dos significados atribuídos às festas e rituais, com a reelaboração da memória e com a alteração do *status* dos guardadores da memória, que passam a desempenhar um papel sem precedentes na vida do grupo. Apesar das exigências do termo, os “remanescentes” não são sobras de antigos quilombos prontos para serem identificados como tais, presos aos fatos do passado por uma continuidade evidente e prontamente resgatada na “memória coletiva” do grupo. (PORTO; KAISS; COFRÉ, 2013).

É comum considerar que as relações das comunidades com o seu passado precisam ser produzidas no agora, por meio da recriação de elementos da memória de traços culturais que possam ser parecidos com sinais externos que consigam ser reconhecidos pelos mediadores e os órgãos que tenham capacidade de nomeação. Desta forma, as diferenças que causavam distinção com a população local na forma de equívocos, se tornam positivas e os termos negros e pretos passam a ser adotados pelas comunidades que até bem pouco tempo excluía tais denominações, mas no momento atual são vistos como identidade de remanescentes. (PORTO; KAISS; COFRÉ, 2013).

As Mulheres Quilombolas do bairro de Fátima que integram o Cosnec vivenciam manifestações culturais que evidenciam a mediação performática da música religiosa e folclórica na manutenção de uma tradição⁵ religiosa e popular que remonta ao passado histórico mineiro.

Segundo Alvarenga (1982), quando se pensa em música religiosa de caráter popular no Brasil logo se associa a dois tipos, os cantos que estão ligados aos costumes católicos, e de outro os cantos ligados às cerimônias de matriz africana. Ressalte-se que a música e a religiosidade são dois elementos que desde o período colonial apresentaram uma íntima relação em Minas Gerais onde a música foi uma das formas que o cristão mineiro utilizou para expressar sua devoção e homenagear o sagrado. (BORGES, 2005).

No calendário católico as danças dramáticas⁶ estão em íntima ligação, prática que provém do antigo costume catequista em que havia a incorporação dos ranchos indígenas e negros dançadores às procissões brasileiras (ALVARENGA, 1982)

[...] à música desses povos negros sempre coube também uma função social e religiosa. Durante o seu longo cativeiro os seus cantos e danças foram praticamente a única diversão que lhes permitiam; com eles os escravos enchiam os seus descansos, comemoravam os dias de festas públicas, quase todas católicas, e tornavam menos árduas muitas de suas tarefas, executadas ao som de cantorias. (ALVARENGA, 1982, p. 19)

5 De acordo com HOBBSAWM (2002) as tradições são definidas como um conjunto de práticas reguladas por regras aceitas de natureza ritual ou simbólica que inculcam valores e comportamentos pela repetição o que cria continuidade em relação ao passado. São velhas e novas tradições mescladas, inventadas com empréstimos da religião, do folclore, com grande poder simbólico.

6 O termo “dança dramática” foi cunhado por Mário de Andrade para designar os *bailados populares* em que uma parte de sua apresentação se dá em função de um assunto. Como exemplo de dança dramática tem-se Taiêras, Cucumbis, Reisados, Congada, Congos, Caiapós, Moçambique, Pastoris, Cheganças, Cabocolinhos, Maracatu, Quilombos, Bumba-meu-boi, Cordões de bichos. (ALVARENGA, 1982, p. 27).

A realidade social é interpretada como algo análogo ao palco teatral onde os indivíduos desempenham papéis definidos, a priori, pela sociedade e que são manipulados pelos atores sociais nas suas interações cotidianas, em conformidade com a situação dada e a particularidade contextual. A realidade é construída socialmente e pode ser manipulada ou redefinida pelo indivíduo no processo de interação social, em situações específicas segundo os interesses que estão em jogo. (SILVA, 2010).

O grupo das Quilombolas do Bairro de Fátima vivenciam os valores imateriais que possuem na comunidade, com destaque à “Missa Inculturada”, ao Maculelê a dança de Bate-Paus e Folclórica, que formam um conjunto de fatores mais estruturado no pensamento do grupo, pois há elementos na comunidade que foi tombado, no caso uma pessoa⁷, em função do papel desempenhado por esta no repassar de um saber às gerações mais novas.

[...] Queremos o espaço para mostrar nosso trabalho. Que a gente também tem direito. O Elder prefeito ajuda bastante o grupo. Abraçou a causa também. Então, ele é branco, nessa parte ele não vê cor, não vê raça. A gente já deu o primeiro passo. Tá engatinhando para começar a andar. Vai fazer o tombamento, assim como abraçou o feriado do dia vinte⁸ na cidade. A pesquisa foi uma votação unânime⁹ graças ao Cosnec que é afro-descendente. (Entrevista com Maria Lúcia, integrante do grupo Cosnec, 03/11/2013).

A fala de Maria Lúcia demonstra o desejo pelo reconhecimento do grupo, por ser um fato que constitui uma ação afirmativa para a comunidade de Quilombolas.

Para uma maior compreensão quanto à relação entre religião e arte vivenciadas pelas Quilombolas do Bairro de Fátima, Calvani (1998), se referindo às teorias de Paul Tillich, afirma que há a inserção da vida religiosa em todos os compartimentos da cultura sem que essa perca sua autonomia. A realização de um “universo de sentido” ocorre sempre em expansão sob rupturas internas, ambiguidades e auto-reformulações, cujo crescimento se dá através da polaridade entre as formas de realização dos fazeres e a relação estabelecida com a dinâmica vivida no meio social.

7 Conhecido como Beto, o negro Roberto Carlos (que diz não ter sobrenome), nasceu e foi criado no Quilombo do Bairro de Fátima, foi o fundador e presidente do Cosnec por cinco anos. Atualmente é vice-presidente da associação e trabalha com o resgate da tradição afro-descendente. A história sobre a origem da comunidade é conhecida por ele através da tradição oral de seus antepassados. É professor de capoeira, maculelê e dança bate-paus. Participa de vários projetos sociais a favor da comunidade.

8 Referência ao vinte de novembro, dia da Consciência Negra.

9 O Cosnec com o apoio da prefeitura de Coronel Xavier Chaves promoveu uma votação em toda a comunidade para saber se concordavam com a transformação da data de vinte de novembro em feriado municipal. A votação cuja aprovação foi unânime ocorreu com a visita dos membros do Cosnec a todas as casas da comunidade recolhendo os votos para que todos, sem exceção tivessem a oportunidade de participar do processo.

Toda criação reflete a realidade e novas produções de sentido que podem ocorrer em dicotomias e reformulações numa dimensão que insere a vida religiosa nas áreas da cultura estando sempre presente sem agredi-la, mas marcando forte presença em todos os setores culturais. Esses trazem sempre uma dimensão religiosa nos diferentes significados que são atribuídos à palavra “religião”. (CALVANI, 1998).

A fé das mulheres quilombolas, mais que conforto às suas vidas, tem permitido que elas alcancem melhores condições de vida, pessoais e financeiras. Em sua grande maioria possuem pouco ou nenhuma escolarização, o que naturalmente as levam para subempregos, cujos baixos salários não permitem uma vida com maiores confortos. A profissão que mais se destaca entre elas é a de doméstica. Essas mulheres negras trabalham nas casas dos mesmos brancos que enxergam com maus olhos as atividades que estas desenvolvem dentro da “Missa Inculturada” na igreja matriz de Nossa Senhora da Conceição, cuja história, segundo narrada por uma quilombola, diz que aos negros em tempos passados nem era permitido sentar no banco desta igreja.

[...] Daí fizeram as cabanas, houve a doação por um coronel das terras do local que são separadas pelas do sapateiro. Os habitantes do bairro não podiam frequentar o centro da cidade, inclusive sentar nos bancos durante a missa da igreja Nossa Senhora da Conceição. (Entrevista com Maria Lúcia, quilombola integrante do Cosnec, 03/11/2013).

As experiências de vida das Quilombolas junto aos problemas discriminatórios que sofrem juntamente com a prática de suas artes (por ser “coisa de preto”) elucidam bem o pensamento de Molina (2011), pois a autora constata que a exclusão que vitimiza a mulher, não ocorre isoladamente, pois se liga a outras formas excludentes, tais como, a raça¹⁰, idade, etnia¹¹, classe social. Neste panorama a mulher negra sofre discriminação duplamente, por ser mulher e por ser negra permanecendo em desvantagem em relação aos demais grupos sociais.

Mas ao se observar as práticas ligadas à arte e religiosidade das mulheres

10 “Para compreender o alcance do termo raça, é importante que, do ponto de vista meramente biológico, o conceito de raça não se sustenta para pensar as diferenças. Todavia, não é menos verdade que os seres humanos se pensam e se classificam como pertencentes as raças, o que torna necessário entender como o conceito de raça e racismo funcionam no seio social”. (MOLINA, 2011, p.375). A raça, na condição de reguladora de comportamentos e de relações, não é uma variante social com independência absoluta, pois comumente está associada a outras variáveis. É por essa maneira que o racismo se manifesta nas experiências concretas de indivíduos e grupos em eixos diferentes de discriminação, tais como, a cor/ fenótipo corpóreo, pela cultura, pela religiosidade, ou ainda por práticas culturais. (SANTOS, 2012).

11 “O conteúdo da raça é morfo-biológico e o da etnia é sócio-cultural, histórico e psicológico. Um conjunto populacional dito raça ‘branca’, ‘negra’ e ‘amarela’, pode conter em seu seio diversas etnias. Uma etnia é um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão; uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território. Algumas etnias constituíram sozinhas nações. Assim o caso de várias sociedades indígenas brasileiras, africanas, asiáticas, australianas, etc.. que são ou foram etnias nações”. (MUNANGA, 2013, p.).

quilombolas referenciadas nesse estudo, Calvani (1998) diz que Tillich afirma ser a peculiaridade da religião a orientação para o Incondicional que está relacionado à realidade do sentido último imanente em toda cultura, e que cabe a Teologia da Cultura penetrar nas profundidades da vida espiritual e mostrar as revelações ali contidas relacionadas ao divino em que todo objeto criado pode se tornar símbolo da Realidade Última. A Teologia da Cultura possui a função de ser uma instância crítica diante das produções autônomas da cultura se utilizando de seu aspecto teológico concreto, das análises das formas e conteúdos presentes nas classificações dos tipos de criações culturais. Ao verificar o conteúdo que se pretende analisar, o aspecto teológico é o que se torna evidente e não o caráter estético da arte.

Ao serem interrogadas quanto às suas raízes religiosas afro-descendentes, as mulheres quilombolas se declaram católicas pela tradição passada de seus avôs e pais, não demonstrando nenhum problema quanto à escolha por essa denominação. Dessa maneira, criam novas formas de religião e espiritualidade com a intenção de abrir novos espaços para a articulação e realização de seus desejos de agregar a arte afro-descendente à religiosidade católica, em que se observam elementos sincréticos evidenciados a partir dessas escolhas.

Os temas apresentados em suas performances, ou seja, o folclore afro-descendente juntamente com elementos do catolicismo mostram o estilo e o poder de uma arte que expressa, com vitalidade, coragem e originalidade, o tema proposto, cujo conteúdo substancial presente na cultura de forma inconsciente, mostra a paixão e os significados de sentidos que o grupo confere às suas criações, Calvani, (2010), e que manifestam conjuntamente o tema e estilo religiosos.

Para que se possa conhecer e abarcar com mais clareza as práticas das danças folclóricas que as mulheres quilombolas do Bairro de Fátima vivenciam e valorizam como parte integrante de suas heranças, recorreremos aos estudos do termo Folclore que deriva do neologismo inglês *folk-lore* (saber do povo) e foi utilizado pela primeira vez por Williem John Thoms, em 1946, para nomear um campo de estudos, que até então era conhecido como “antiguidades populares” ou “literatura popular”. Desta forma, o “saber do povo” expressa na palavra folclore, de forma simples, significa as formas de conhecimento expressas nas criações culturais dos vários grupos que uma sociedade comporta. Contudo, delimitar onde se inicia e onde termina o folclore não é tarefa fácil. A ideia de folclore é construída historicamente e sua compreensão varia ao longo do tempo. (CAVALCANTI, 2002; BENJAMIN, 2012).

A pesquisa proposta por este projeto é do tipo qualitativa, a qual Mirian Goldenberg (2007) define como aquela que compreende os fenômenos através do olhar dos atores sociais em sua dinâmica, profundidade e complexidade considerando os sentimentos, ideologias e crenças como elementos formadores da subjetividade

do ser humano.

Para a realização desta pesquisa será utilizado o método etnográfico que, segundo Cláudia Fonseca (1999), é uma metodologia qualitativa calcada na ciência do concreto favorecendo a interação entre pesquisador e entrevistado através do diálogo. Quando se lida com a lógica informal da vida cotidiana entra-se em contato com uma área mal definida, em que são mapeadas formas não estanques de pensar o mundo, contrárias às homogêneas (FONCECA, 1999).

O trabalho do antropólogo de olhar, ouvir e escrever possibilita a sintonia com o sistema de ideias e valores que não estão separados e favorece a relativização juntamente com a observação participante que torna o pesquisador livre dos etnocentrismos. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998).

Desta forma é possível relatar o ponto de vista do outro, em se tratando do pesquisador em contato com o nativo, sem a necessidade de se colocar no lugar do outro, mas sim através de uma compreensão e habilidade para a análise dos modos de expressão, ou seja, dos sistemas simbólicos dos indivíduos pesquisados, juntamente com a aceitabilidade de nossa presença em suas vidas. (GEERTZ, 1997).

Juntamente com o método etnográfico será utilizado o método da história oral que é utilizado em pesquisas históricas, psicológicas e sociológicas. Valoriza as memórias e recordações dos indivíduos através de entrevistas por onde relatam os fatos passados sempre carregados de subjetividade. (BOSI, 2003).

A memória pressupõe um registro, no entanto, tal registro não ocorre de modo incondicional, pois o que é guardado é feito porque teve algum motivo, ou algum significado para a vida da pessoa. A memória individual é única, porque ela está ligada a forma de ver o mundo, uma vez que cada indivíduo tece seu significado, sua linguagem, que estão inseridos no espaço, no tempo e no meio social em que este indivíduo está inserido. Apesar de únicos somos seres históricos, desta forma estamos inseridos dentro de um grupo social. (WORCMAN; PEREIRA, 2006).

Contemplando, portanto, as estratégias metodológicas da etnografia e da história oral, esta pesquisa qualitativa utilizar-se-á da observação participante para compreender as relações entre diferentes elementos da vida social em que a experiência de cada indivíduo assume um sentido. Ao cruzar dados, comparar diferentes discursos e confrontar falas, constrói-se a tessitura da vida social inscrita nos valores, emoções e atitudes. São construídas hipóteses, alternativas e leques de interpretações possíveis. A utilização dos elementos do método fornece a compreensão dos sujeitos pesquisados e a interação criativa com eles. (CHATAWAY, 2001).

A amostra para esta pesquisa constará das mulheres Quilombolas do Bairro de Fátima o estudo focará nas vinte integrantes oficiais do Cosnec. A faixa etária do

grupo se encontra entre os 20 e 90 anos. Deverão ser entrevistadas outras mulheres da comunidade que não fazem parte do grupo oficial Cosnec pois, segundo Becker (2007),

a amostragem é um exemplo do todo que se deseja pesquisar e que convence as pessoas que sabemos alguma coisa sobre toda a classe.

A análise dos dados se fará por meio do método da análise do discurso classificada como uma abordagem social-construcionista da pesquisa por enfatizar o modo linguístico que constrói a realidade a fim de obter melhor compreensão da vida e da interação social. Desta forma, adota uma posição crítica no que se refere às formas sociais (linguísticas e culturais) pelas quais os sujeitos compreendem a vida. O foco principal se instala sobre o coletivo de onde o indivíduo extrai a linguagem responsável pela construção das versões de seu mundo e sobre o que obtém a partir destas construções. (BREAKWELL, M. G *et al*, 2010).

Conclusão

O duplo preconceito enfrentado pela mulher negra, aqui exemplificado pelas mulheres quilombolas do Bairro de Fátima, caracterizado como discriminação cruzada (de gênero e de raça), causa grandes transtornos às mesmas. As políticas públicas¹² de fins do século XX vêm numa tentativa de corrigir os erros de um passado escravocrata que formou uma sociedade excludente de gênero e de raça. Estes são problemas que se encontram na gênese da sociedade brasileira.

Observa-se que, a partir das manifestações estéticas mediadas pela música e pela dança, houve um relacionamento maior com o meio social, uma coragem, uma criatividade mais evidenciada para com o mundo, através da comunicação e do novo partilhar que vivenciam nas “Missas Inculturadas” ou nas apresentações de Maculelê, Bate-Paus e nas danças e cantos folclóricos.

A religião e arte que vivenciam estão relacionadas ao conceito de Incondicional apontado por Tillich por pertencerem a uma escolha e modos de exercer a fé mantendo autonomia das formas culturais e artísticas que representam.

Envoltas pelos novos significados pelos quais se reinventam, as Quilombolas do bairro de Fátima querem prosseguir em suas buscas de sentidos através da música, das manifestações folclóricas ampliando a sociabilidade, as trocas para com o mundo, possibilitando assim as transformações de sua realidade pela experiência do cantar

12 Por Políticas Públicas entende-se as ações governamentais de caráter social que atinge uma determinada parcela da população com o intuito de garantir a efetiva proteção de direitos, principalmente os considerados fundamentais e previstos pelo Estado. (MOLINA, 2011).

junto. Há uma vivência do prazer numa ação compartilhada em que o emocional, o físico e o psicológico se mesclam num clima de alegria e novas perspectivas.

Referências

- ALVARENGA, Oneyda. *Música popular brasileira*. São Paulo: Duas Cidades, 1982.
- BECKER, Howard S. *Segredos e Truques da Pesquisa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BENJAMIN, Roberto. *Conceito de folclore*. Disponível em: http://www.unicamp.br/folclore/Material/extra_conceito.pdf. Acesso em: 02 mai, 2012.
- BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: EdUFJF, 2005.
- BOSI, Eclea. *O Tempo Vivo da Memória: Ensaios de Psicologia*. São Paulo: Ateliê de Psicologia, 2003.
- BREKWELL, Glynis M. et al. *Métodos de Pesquisa em Psicologia*. Tradução: Felipe Rangel Elizalde; revisão técnica: Vítor Geraldi Hasse. – 3ª. Ed. – Porto Alegre: Artmed, 2010.
- CALVANI, Carlos E.B. *Teologia e MPB*. São Paulo: Loyola, 1998.
- _____. *Teologia da Arte*. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2010.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília/ São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp, 1988.
- CAVALCANTE, M. L. Entendendo o folclore. Disponível: http://www.ivt-rj.net/museus_patri/antariores/folclore/artigo.htm. Acesso em: 20 ago, 2002.
- CHATAWAY, C. J. Negotiating the observer-observer relationship: participatory action research. In D. L. Tolman, & M. Brydon (Eds) *from subjects from subjectivities: a hand book of interpretative and participatory methods* (p. 239-255). Ney York: Ney York University Press, 2001.
- CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988.
- DREBES, Haidi. A Teologia da Arte. In: *Fronteiras e Interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. Mueller, Enio R.; Beims, Robert W. (orgs.), Sinodal, 2005. páginas 179-187.
- DEGAAXÉ, Padre. Missa Afro-inculturada. Parte dois. Para a Pastoral de Campo Grande. Acesso: http://www.cnbb.org.br/images/arquivos/files_4b26180169b74.

[pdf](#). Acesso em: 02 out, 2013.

FONSECA, Cláudia. Quando Cada Caso não é um caso. *Revista Brasileira de Educação*, 10(1), páginas 58-78. 1999.

GEERTZ, Clifford. *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, RJ, 1997.

GOLDENBERG, Mirian. *A Arte de Pesquisar. Como Fazer Pesquisa Qualitativa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Record. 2007.

HOBBSAWN, Eric. *A Invenção das Tradições*. 3ª. Ed., São Paulo: Paz e Terra. 2002.

MOLINA, S. C. *Considerações sobre o lócus da mulher negra brasileira sob as perspectivas de gênero e de raça*. Revista. Direito e Liberdade. V.13, n. 2, 2011, páginas 371-386.

MUNANGA, Kabenguele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade, e etnia*. Inclusão social um debate necessário. Belo horizonte: UFMG. Disponível: www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59. Acesso em: 07 set, 2013.

PORTO, L.; KAISS, C.; COFRÉ, I. *Sobre o solo sagrado: identidade quilombola e catolicismo na comunidade de Água Morna (Curiúva, PR)*. Scielo, 2012. Disponível: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872012000100003>. Acesso em: 11 nov, 2013.

SANTOS, Renato E. Quilombos. In: CALDART, R. S. et all. *Dicionário da Educação do Campo*. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

SILVA, Rubens Alves da. *Negros católicos ou Catolicismo Negro? Um estudo sobre a construção da Identidade negra no Congado mineiro*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

WORCMAN, K.; PEREIRA, J. V. *História falada: memória, rede social*. São Paulo: SESC SP: Museu da Pessoa: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

Entrevistas

Com os Quilombolas

Inês da Conceição Silva, 2013

Maria Lúcia da Silva Carlos, 2013.

Roberto Carlos, 2013

O concílio Vaticano II e as artes

Wilma Steagall De Tommaso¹

Resumo: O objetivo é apresentar como as duas intenções subjacentes que caracterizaram o espírito do Vaticano II – “aggiornamento” e “volta às fontes” – têm influenciado a arte da Igreja pós-concílio. Para destacar esses aspectos, serão citados os textos conciliares referentes às artes; sua função mistagógica; a essência dos símbolos cristãos e textos pós-conciliares. Para demonstrar esses aspectos, serão apresentadas imagens da arte pós-conciliares e, sobretudo, será ressaltada a volta da *Biblia Pauperum*, termo cunhado pelo Papa Gregório Magno que influenciou a arte da Igreja Ocidental a partir do século VI e dá indícios de estar de volta no Brasil e no mundo.

Palavras-chaves: *Arte-sacra. Concílio Vaticano II. Símbolo. Biblia Pauperum.*

Introdução

O cristianismo nasceu como seita judaica e no judaísmo há um interdito sobre imagens. O Islã, os protestantes e os evangélicos também repudiam imagens de santos. Em vez de desenvolver essas citações, vamos nos ater à arte na Igreja Católica Apostólica Romana após o Concílio Vaticano II, que para ser compreendida merece um breve retorno à história da arte na Igreja.

1. II Concílio Ecumênico de Niceia

A posição da Igreja Católica sobre a utilização das imagens foi praticamente definida no século VII, no II Concílio Ecumênico de Nicéia. No Oriente, iconoclastas enfurecidos destruíam imagens do Cristo, da Virgem e dos santos, visando acabar com a idolatria. Se os soberanos pontífices e padres dos diversos Concílios se mostraram, no Ocidente, preocupados em deixar as artes religiosas se desenvolverem, no Oriente o clero exerceu uma severa vigilância. Foi elaborado um esquema de como deveriam ser decoradas as igrejas seguindo uma hierarquia simbólica em torno da imagem do Cristo Pantocrator: aquele que ocupa o alto da cúpula, que simboliza o céu, e tem à volta a corte dos anjos, formando a guarda celeste, e os profetas que anunciaram Sua vinda. (DUBOST; LALANNE, 2009, p. 689).

Em 787 foi promulgado um *horos* arretando que é legítimo fabricar, expor e

1 * Doutora em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; e-mail wilma-tommaso@uol.com.br.

venerar ícones do Cristo, da Virgem e dos santos. As reproduções da história sagrada se tornaram a *Biblia Pauperum* ou o “catecismo dos iletrados”.

1.1. Sobre a *Biblia Pauperum*

As cartas do Papa Gregório I (590-604) ao bispo iconoclasta de Marselha, Serenus – que havia destruído imagens, por julgar que o povo cometia idolatria ao venerá-las ou adorá-las –, tornaram-se um documento para justificar, antes do Cisma de 1054, a diferença na arte entre os já divergentes Ocidente e Oriente, não pela escolha iconográfica, mas pela maneira de receber as imagens e da sua utilização no culto.

Em uma primeira carta, o Papa elogiou a oposição do bispo ao culto abusivo das imagens, mas o censurou por tê-las destruído: as imagens poderiam ser úteis para aqueles que não sabiam ler. Segundo São Gregório: “o que a Santa escritura é para os letrados, o ícone é para os iletrados (BOESPFLUG, 2008, p.112)”.

Essas cartas são consideradas elemento fundador – sobretudo a segunda – da iconologia teológica latina geral: negação do iconoclasmo cristão ao interior do domínio da Igreja e à legitimação didática das imagens. Esse fato não deixa dúvida de que a veneração dos ícones era tão intensa no Oriente como no Ocidente.

O Papa Gregório, após felicitar Serenus, envia-lhe uma severa crítica:

Não é sem razão que a Antiguidade permitiu pintar nas igrejas a vida dos santos. Proibindo que essas imagens sejam adoradas, mereces elogios, quebrando-as mereces repreensão. Tu não deverias ter quebrado o que fora colocado nas igrejas porque ali eram adoradas, mas simplesmente porque eram veneradas. Uma coisa, com efeito, é adorar uma pintura e outra coisa é aprender por uma cena representada em pintura, o que é preciso adorar. Pois o que está escrito serve para aqueles que leem, a pintura oferece aos ‘incultos’ que a contemplam *idiotis*: aqueles que foram privados pelas referências fornecidas pela cultura escrita, ou melhor, aqueles que não sabem ler, pois esses ignorantes lá veem aquilo que devem imitar: as pinturas são a leitura daqueles que não sabem ler, de sorte que as imagens têm o papel de uma leitura, sobretudo aos pagãos... (BOESPFLUG, 2008, p.112)

O Papa parece considerar, principalmente, as imagens narrativas – cenas da história santa e da vida dos santos – mas sua proposta foi recebida mais tarde como um princípio geral de aplicação ilimitada. A imagem seria um substituto da Bíblia para aqueles que não dominam a escrita: a *Biblia Pauperum*.

Para o Papa, a imagem era capaz de conduzir pelo ardor a *compunction* – ardor *compunctionis* – que ela desperta. *Compunction*: palavra latina cristã fora de moda que evoca por sua etimologia a picada ardente e significa aqui o sentimento de indignidade diante de Deus, misturado de arrependimento e tristeza, e uma contrição profunda e afetuosa (BOESPFLUG, 2008, p.112).

As cartas de São Gregório Magno resumem como seria nos séculos seguintes a iconografia da cristandade latina. De acordo com André Grabar (2009, p. 321),

As origens da forma ocidental para a compreensão da iconografia cristã remontam aos últimos séculos da Antiguidade. Foram propostos ensaios desde o século V, mas só ao final do século VI o Papa Gregório Magno definiu o papel da imagem cristã de uma maneira que permaneceria determinante, para os países de língua latina, durante toda a Idade Média.

A Igreja latina recusou ao mesmo tempo o ídolo e o ícone: o risco da idolatria foi suprimido pelo desaparecimento do caráter sagrado da imagem, em benefício de uma figuração na qual só o sujeito é sagrado. André Grabar (2009, p. 321) observa que

“A imagem é a escritura dos iletrados”; dito de outra forma, para o Papa Gregório Magno a imagem é um meio de conhecimento, notadamente do conhecimento das coisas da fé e, por consequência, uma forma de ensinar a religião e seus mistérios. A cristandade ocidental permaneceu fiel a essa ideia base, que foi trazida à memória pelos doutores da Idade Média e que confirma a função pedagógica da imagem cristã.

2. O Concílio Ecumênico de Trento (1562)

No século XVI, uma proposição iconoclasta advém com os reformadores protestantes para quem as imagens eram estranhas às “boas obras” e contrariavam os ensinamentos da Sagrada Escritura. Lutero, a partir de 1522, desaprova o culto das imagens. Para Calvino, a presença de uma imagem na igreja podia introduzir a corrupção na alma do crente, pois produziria a superstição. A destruição das imagens e dos retábulos se impunha como necessidade.

Em resposta às contestações protestantes, o Concílio de Trento promulgou o decreto *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et de sacris imaginibus* que durante séculos vai direcionar a atitude da Igreja diante da arte sacra. O decreto legitimava a exposição e a veneração das imagens em lugares de culto, e a devoção dos crentes deveria dirigir-se aos santos e não às suas representações: os sujeitos de tais imagens deveriam ser honrados e venerados, mas não adorados (DUFFY, 1998, p.170).

Os integrantes do Concílio de Trento não conheciam muito de arte, mas suas mentes estavam esclarecidas sobre a função da arte na Igreja (HAUSER, 1993, p. 63). Os clérigos viram a necessidade de representações artísticas simples, despretensiosas e compreensíveis que apelassem às emoções e aos sentimentos em vez de ao intelecto e à perícia. As representações deviam ser dirigidas à massa de devotos. Para o teólogo dominicano Giovanni Andrea Gilio da Fabriani, “uma coisa é bela na medida em que for clara e evidente” (BLUNT, 2011, p.150).

Segundo a passagem mais importante do Concílio:

[...] na invocação dos santos, veneração das relíquias e uso sagrado das imagens, toda a superstição deve ser removida, toda a busca imunda por lucro eliminada e toda a lascívia evitada, de modo que as imagens não deverão ser pintadas ou adornadas com um encanto sedutor [...] não será permitido exibir numa igreja ou qualquer outra parte uma pintura insólita (insolitam imagem) sem a aprovação do bispo (HAUSER, 1993, p. 24).

Muitas brechas continuaram, mas o perigo estava no poder conferido agora aos bispos de banir obras de arte das igrejas e decidir quais seriam nelas abrigadas. Isto impôs ao artista regulamentos mecânicos.

Assim como a constituição do Concílio Niceia II permaneceu imutável para arte cristã do Oriente, o decreto tridentino foi a carta da arte cristã católica durante quatro séculos até o Concílio Vaticano II. Porém, no que diz respeito à imagem de Deus, um interdito até então, foi dada uma abertura à imagem da Trindade, inconcebível na arte sacra do Oriente. Segundo Boespflug (2008, p. 319),

Dois anos mais tarde, 1566, o Catecismo dito “tridentino” se mostra mais afirmativo que o próprio Concílio sobre a questão da figuração de Deus. Na parte reservada aos mandamentos, há em particular uma passagem que deixa a porta aberta à imagem das Pessoas da Trindade, em particular à imagem de Deus Pai como ancião, na medida em que aparecem no Antigo e Novo Testamento – é preciso compreender, ainda uma vez, que essas imagens só são legítimas na medida em que estejam de acordo com a narrativa bíblica e o que indica do mesmo modo da aparição de cada Pessoa.

O Concílio de Trento reafirmou os dados essenciais do Concílio de Niceia II com relação às imagens. Proibia exposição de imagem portadora de falso dogma e mandava, ainda, que se ensinasse ao povo que a divindade não pode ser percebida com os olhos ou o corpo, nem expressada através de cores ou formas.

3. O Concílio Ecumênico Vaticano II

O Magistério da Igreja entre o século XIX e o início do século XX teve um distanciamento do mundo moderno e, como tal, assumiu uma postura de condenação às idéias ligadas a concepções modernas e liberais. Foi preciso esperar o ano de 1947, com a Encíclica *Mediator Dei* do Papa Pio XII para deixar claro que também a arte moderna estava apta a fazer parte do patrimônio da Igreja:

O que dissemos da música, se aplica às outras artes e especialmente à arquitetura, à escultura e à pintura. Não se devem desprezar e repudiar genericamente e por preconceitos as formas e imagens recentes, mais adaptadas aos novos materiais com os quais são hoje confeccionados; mas, evitando com sábio equilíbrio o excessivo realismo de uma parte e o exagerado simbolismo de outra, e tendo em conta as exigências da co-

munidade cristã, mais do que o juízo e o gosto pessoal dos artistas, é absolutamente necessário dar livre campo também à arte moderna, se esta serve com a devida reverência e a devida honra aos sagrados edifícios e ritos; de modo que ela possa unir a sua voz ao admirável cântico de glória que os gênios cantaram nos séculos passados a fé católica (PIO XII, 1947).

O Concílio Ecumênico Vaticano II, convocado pelo Papa João XXIII em dezembro de 1961, e aberto oficialmente em outubro de 1962, foi encerrado pelo Papa Paulo VI em dezembro de 1965. Muitos se dispuseram a pôr em prática as conclusões do Concílio, mas não faltou oposição, o que indica que na Igreja têm lugar tanto os que olham para frente como os que se prendem ao passado, rejeitando qualquer inovação (AGNELO, 2013). Segundo Libânio (2013),

O modelo de Igreja-sociedade perfeita, cujos contornos visíveis e jurídicos se deixavam identificar, eclipsa-se diante da visão de uma Igreja-mistério que vem da Trindade, é-lhe ícone e orienta-se para ela. Recupera-se este aspecto de mistério, seja superando a visão objetivista pré-moderna, como revalorizando as fontes teológicas através das pesquisas históricas.

O Vaticano II foi um Concílio de cunho pastoral, doutrinário e ecumênico, caracterizado por duas intenções: *aggiornamento* e “retorno às fontes”. Ou seja, uma atualização, uma adaptação da verdade revelada imutável da fé aos tempos atuais, conforme o significado da palavra italiana *aggiornamento*. Como diz Geovani dos Santos Pereira (2012),

Trata-se de um Concílio que vem de encontro com a realidade sócio cultural do séc. XX, dialogando com o homem moderno. A liturgia a partir do Vaticano II foi um verdadeiro retorno às fontes. Procurou adaptar-se à realidade cultural de cada nação. Um dos grandes méritos foi a missa celebrada de frente para o povo, tornando assim uma celebração comunitária em que o centro da celebração é o Cristo.

As declarações do Concílio sobre as artes estão concentradas na Constituição sobre a liturgia, *Sacrosanctum concilium* (1963). Pouco desenvolvidas, são, todavia, de grande valor e revelam uma audácia de concepção (BOESPFLUG, 2008, p. 445).

3.1. O Vaticano II e as artes

Há três textos significativos da reflexão da Igreja sobre sua relação com a arte contemporânea – um sobre a liturgia, *Sacrosanctum Concilium* e outro, *Gaudium et Spes*, sobre a relação da Igreja com o mundo contemporâneo, e algumas palavras que, entre a aprovação destes dois documentos, Paulo VI dirigiu aos artistas.

O capítulo VII da Constituição *Sacrosanctum Concilium* trata da “Arte Sacra e as Sagradas Alfaias” (n.122-130). O documento lembra que a Igreja admite todo estilo

de arte (n.123), mas que a liberdade artística tem que ser controlada e orientada pela sua finalidade, a liturgia (n.124-125), sob a “vigilância dos bispos” (n.126). Lembra a necessidade do zelo pela “formação dos artistas” (n.127), a urgência de uma “revisão da legislação sobre arte sacra” (n.128), o cuidado com a “instrução do clero em Arte Sacra” (n.129) e que se reservem as celebrações pontificais aos bispos ou outros que gozam de jurisdição especial (n.130).

A Igreja tem como objetivo mais que apenas acolher obras novas ou preservar as antigas de serem descartadas quando muda o gosto (124). Ela não vai se limitar ao papel de comandatária, pretende também formar os artistas e vai até reivindicar para si a competência e o direito de julgar suas obras (124 e 126), neste caso avaliar se a obra é aceitável em função do seu acordo com a fé, a verdadeira piedade, a tradição. O Concílio concede às comissões nacionais de liturgia diocesanas de arte sacra o cuidado desse julgamento (126). A Igreja não elegeu nenhum estilo (123), o que significa que não vai privilegiar nenhum. A Igreja assegura que admite sem reticências os gêneros típicos de cada época e região desde que sirvam aos edifícios e ritos sagrados. Ela quer continuar sendo “amiga das artes” (122), mas uma amiga exigente: ela dá lugar aos artistas, contanto que sejam capazes de suscitar obras em harmonia com a prática litúrgica e sua doutrina, esse é o ponto chave (BOESPFLUG, 2008, p. 445).

Em maio de 1964, antes do término do Concílio, Paulo VI dirige-se de forma corajosa aos artistas. Lembra a responsabilidade da Igreja no distanciamento da arte do seu tempo, estimula os artistas a obter a sólida informação religiosa necessária à arte litúrgica e manifesta o desejo de retomar o diálogo com os artistas. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (1965) encoraja a Igreja a aderir às correntes de arte contemporânea, mas se mantém prudente sobre a arte litúrgica, convidando a promover uma “nobre beleza” sem se referir a nenhum estilo em particular, conforme o n.123 do documento *Sacrosanctum Concilium*:

A Igreja deve reconhecer as novas formas artísticas, que se adaptam às exigências dos nossos contemporâneos. Sejam admitidas nos templos quando, com linguagem conveniente e conforme as exigências litúrgicas levantam o espírito a Deus. Deste modo, o conhecimento de Deus é mais perfeitamente manifestado; a pregação evangélica torna-se mais compreensível ao espírito dos homens e aparece como integrada nas suas condições normais de vida. (GS 62)

3.1.1. Por que nobre beleza?

Para o Cristianismo a arte não se limita a um simples prazer do sentido; se assim não fosse, estaria recusando a plena consciência de sua universalidade, do seu valor supremo e transcendente. De que beleza se trata? Para Balthazar, a beleza é a

palavra inicial e também a última a que se pode chegar o intelecto reflexivo, pois faz coroar, como uma auréola de inapreensível esplendor, a estrela da verdade e do bem e sua indissociável união (BALTHASAR, 1985, p. 22).

A verdade e o bem são a essência do Evangelho. Em “Mensagem aos Artistas”, de 8 de dezembro de 1965, na conclusão do Concílio Vaticano II, Paulo VI exorta:

Este mundo no qual vivemos tem necessidade da beleza para não cair no desespero. A beleza como a verdade é o que infunde alegria no coração dos homens, é aquele fruto precioso que resiste ao desgaste do tempo, que une as gerações e as faz comunicar na admiração. E isto graças às vossas mãos. [...] Recordai-vos que sois os guardiões da beleza do mundo (PAULO VI, 1964).

João Paulo II, em carta aos artistas em abril de 1999, afirma que “a beleza é a expressão visível do bem, do mesmo modo que o bem é a condição metafísica da beleza. Justamente assim entendiam os gregos, quando, fundindo os dois conceitos, cunharam uma palavra que abraça ambos: ‘*kalokagathía*’, ou seja, ‘beleza-bondade’”. E em um dos últimos parágrafos, admoesta:

A beleza é chave do mistério e apelo ao transcendente. É convite a saborear a vida e a sonhar o futuro. Por isso, a beleza das coisas criadas não pode saciar, e suscita aquela arcana saudade de Deus que um enamorado do belo, como S. Agostinho, soube interpretar com expressões incomparáveis: « Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! »[...]. Sirva-vos de guia e inspiração o mistério de Cristo ressuscitado, em cuja contemplação se alegra a Igreja nestes dias (JOÃO PAULO II, 1999).

Em discurso na Capela Sistina, dirigido aos artistas, em novembro de 2009, Bento XVI, por ocasião da comemoração dos 10 anos da “Carta aos Artistas de João Paulo II”, diz que há dois tipos de beleza: a ilusória e aquela que pode ser um caminho para transcendência. Para ele,

Uma função essencial da verdadeira beleza consiste em comunicar ao homem um “sobressalto” saudável, que o faz sair de si mesmo, o arranca à resignação ao conformar-se com o quotidiano, fá-lo também sofrer, como uma seta que o fere, mas precisamente desta forma o “desperta” abrindo-lhe de novo os olhos do coração e da mente, pondo-lhe asas, elevando-o. [...] Mas, com muita frequência, a beleza propagada é ilusória e falsa, superficial e sedutora até ao aturdimento e, em vez de fazer sair os homens de si e de os abrir os horizontes de verdadeira liberdade atraindo-os para o alto, aprisiona-os em si mesmos e torna-os ainda mais escravos, privados de esperança e de alegria (BENTO XVI, 2009).

Bento XVI também indicou que a beleza pode converter-se em um caminho para o transcendente. O caminho da beleza, segundo Simone Weil, citada por Bento XVI: “nos conduz a colher o Tudo no fragmento, o Infinito no finito, Deus na história da humanidade”. E Bento XVI continua,

Em tudo o que suscita em nós o sentimento puro e autêntico da beleza, há realmente a presença de Deus. Há quase uma espécie de encarnação de Deus no mundo, da qual a beleza é o sinal. A beleza é a prova experimental de que a encarnação é possível. Por isso qualquer arte de categoria é, por sua essência, religiosa (BENTO XVI, 2009).

Via Pulchritudinis, caminho da beleza, foi o tema da Assembleia Plenária do Pontifício Conselho da Cultura, de março de 2006. Com projetos e propostas concretas, a finalidade desse Conselho foi ajudar os pastores a seguir a *Via pulchritudinis* como caminho da evangelização das culturas e de diálogo com os não crentes, conduzindo-os a Cristo que é “o Caminho, Verdade e a Vida” (Jo 14,6). Na conclusão do documento está a resposta à pergunta: “O que é a beleza?”. A resposta remete à epístola paulina: “[...] para conduzir ‘todos os homens de boa vontade, nos quais invisivelmente age a graça’, para ‘o homem perfeito’, que é ‘imagem de Deus invisível’ (Col. 1,15)”.

[Quando] Pilatos propõe a Cristo a questão da verdade[,] Cristo não responde, [o silêncio foi a Sua resposta:] aquela verdade não se diz, mas se une, sem palavras, à parte mais íntima do ser. Jesus já se tinha revelado aos discípulos: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida”. Agora se cala. Pouco depois, mostrará o caminho, caminho de verdade que leva à cruz, mistério de sabedoria. Pilatos não entende, mas ele mesmo dá a resposta, misteriosamente, à sua pergunta: “O que é a verdade?” Diante do povo exclama: “Eis o homem”, isto é, Cristo, que é a verdade. [Sendo] a beleza o esplendor da verdade, então nossa pergunta se une à de Pilatos, e a resposta é idêntica: “Jesus é a beleza” (BENTO XVI, 2009).

O Concílio Vaticano II salientou a centralidade de um Deus que “está presente, que se ocupa de nós e nos responde”. Quando a fé falta, junto com ela “colapsa o que é essencial, porque o homem perde a sua dignidade profunda e aquilo que torna grande a sua humanidade, contra todo reducionismo”, destacou Bento XVI, à véspera dos 50 anos do Vaticano II, Concílio (ZENIT, 2012).

A Igreja quer a arte, a Igreja precisa da arte.

3.2 Arte e inculturação

O capítulo VII da Constituição da Liturgia do Vaticano II do *Sacrosanctum Concilium* (123) reconhece a liberdade estilística dos artistas e o direito de cada época e de cada região de adotar uma arte sacra que fale a sua linguagem. De acordo com Boespflug (2008, p. 470),

A constituição sobre a liturgia de 1963 sublinhou com todas as letras que não há estilo cristão universal. Nessas condições, prevalece o princípio da liberdade para a arte, como para a própria liturgia (normas para conseguir a adaptação à mentalidade e às tradições dos povos), para as artes visuais,

como para música. Diferente da arte cristã do Oriente, que não dissocia o estilo do conteúdo, a forma do esquema de composição, na arte cristã ocidental ao longo dos séculos, como é patente, houve sucessão de estilos (helenístico, bizantino, carolíngio, românico, gótico, etc.), que fizeram a própria História da arte.

A Igreja, não deixa de advertir àqueles que, em nome da inculturação, decaem no sincretismo e se distanciam da liturgia cristã. Inculturação e sincretismo demandam um estudo à parte, o essencial aqui é a criação do artista que busca sua inspiração nas origens da arte cristã, mas a reveste com traços originais. Assim é a obra iconográfica de um Claudio Pastro: permeada por traços que remetem à cultura afro-indígena e da fauna e flora brasileiras, servindo-se da liberdade criadora, sem deixar as fontes, como as da Igreja Primitiva, as que a tradição considera como as mais antigas e legítimas da origem cristã: a iconografia bizantina e a arquitetura românica, e a arte paleocristã, ricas de simbolismo. Por meio de pinturas chapadas, com pinceladas curtas e marcadas, Pastro intenta uma concepção de arte que se torne signo de um sagrado que se manifesta na vida do fiel, acrescentando traços regionais.

A “volta às fontes” estava entre as intenções subjacentes que caracterizaram o Concílio, com o intento de redescobrir as riquezas espirituais, doutrinárias e litúrgicas dos primeiros tempos da Igreja. Anterior ao Concílio, no Movimento Litúrgico já se clamava por uma liturgia renovada que atendesse aos novos tempos. A arte havia se tornado cada vez mais acadêmica, mais secular, arte com temas religiosos, mas não arte sacra. O devocionismo levou os santos ao centro de muitos santuários no lugar de destaque, o lugar central, que seria do Cristo ressuscitado.

A proposta *ad fontes* permite resgatar a arte do subjetivismo da livre expressão artística e dirigir a ação litúrgica ao Senhor Ressuscitado. Como diz Pastro, “e a arte como expressão do belo, da presença, da glória de Deus em nosso meio, não poderia ser a mesma dos últimos séculos” (PASTRO, 2007, p. 13).

Sobre o valor didático da liturgia, pode-se citar: “brilhem os ritos pela sua nobre simplicidade, sejam claros na brevidade e evitem repetições inúteis; devem adaptar-se à capacidade de compreensão dos fiéis, e não precisar, em geral, de muitas explicações” (Pastro, 2011).

A arte no Concílio é apresentada como nobre, uma realidade dada por Deus que merece admiração: “(122) Entre as mais nobres atividades do espírito humano [...] Elas tendem, por natureza, a exprimir de algum modo, nas obras saídas das mãos do homem, a infinita beleza de Deus [...]”. O que torna a arte sacra é a sua capacidade de se colocar a serviço do culto. Trata-se de uma sacralidade do tipo cultural e não de uma sacralidade natural. Parece que na expressão “nobre simplicidade” o Vaticano II também não se esqueceu da suntuosidade que provocou um debate na época da

Contrarreforma. A arte sacra, diz Boespflug (2008, p. 445), constitui:

O mais alto nível que pode alcançar a arte religiosa e a arte em geral: aqui prevalece uma graduação que vai na contramão da tendência que prevaleceu desde o século XIX nos meios da arte e cultura, onde a arte religiosa foi geralmente considerada como um grau inferior da arte, ao ponto que os artistas não aceitavam, de bom grado, ser artista religioso, pois tinha um aspecto restritivo e pejorativo.

3.3. Função mistagógica da arte

No *Sacrosanctum Concilium*, a carta magna da liturgia católica, o termo mistagogia não aparece. A preocupação do Concílio em relação ao assunto está nas entrelinhas, pois documentos conciliares não desperdiçam palavras, são diretrizes concisas e pontuais. Contudo, quando se lê em (122): “estarão (as belas artes) mais orientadas para o louvor e glória de Deus se não tiverem outro fim senão o de conduzir piamente e o mais eficazmente possível, através das suas obras, o espírito do homem até Deus”, a expressão “conduzir o espírito do homem” pode indicar um traço significativo do valor mistagógico da arte (PASTRO, 2010, p.114.).

O documento *Inter Oecumenici*, da Sagrada Congregação dos Ritos, é um dos primeiros que se designa à aplicação correta do *Sacrosanctum Concilium*. A composição do espaço sagrado deve servir à centralidade do Mistério celebrado, Cristo. O essencial está no capítulo V do *Inter Oecumenici*: “Projetando igrejas e altares para facilitar a participação dos fiéis”, onde estão especificadas as condições propícias do espaço sagrado para a celebração litúrgica (como projetos de igrejas; o altar-mor; a cadeira do celebrante, a sédia; altares menores). Pastro desenvolve esses temas em seu livro *Guia do espaço sagrado*, detalhando-os para o trabalho dos que se empenham para construir novas igrejas e fazer possíveis reformas ou restauro das existentes. Nos “Princípios a serem observados” do *Inter Oecumenici*, o n.6 remete ao Cristo:

A atividade pastoral, conduzida para a liturgia, tem sua força em ser uma experiência viva do mistério pascal, no qual o Filho de Deus, encarnado e feito obediente até a morte na cruz, foi elevado de tal modo, em sua ressurreição e ascensão, que comunica sua vida divina ao mundo. Por meio desta vida, aqueles que estão mortos para o pecado e conformados a Cristo “poderão viver não para si mesmos, mas para aquele que por eles morreu e ressuscitou” (2Cor 5,15) (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA OS RITOS, 2013).

Junto à centralidade do mistério pascal, o n.90 do mesmo documento se ocupa em detalhar os projetos das igrejas e destaca a relevância dos fiéis que, a partir do Vaticano II, não mais “assistem”, mas “participam” da celebração litúrgica. É Deus e o Seu povo na ação litúrgica.

Na construção de novas igrejas ou restauração e adaptação das antigas,

todo cuidado deve ser tomado a fim de que estejam adequadas para celebrar os serviços litúrgicos de forma autêntica e possam assegurar a participação ativa dos fiéis (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA OS RITOS, 2013).

Na liturgia acontece uma ação conjunta, pois ela é o encontro entre Deus e a humanidade: a celebração litúrgica produz a perfeita sinergia do ser humano com a Santíssima Trindade (PASTRO, 2012, p. 56). Partindo-se desse princípio, se é o Ressuscitado que comunica sua vida divina no mundo, não deveria ser a sua imagem o centro do programa iconográfico?

O texto conciliar recomenda que se discuta sobre a imagem que domina o altar maior. Em coerência com o aspecto cristocêntrico, é desejável que seja uma imagem diretamente ligada ao mistério do Cristo, “verdadeiro Deus, verdadeiro Homem”, ou uma Virgem com o Menino Deus. Na missa celebra-se o Mistério Pascal, o Cristo (PASTRO, 2007, p. 79).

A arte sacra é o prolongamento do Mistério da Encarnação, da descida do Divino no humano, arte que tem valor sacramental e é simbólica, isto é, sinal de união.

3.4. O símbolo

O termo símbolo é perigosamente polissêmico. Símbolo vem do grego *symbolon*, do verbo *syballein*, significando “lançar junto”, jogar ao mesmo tempo, “com-jogar.” A princípio, é um sinal de reconhecimento: um objeto dividido em duas partes, cujo ajuste e confronto permitiam aos portadores de cada parte se reconhecer. Por extensão, é chamado símbolo toda realidade aparente que reenvia a uma realidade oculta à qual está ligada pela forma. Porém, no cristianismo tudo foi manifestado. Deus se revelou, Ele se mostrou pela Encarnação, não está mais oculto, mas se manifestou de maneira total se abandonando nas mãos dos homens. Logo, não haveria símbolo cristão no sentido estrito da palavra. A teologia do ícone concluiu a necessidade de uma representação direta do Cristo, ou seja, em seu aspecto humano, mas com formas simbólicas (SERS, 2002, p. 47-48).

Assim, é a forma quem faz a arte sacra, não o tema.

A presença do Invisível só é percebida em uma cultura do símbolo, em que “as coisas e acontecimentos” indicam outra realidade. Desde a iconografia cristã primitiva seus símbolos tornaram-se tradicionais e seguem cânones que evoluíram tanto no Oriente como no Ocidente.

Os símbolos cristãos têm como raiz a Tradição bíblica. O profeta Isaías faz Iahweh dizer: “Eu sou o primeiro e o último, fora de mim não há Deus.” (Is 44,6). O autor do Apocalipse cita o mesmo texto de Isaías e acrescenta, dirigindo-se aos

fiéis de cultura grega, uma fórmula equivalente valendo-se do simbolismo das letras. Sendo alfa e ômega, primeira e última letras do alfabeto: “Eu sou Alfa e Ômega, Aquele que é, Aquele que era e Aquele que vem, o Todo Poderoso” (Ap 1,8). No capítulo 22, que encerra o Apocalipse, é o próprio Cristo que assume os títulos antes reservados a Deus: “Eu sou Alfa e Ômega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim” (Ap. 22.13) (BAUDRY, 2009, p. 57-58).



CRISTO EM MAJESTADE. ROMA, CATACUMBA DE COMMODILLE. FIM DO SEC. IV. PINTURA MURAL.

A imagem do século IV demonstra que os primeiros cristãos compreendiam que Jesus Cristo é o Alfa e Ômega. A missa é uma antecipação da vida na Jerusalém Celeste – lugar prometido a todos os cristãos na eternidade – porém, a cada celebração litúrgica acontece esse encontro do Cristo com Seu povo, o céu desce à terra. Esse é um fator fundamental na compreensão do sentido iconográfico do espaço litúrgico, que deve ser preparado para receber a Presença.

No *Sacrosanctum Concilium*, o parágrafo 8, “A Liturgia terrena, antecipação da Liturgia celeste”, quer reforçar a atenção para esse Mistério:

Pela Liturgia da terra participamos, saboreando-a já, na Liturgia celeste celebrada na cidade santa de Jerusalém, para a qual, como peregrinos nos dirigimos e onde Cristo está sentado à direita de Deus, ministro do santuário e do verdadeiro tabernáculo (22); por meio dela cantamos ao Senhor um hino de glória com toda a milícia do exército celestial, esperamos ter parte e comunhão com os Santos cuja memória veneramos, e aguardamos o Salvador, Nosso Senhor Jesus Cristo, até Ele aparecer como nossa vida e nós aparecermos com Ele na glória (23).

Há tempos a Igreja repensava sua posição e sua liturgia tomando como ponto norteador uma volta às fontes. A arte também seria importante fator nesse processo, buscando verdadeiros valores de *opus dei*, como extensão do serviço divino. No lugar onde o sagrado se manifesta, de forma simples e objetiva, sua linguagem deve ser a mesma da Igreja. Sua arte não pode ser vista nem vinculada somente a expressões, pois está plena de conteúdo simbólico. A liturgia renovada convida

à representação do Cristo glorioso, o Pantocrator. Representação que no contexto litúrgico não só torna presente uma ausência, mas exhibe também a sua própria presença enquanto imagem.

Conclusão

O Concílio Vaticano II deu aos artistas a direção da arte tal como deveria ser apresentada em suas igrejas. A melhor forma de avaliar esses cinquenta anos passados é observar o que está sendo produzido pelos artistas pós-concílio. Há evidências de que a *Biblia Pauperum* tenha sido retomada como forma de evangelização, não mais como a Bíblia dos iletrados, mas para apontar o caminho mistagógico, ou seja, a presença do Mistério; assim como a imagem do Pantocrator, o Cristo Rei, nos altares, e também a forma icônica, simbólica predominante em detrimento da forma naturalista. Para a Igreja bimilenar, cinquenta anos não é muito tempo, as imagens de santuários como o de Lourdes, na França, Fátima, em Portugal, Aparecida no Brasil e de outras igrejas com obras realizadas no século XXI talvez deem uma dimensão mais clara de como está se conformando a arte da Igreja pós-Vaticano II.

Referências

AGNELO, Dom Geraldo Majella. Nosso compromisso com o vaticano II. Disponível em: www.paulus.com.br/portal/o-domingo-palavra/9-de-dezembro-2o-domingo-do-advento. Acesso em: 4 jan. 2013.

ASSEMBLEIA PLENÁRIA DOS BISPOS. Pulchritudinis: o caminho da beleza. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

BALTHASAR, Hans Urs Von. Gloria: una estética teológica. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.

BAUDRY, Gérard-Henry. Les symboles du christianisme ancien: Ier-VII siècle. Paris: Les Édition du Cerf, 2009.

BENTO XVI. Discurso. Disponível em: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20091121_artisti_po.html. Acesso em: 8 fev. 2013.

BLUNT, Anthony. Teoria artística na Itália 1450-1600. São Paulo: Cosac Naify, 2001.

BOESPFLUG, François. Dieu et ses images: une histoire de l'Éternel dans l'art. François. Paris: Éditions Bayard, 2008.

DUBOST, Mgr. Michel; LALANNE, Mgr. Stanislas, Le nouveau Théo: l'encyclopédie catholique pour tous. Paris: Mame, 2009.

DUFFY, Eamon. Santos e pecadores: história dos papas. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

GRABAR, André. Les voies de la création en iconographie chrétienne. Paris, Flammarion, Champs arts, 2009 (1ere edition 1979).

HAUSER, Arnold. Maneirismo: a crise da renascença e o surgimento da arte moderna. São Paulo: Perspectiva, 1993.

JOÃO PAULO II. Carta aos artistas. Disponível em: [www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/ letters/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists_po.html). Acesso em: 8 fev. 2013.

LIBANIO, J.B. O Concilio Vaticano II e a Modernidade. Disponível em: [www.jbllibanio.com. br/modules/mastop_publish/?tac=101](http://www.jbllibanio.com.br/modules/mastop_publish/?tac=101). Acesso em: 26 jan. 2013.

NUCAP; PASTRO, Claudio. Iniciação à liturgia. São Paulo: Paulinas, 2012.

PASTRO, Claudio. A arte no cristianismo: fundamentos, linguagem, espaço. São Paulo: Paulus, 2010.

PASTRO, Claudio. Entrevista a Wilma Steagall De Tommaso em 9 de novembro de 2011.

PASTRO, Claudio. Guia do espaço sagrado. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

PAULO VI. Mensagem aos artistas. Disponível em: [www.vatican.va/holy_father/paul_vi/ homilies/documents/hf_p-vi_hom_19640507_messa-artisti_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/documents/hf_p-vi_hom_19640507_messa-artisti_it.html). Acesso em: 8 fev. 2013.

PEREIRA, Geovani dos Santos. História da Liturgia. Disponível em: [www.orionitas.com.br/ liturgia_historia_da_liturgia.php](http://www.orionitas.com.br/liturgia_historia_da_liturgia.php). Acesso em: 26 jan. 2013.

PIO XII, Carta Encíclica Mediator Dei, AAS 39 (1947) 521-595, n.179.

SACROSANCTUM CONCILIUM. Disponível em: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em: 28 out. 2012.

SAGRADA Congregação para os Ritos. Inter Oecumenici. Disponível em: [http://pt.gloria.tv/? media=358107](http://pt.gloria.tv/?media=358107). Acesso em: 10 fev. 2013.

SERS, Philippe. Icônes et saints images: la représentation de la Transcendance. Paris: Les Belles Letres, 2002.

WEIL, Simone. Disponível em: www.dec.ufcg.edu.br/biografias/SimoWeil.html.
Acesso em: 10 mar. 2013.

ZENIT. www.ZENIT.org. Acesso em: 10 out. 2012.

A religião do deserto. Uma análise de Teorema de Pier Paolo Pasolini

Frederico Pieper¹
“Porque só quem é mítico é realista
E só quem é realista, é mítico”
(Pasolini. Medeia)

O sagrado se manifesta. Esse é um pressuposto fundamental para a compreensão da religião em Mircea Eliade. É característico do sagrado se manifestar, se mostrar, se fazer fenômeno. Dada a importância desse mostrar-se do sagrado, Eliade cunha o termo hierofania para se referir a ele. Como o próprio autor afirma, nesse caso, *“Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’”* (ELIADE, 2001, p.17). Como se pode notar, a hierofonia possui uma estrutura simbólica, uma vez que por meio de um objeto ou coisa do mundo profano, algo de outra ordem se mostra. Ou, analisando o mesmo acontecimento de perspectiva inversa, um objeto assume um segundo sentido, remetendo para algo além de si próprio. Assim, por meio de uma pedra, uma árvore, uma pessoa, uma bebida, etc. algo de uma realidade distinta se manifesta, de maneira que uma árvore interessa não enquanto árvore, mas como uma hierofania (manifestação do sagrado), isto é, na medida em que ela aponta ou se mostra como meio de manifestação de algo que lhe excede.

As hierofanias desempenham papel central no pensamento de Eliade, pois por meio da análise dessas manifestações do sagrado seria possível chegar às estruturas fundamentais da religião, estabelecendo elementos estruturantes e comuns das diversas manifestações religiosas para além de suas particularidades. Em outros termos, Eliade pretende estabelecer uma morfologia do sagrado (entendido como modalidade da consciência) por meio do exame de estruturas, formas e padrões recorrentes, acessíveis nas hierofanias. É nessa direção que sua empreitada assume também colorações de uma fenomenologia da religião. No entanto, Eliade não apenas permanece nesse aspecto mais estrutural, mas reconhece a necessidade de articulação dessas estruturas com a história, como aponta a introdução de *Tratado de história das religiões* (2008)². Assim, busca-se desenvolver uma compreensão

1 Graduação em Teologia (EST-ICSP), História (USP) e Filosofia (USP). Mestre e doutor em Ciências da Religião (UMESP). Doutor em Filosofia (USP). Professor no Departamento de Ciência da Religião (UFJF).

2 Ela também ocorre em outros lugares, por exemplo, “Tudo que podemos dizer é que a *atualização* do símbolo não é automática; ela ocorre em relação com as tensões e vicissitudes da vida social, e, finalmente, com os ritmos cósmicos” (ELIADE, 2002, p. 21.)

da religião que seja, ao mesmo tempo, estrutural e histórica. A história auxiliaria a entender qual modalidade de sagrado se mostra em determinada hierofania, atendendo-se à sua singularidade. As hierofanias não seriam a-históricas, mas se inserem em determinada tradição religiosa, trazendo em si o caráter situado do contexto histórico a partir de onde emergem. O ponto contingente e histórico da hierofania residiria no fato de que o sagrado se vale de elementos profanos para se manifestar. Entretanto, apesar de destacar o particular e o singular, cabe destacar que Eliade acaba concedendo mais atenção aos elementos estruturantes da religião. Isso se evidencia, por exemplo, no subtítulo de *O sagrado e o profano*, que diz *A essência das religiões*. Em outros termos, o elemento estrutural acaba assumindo destacada importância, visto que ele fornece a moldura a partir de onde se interpreta as diversas hierofanias. De certo modo, é justamente daqui que surgem as críticas que concebem o projeto de Eliade como sendo mais normativo do que descritivo. Ao invés de se ocupar em descrever as hierofanias, é como se o autor acabasse por estabelecer um conjunto de preceitos reguladores para se definir o que é uma hierofania.

Além dessa perspectiva, de constituição de uma morfologia do sagrado, o projeto eliadiano se desenvolve em outra direção: a constatação da ausência do sagrado no mundo contemporâneo. Se o sagrado é um modo de consciência, que marca principalmente as culturas não-complexas, o profano se mostra como um modo de consciência predominante no mundo contemporâneo; modernidade que dessacraliza o mundo, tornando as hierofanias mais raras. De certa maneira, subjaz ao seu projeto a perspectiva de atenção para essa camuflagem do sagrado no tempo contemporâneo (ELIADE, 2000, p.15-30).

Dada essa dupla intencionalidade do projeto eliadiano, cabe destacar que predomina em sua concepção da noção de hierofania, a tese de que a manifestação do sagrado possibilita às culturas não-complexas a ordenação do mundo, concedendo sentido ao mundo. Desse modo, a manifestação do sagrado não teria a função primeira de desestruturação, mas pelo contrário: apesar de por meio do profano se manifestar algo de outra natureza, ela desempenha o papel de conceder ordem ao caos, organizar o espaço, dar sentido ao tempo, legitimar as instituições sociais etc. Dois exemplos são aqui necessários para indicar esse ponto.

O primeiro exemplo se refere ao que se denomina de “simbolismos do centro”. Eliade observa que determinada árvore, pedra, cidade, templo etc. se constitui como centro do mundo para certa religião. Esses símbolos são aquilo que permite distinguir o sagrado do profano, de modo a estabelecer um ordenamento do espaço. O espaço profano é comum, homogêneo, amorfo e sem significado particular, tanto assim que existe, mas poderia não existir; apresenta esta forma, mas poderia apresentar outra forma qualquer. É contingente e sem valor, não definitivo, não verdadeiro, não

absoluto. Já o espaço sagrado é demarcado e dotado de significado particular.

É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o “ponto fixo”, o eixo central de toda a orientação futura. Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um ‘ponto fixo’ absoluto, um “Centro” (ELIADE, 2001, p.25-26).

Em outros termos, como se pode notar, ainda que Eliade pontue que algo de outra natureza se manifeste por meio de algo natural, a hierofania teria por função central instaurar uma rotura por meio da qual se concede sentido ao espaço. Essa rotura é o eixo que permite estabelecer um sentido para o espaço, concedendo um centro ao mundo. O espaço não é sempre igual. Mas, por meio da distinção entre sagrado e profano, funda-se um compreensão do mundo, já não mais dominado pelo caos, mas dotado de sentido. É, como ele diz, a fundação ontológica do mundo.

Outro exemplo é encontrado em certa face da noção eliadiana de mito. É função da mitologia fornecer aos seres humanos certos modelos para as atividades mais significativas da vida (tais como nascer, morrer, alimentar-se). Nas suas palavras,

O mito garante ao homem que aquilo que ele se prepara para fazer **já foi feito**, ajuda-o a dissipar as dúvidas que poderia ter quanto ao resultado do seu cometimento. Por que hesitar perante uma expedição marítima, uma vez que o Herói mítico já a efetuou num Tempo lendário? Basta seguir seu exemplo. Do mesmo modo, por que temer instalar-se num território selvagem e desconhecido, se se sabe o que é necessário fazer? (...) O modelo mítico é susceptível de aplicações ilimitadas (ELIADE, 1989, p.120).

Em outros termos, além de também auxiliar na estruturação do mundo por meio de narrativa de sentido, o mito fornece exemplos a serem seguidos. Novamente, nota-se como as hierofanias, presentes nas ações de heróis, deuses ou antepassados concedem sentido às ações, instituições e práticas humanas. Elas não são meramente arbitrarias, mas, enquanto dádivas dos deuses, são revestidas de sentido.

II.

O que tudo isso tem a ver com *Teorema*? Eliade fornece parâmetros para notar em que medida na proposta de Pasolini de compreensão do sagrado, para assumir uma dimensão crítica, é vista de maneira inversa do que nos apresenta Eliade. O fato de Pasolini adotar o pensamento de Eliade como fonte não significa afirmar simples continuidade³. No caso de Pasolini, a hierofania se mostra em sinal

3 Ao tratar do sagrado em entrevistas, geralmente, aparecem referências a obras do estudioso da religião.

inverso. Ela aparece não para organizar, mas para embaralhar uma realidade dada, como contraposição à ordem estabelecida. Em outros termos, se nas sociedades “primitivas” a religião organiza, num contexto dominado pelo capital, tendo por ator central a classe burguesa (que vive a nostalgia desse sagrado e no qual a religião se configura como mero ritual e instituição), o sagrado desorganiza o tédio instaurado, lançando-a no deserto. Nesse texto, não se descarta que o motivo central da obra de Pasolini é desenvolver certa crítica social. Tomando isso como pressuposto, o objetivo não é apenas desenvolver os contornos dessa crítica, mas se perguntar pela concepção de sagrado que subjaz a *Teorema*. Desse modo, a perspectiva não é se perguntar como o erotismo (presente principalmente no filme) ou a crítica social determinam a compreensão de sagrado, mas como ele concebe o sagrado e em que medida sua percepção do tema se revela como ponto de crítica da sociedade contemporânea. De certa maneira, parte-se da leitura do lugar central do mítico em sua produção, buscando modalizar essa hierofania.

Teorema foi produzido em 1968, em forma de romance e de filme. A obra narra a história de uma família de Milão que, repentinamente, recebe a visita de um hóspede. Essa família é tipicamente burguesa, sendo constituída por um rico proprietário de indústria (Paulo), sua entediada esposa, cuja vida se resume ao cumprimento das funções exigidas por sua posição social (Lúcia), uma filha marcada pela idolatria à figura paterna (Odete), um filho com alguns distúrbios (Pedro) e a empregada com traços camponeses típicos do norte da Itália, que apesar de conviver nesse meio burguês ainda carrega em si os vestígios de seu lugar de origem (Emília). Em dado dia, Ângelo (o nome aqui não é casual) entrega uma mensagem anunciando a chegada de um visitante. Não são dadas maiores informações sobre esse hóspede. Não se diz seu nome, nem de onde vem, o que pretende ou por quanto tempo irá ficar... Apenas se anuncia sua chegada. O visitante, então, aparece e inicia processo de sedução de todos os integrantes dessa família. Chama a atenção o silêncio que o ronda. Ele pouco fala, dedicando-se à leitura de um livro de Rimbaud. No entanto, um a um, cada membro da família se sente seduzido por ele, havendo envolvimento sexual. Do mesmo modo como foi anunciada sua chegada, avisa-se de sua partida. Consternados pela repentina retirada do visitante, cada membro da família se achega diante dele, fazendo espécie de confissão. Nessas confissões, ressalta-se como esse visitante alterou a vida de cada um deles, conduzindo à perda da identidade segura que anteriormente possuíam. Eles estão destruídos e transformados. Pedro, por meio da perda do que era, reconhece sua singularidade e sua homossexualidade. Lúcia, por sua vez, dá-se conta de sua vida vazia, de sua reputação burguesa casta, na qual

Nesse sentido, vale citar as entrevistas concedidas a Jean Dufлот e reunidas no livro *As últimas palavras do herege*. Pasolini aproxima-se da noção de hierofania, destacando que para as sociedades “primitivas” a natureza não é natural, mas é dotada de sentido (PASOLINI, 1983, p. 94; cf. também p.57).

não conseguia desenvolver interesse real por coisa alguma. Odete, por sua vez, perde sua inocência, dando-se conta também da fragilidade do pai, destruindo a imagem de herói que lhe concedia alguma identidade. Paulo também sofre as consequências da presença do visitante. Ele, tão acostumado a possuir, ao ser possuído pelo visitante, sente-se destruído e incapacitado de se refazer. No caso de Emília, não ocorre essa confissão. Não porque ela não tivesse nada por dizer, mas por sua consciência não se expressar por meio de palavras. Por isso mesmo, ela nada precisa falar para dar vazão o que se passa consigo.

Após a partida do visitante, cada qual tenta reencontrar-se. Emília retorna para seu lugar de origem. Emudecida, realiza milagres e se alimenta de urtigas. Após algum tempo, pede para ser enterrada viva. Pedro busca desenvolver um estilo artístico que seja ao mesmo tempo planejado e espontâneo, algo completamente original que expresse a singularidade da qual tomou consciência com a experiência com o visitante. Odete, por sua vez, tenta recuperar a inocência perdida. Ela brinca pela casa, busca pelos lugares onde esteve com o visitante e seu pai, inclusive se valendo de uma fita métrica para medir a distância que separava o visitante dela e do pai. Ao rever as fotos feitas nessa ocasião, é acometida de loucura, permanecendo em sua cama, sem nenhuma reação e com as mãos cerradas. Um médico é chamado para analisar o caso e assume que a medicina nada pode fazer, restando à menina ser internada. Lúcia vai às bordas das cidades em busca de rapazes, numa tentativa de reviver a experiência passada. Paulo, por sua vez, doa sua indústria aos operários. O filme é concluído com Paulo no deserto, descalço e nu, soltando um grito de desespero.

Por essa breve descrição, que nem de longe capta a riqueza da obra, pode-se observar certa estrutura. Em primeiro lugar, os personagens se sentem inquietos e, ao mesmo tempo, seduzidos pelo visitante. Essa sedução, leva ao envolvimento. Num segundo momento, com o anúncio da partida, há a confissão de transformação pela qual cada qual passa. Por fim, há a busca de reconstrução da identidade. De certa maneira, a única que consegue viver uma experiência religiosa autêntica é Emília, exatamente por ainda não ter assimilado totalmente a cultura burguesa. Nela, o sagrado ainda não é somente nostalgia. Paulo, por sua vez, parece chegar próximo de se reencontrar. Mas, o desespero acaba tomando conta. Enfim pode-se perceber que o filme se estrutura a partir de um tríplice movimento: inquietação/sedução, confissão e busca de si.

Outro ponto a se chamar a atenção. O ritmo do filme é demorado. Mais do que isso. Os diálogos entre o visitante e os demais personagens são bastante raros. Quando ocorrem, são curtos. Em outros termos, o visitante seduz não pelo que ele diz ou faz. É a sua simples presença que causa inquietude e sedução. Desse modo, os

membros da família não são atraídos por algo, mas por alguém. Em outros termos, o que interessa não é tanto o *que*, mas *quem*. O importante não é o que ele tem a dizer ou alguma característica que possua. Mas é a figura mesmo do visitante, na irredutibilidade do seu corpo, que importa. Nesse sentido, pode-se explicar, ao menos parcialmente, a ênfase que se dá ao erotismo no filme. É a pessoa mesma do visitante, em sua singularidade, que seduz; não algo que ele faz ou diz.

Esse aspecto é interessante quando se compara o que aqui ocorre com outra película de Pasolini, *Evangelho segundo São Mateus*. Se contrastado com expressivo número de filmes que se fez sobre a figura de Jesus no século XX, ele pouco inova em relação à narrativa que toma por base. A imagem de Jesus é reconstruída seguindo-se de maneira bastante próxima os registros do evangelho de Mateus. No entanto, cabe ressaltar que se trata de uma leitura muito bem feita. Jesus é retratado como aquele que veio para questionar a ordem estabelecida. Pasolini resgata bem a inspiração javista do judaísmo subjacente ao evangelho de Mateus, ressaltando um Jesus bélico, que pouco sorri e se coloca em franca oposição à situação diante da qual se depara. Além disso, a figura de Jesus é aqui muito falante. Há uma sequência bastante expressiva na qual Pasolini coloca na boca de Jesus uma sequência de ditos de sabedoria, inclusive retirando-os da estrutura narrativa à qual foram inseridos pelo redator do evangelho de Mateus. Já em *Teorema*, o personagem central, apesar de se colocar também como aquele que se opõe à ordem estabelecida, pouco fala. O que importa é mais sua presença do que propriamente o que ele tem a dizer. De certo modo, o próprio Pasolini reconhece esse ponto ao dizer: “*Por exemplo, este Deus, este anjo que aparece na história desta narrativa comunica com os outros através de um sistema de signos específicos, diferente do sistema linguístico. De resto, é talvez o único de que seja capaz. Com efeito, que língua humana poderia empregar para evangelizar? Além disso, ele não veio evangelizar, mas testemunhar a si próprio*” (PASOLINI, 1983, p.96-7). Nesse sentido, pode-se notar como ele se aproxima bastante de uma compreensão presente no cristianismo. Uma das características centrais, ao menos na perspectiva de alguns autores (Kierkegaard, Bultmann) enfatiza que o cristianismo não proclama uma doutrina, um corpo de proposições verdadeiras, mas uma pessoa.

Teorema se insere numa fase bastante peculiar e produtiva de Pasolini. Na sua produção anterior, inclusive com *Evangelho segundo São Mateus*, Pasolini se engaja na composição de obras imbuídas de um nacionalismo popular. Na esteira das ideias de Gramsci, há tentativa de se dirigir ao povo, concebido como classe social nitidamente diferente da burguesia. No entanto, com as transformações sociais e culturais da década de 60, Pasolini se encontra na necessidade de rever essa estratégica de crítica. O advento da cultura de massa, promovido e representado pela televisão, demandava novos procedimentos. É a partir dessa leitura do contexto

que o cineasta e escritor traçará seu novo caminho. Como meio de questionar essa cultura de massa, sua estratégia passa pela produção de obras notadamente dotadas de certa dificuldade, bem como o apelo a certos temas que não se enquadravam na produção cinematográfica da época, como por exemplo o erotismo. Posteriormente, o próprio Pasolini reconhecerá os limites dessas propostas, especialmente ao se aperceber de que a cultura de massa terminava por absorver e tornar corrente tudo isso que ele julgava como elemento destoante. Enfim, especialmente a partir do média-metragem *La Riccota*, nota-se que a temática do mito assume um ponto de fundamental importância. Observe-se que há uma linha de continuidade: em ambos os casos, Pasolini mantém “*um ódio visceral, profundo, irreduzível, contra a burguesia, contra sua suficiência, sua vulgaridade; um ódio mítico ou, se preferir, religioso*” (PASOLINI, 1983, p.22). No entanto, em obras como *Evangelho segundo São Mateus*, *Teorema*, *Pocilga*, *Medeia*, o elemento mítico aparece como ponto de contraposição à sociedade industrializada e pautada pelo consumo.

Para matizar melhor essa transição, poder-se-ia dizer que Pasolini passa de uma proposta de revolução para resistência. A revolução pressupõe a alteração do dado por algo novo. No entanto, nesse contexto da década de 60, nota-se que justamente o novo é opressor. Desse modo, mais do que encampanar algo novo, trata-se de mostrar como o antigo, o mítico resiste ao novo. Ao invés da revolução, investe-se na resistência. Essa resistência se pauta na crença de que o capitalismo industrial não poderia excluir por completo os valores antigos. No máximo, poderia degradá-los, enterrá-los nos seus subterrâneos. Permeia sua perspectiva a compreensão de que a industrialização, articulada com o incentivo ao consumismo e ao bem-estar, tende a se tornar hegemônica. Aqui reside o problema. Ela busca eliminar tudo aquilo que lhe parece ser primitivo e ultrapassado, incorporado na figura do camponês. Entretanto, aquilo que se quer eliminar perdura em camadas de profundidade. Ainda está lá, no subsolo, de modo latente, mas pulsante. Nesse sentido, pode-se entender a sua nostalgia pelo sagrado que, ao se tornar manifesto, coloca em questão o modo de vida totalizante ensejado pelo neocapitalismo.

Em especial, em *Teorema*, esse sagrado pré-industrial se mostra na figura de Emília. Ela representa a Itália pobre, pré-industrial, na qual o sagrado ainda é perceptível. Isso permite explicar o porquê, após retornar ao seu lugar de origem, ela levita, realiza milagres e escolhe ser enterrada nos arredores de Milão, às margens do bairro operário. Ela não é eliminada, mas ainda subsiste nos escombros do que se constrói nas franjas das cidades. Reconhecendo o aspecto trágico de *Teorema*, que levanta um problema, mas sem ser capaz de indicar alguma solução, Pasolini enxerga nessa cena o elemento mais otimista: “*Quero lembrar que as civilizações anteriores à nossa não desapareceram, elas apenas se enterraram. Assim, a civilização*

camponesa permanece sepultada sob o mundo operário, sob a civilização industrial. Na realidade, este é talvez o único momento de otimismo no filme” (PASOLINI, 1983, p.117). Apesar da cena em si parecer indicar justamente o contrário, a solução para essa sociedade dominada pelo fascismo do consumo poderia encontrar alguma saída na recuperação de suas raízes, justamente no elemento mítico, camponês, arcaico. Não em uma retomada inocente, mas como possibilidade de se viver a vida que não se enquadre no absolutismo do neocapitalismo. Por isso, talvez, Pasolini o assuma como momento de otimismo. Nesse sentido, fica clara a dialética de justaposição: *“Sou mesmo tão metafísico, mítico, tão mitológico que não me arrisco a dizer que o dado que ultrapassa o precedente dialeticamente o incorpora, o assimila. Digo que eles se justapõem”* (PASOLINI, 1983, p.88). Desse modo, em sua compreensão, o sagrado não é eliminado, mas justaposto no subterrâneo dessa consciência. Uma vez justaposto, há a nostalgia por ele⁴.

Michel Lahud, no seu belo texto sobre Pasolini, enfoca mais o aspecto de crítica social de *Teorema*, o que o leva a enfatizar Emília, passando a compreensão de que a noção de sagrado em Pasolini se configuraria pela oposição entre o pré-industrial e o neocapitalismo. Dessa feita, a religião, o sagrado e o mítico ficam restritos ao arcaico, que se mantem em relação de tensão com o neocapitalismo. Mas, será que se pode restringi-los apenas ao que compõe um substrato dessa consciência contemporânea? Não seria concedida a esses elementos religiosos outra dimensão, aquela que os entende como uma percepção realista das coisas? Aliás, chama a atenção como a dimensão propriamente religiosa escapa das análises e críticas que se desenvolve dessa obra, apesar da observação há muito feita por Deleuze:

Pois o que caracteriza o cinema de Pasolini é uma consciência poética que não seria propriamente esteticista nem tecnicista, mas antes mística ou “sagrada”. O que permite a Pasolini levar a imagem-percepção, ou a neurose de seus personagens, a um nível de baixeza e de bestialidade, nos conteúdos os mais abjetos, ao mesmo tempo que os reflete numa pura consciência poética animada pelo elemento mítico ou sacralizante. É essa permutação do trivial e do nobre, essa comunicação do excremental e do belo, essa projeção no mito, que Pasolini já diagnosticava no discurso indireto livre como forma essencial da literatura. E ele consegue fazer dela uma forma cinematográfica, capaz de graça tanto quanto de horror (DELEUZE, 1985, p.100).

Em geral, os comentadores se atêm à dimensão de crítica social e política que a obra enseja. Outra perspectiva busca destacar o elemento do erotismo presente, notadamente, no filme (Cf. VIEIRA, 2004). Assim, há certa tendência de se

⁴ De certa maneira, é possível encontrar aqui certa similaridade com Eliade. Ao tratar dos mitos no mundo moderno, afirma: *“o mito nunca desapareceu por completo: faz-se sentir nos sonhos, nas fantasias e nostalgias do homem moderno, e a imensa literatura psicológica habituou-nos a reencontrar a grande e pequena mitologia na actividade inconsciente e semiconsciente de cada indivíduo”* (ELIADE, 2000, p.19).

exaltar o caráter subversivo do erótico, mas se deixa escapar justamente que esse elemento se articula com a religião, tendo em vista que se trata de uma alegoria de Deus (PASOLINI, 1983, p.111). Nesse caso, os comentaristas se vêem refém de uma compreensão mediana de religião, como se não houvesse nela elementos críticos, capazes de desordenar e questionar a ordem vigente. Nesse sentido, vale a resposta de Pasolini ao ser questionado sobre o que ele teria intencionado com o filme. Sua afirmação não responde à pergunta propriamente dita, mas alerta que: “*Há, primeiro, uma forma que é muito experimental e que pode desconcertar, desorientar, em relação à forma dos filmes precedentes, ao tipo de narração... Quanto ao escândalo, ele vem também de que estou cada vez mais escandalizado com a ausência de sentido de sagrado de meus contemporâneos*” (PASOLINI, 1983, p.93). A recepção da obra, mesmo quando alude à dimensão do sagrado presente, acaba se restringindo à crítica política por meio da ênfase na contraposição entre pré-industrial e o neocapitalismo. Não se diz que essa não seja uma face importante. Mas, parece que a compreensão de Pasolini é mais radical. Ele percebe em que medida o religioso é ambíguo. De um lado, a religiosidade tradicional oferece uma moral a partir de onde a família burguesa pode se orientar e estabelecer seus valores. No entanto, o hóspede, que aparece e vai embora sem maiores explicações e se identifica com uma figura divina, se mostra como contraposição e elemento de desestabilização do que está previamente ordenado.

Como se pode observar por suas obras, o religioso, o mítico e o sagrado não são entendidos a partir de suas amarras institucionais. Antes, a compreensão desenvolvida por Pasolini busca romper com sua clausura nas instituições religiosas. Inclusive, essas mesmas instituições podem se configurar como força contrária à emergência desse sagrado, especialmente quando se aliam ou se conformam às estruturas burguesas de poder. Essa aproximação de Pasolini, ateu e marxista convicto em constante embate com a igreja, não passou incólume aos pensadores marxistas. *O Evangelho segundo São Mateus*, *Teorema* e demais produções com essa tonalidade religiosa foram alvos de duras críticas por parte dos marxistas mais radicais, que justamente não comungavam da necessidade do recurso ao mítico como maneira de se estabelecer uma crítica ao neocapitalismo. Em outros termos, a perspectiva adotada por Pasolini, ainda na década de 60, de aliar marxismo e elementos da religião (especialmente oriundos do cristianismo) acabava por desagradar a ambos os lados. Os religiosos viam com reservas algumas de suas obras, ainda que tenham concedido premiações a algumas delas. Como ele mesmo relata em texto de 1974, um artigo publicado no *Osservatore Romano* caracterizava sua obra como excêntrica, enigmática e de decadente (PASOLINI, 1979, p.97). Por outro lado, a opção adotada também não agradava aos marxistas.

Não obstante, é importante observar que para o autor não se observa nenhum tipo de contradição entre marxismo e cristianismo. Naome Greene menciona a “crença de Pasolini que, no nível mais profundo, marxismo e cristianismo possuem profundas afinidades. Ele estava convencido de que, no mundo moderno, talvez somente essas duas forças permanecem opostas aos valores materialistas do neocapitalismo” (GREENE, 1990, p.71). Novamente, cabe ressaltar que não se trata necessariamente do cristianismo ou marxismo dogmáticos, mas na medida em que eles estivessem dispostos a realizar sua vocação mais autêntica, de contraposição. Nesse sentido, não haveria oposição entre eles, mas ambos teriam função de se mostrar como pontos de inflexão no domínio estabelecido pelo neocapitalismo.

Nesse sentido, há uma passagem que consta no livro *Teorema*, mas que não é retomada no filme, intitulada *Inquérito sobre a santidade*. Ela ocorre logo após a cena em que Emília levita, deixando todos em estado de choque. Diante do inusitado acontecimento, pergunta-se pelo sentido da parábola. Por meio da figura de um jornalista, o que indica que é preciso colocar suas questões sob suspeita, aparecem algumas observações interessantes. Há uma sequência de mais duas páginas de indagações, mas que não encontram nenhuma resposta. Seria de grande valia para a compreensão da obra, o comentário pormenorizado de cada uma dessas perguntas, o que não se pretende aqui tendo em vista os objetivos propostos. De todo modo, essas perguntas devem ser consideradas inclusive como hipóteses que o próprio Pasolini assume. Dois argumentos podem ser aqui evocados para sustentar essa perspectiva. Em primeiro lugar, cabe lembrar que o nome do livro e do filme é *Teorema*. Isso deve ser entendido como lançar uma hipótese para ser testada. Portanto, as questões são o grande móbil da obra, não as respostas ou soluções. Em segundo lugar, quando se comparam as questões com outros textos do próprio Pasolini, pode-se verificar como elas se coadunam com muitas de suas perspectivas. Por exemplo, questiona-se se a religião sobrevive autenticamente apenas no mundo camponês, o que nos remeteria para o terceiro mundo (PASOLINI, S/D, p.162). Em algumas de suas entrevistas, Pasolini nunca se furtou a demonstrar certa admiração pelo terceiro mundo. Com algumas exceções, poderia se observar nesse contexto a sobrevivência do sentimento religioso autêntico, com corporeidade mais viva, uma sexualidade anárquica, tendo em vista ainda não ter sido submetido ao processo de industrialização avassalador.

Visto que se podem assumir essas questões como relevantes para o próprio Pasolini, destacam-se algumas que indicam o que seria o sagrado nesse mundo burguês:

Se Deus se revelasse num milagre a você, julga que você ... a sua natureza... se alteraria? Ou você permaneceria tal qual era antes do milagre? (...) Julga que se processaria uma mudança em você? Nesse caso, seria mais

importante o próprio milagre, ou a mudança – ocorrida em consequência do milagre – da sua natureza humana? (...) Por que motivo os burgueses não podem ser verdadeiramente religiosos? (...) Não? Toda experiência religiosa se reduz, pois, no burguês, a uma experiência moral? (...) O moralismo é a religião (quando ela existe) da burguesia? (...) Assim, qualquer coisa que aconteça a um burguês, *mesmo um milagre ou uma experiência divina do amor*, não poderia jamais ressuscitar nele o antigo sentimento metafísico das eras camponesas? Ao contrário, tudo se torna nele uma seca luta com a própria consciência? (PASOLINI, S/D, p.162-163).

A crítica dirigida à religiosidade burguesa reside em que ela domina esse sagrado selvagem. A religião torna-se meramente questão de consciência, articulando-se com preceitos morais a serem observados. Nesse sentido, pode-se entender como Lúcia segue, por puro costume, algumas práticas religiosas. Ao se dirigir criticamente à maneira como a burguesia lida com o sagrado, reduzindo-o à moral, é preciso pressupor que religião e moral se colocam como coisas distintas. Mais do que isso. A religião, enquanto hierofania, se configuraria como experiência transformadora que seria capaz não somente de se contrapor à moral vigente, mas justamente de colocá-la em crise.

Essa dimensão teria esse poder justamente pela forma como ela lida com a realidade. A compreensão presente no senso comum e mesmo em alguns estudos de religião tendem a asseverar que o mítico seria deturpação ou inversão do real. Nesse sentido, o mítico é associado à fabulação imaginativa, que nada ou muito pouco teria a dizer sobre o real. No entanto, Pasolini sustenta perspectiva bastante distinta. A passagem de *Medéia*, citada como epígrafe dessa comunicação, ressoa uma afirmação feita em uma de suas entrevistas: “*Minha ideia precisa sobre este ponto é que somente aqueles que acreditam no mito são realistas, e vice-versa. O ‘mítico’ é apenas a outra face do realismo*” (PASOLINI, 1983, p.74). Como compreender essa afirmação de Pasolini? Em primeiro lugar, não se está defendendo uma crença pueril na realidade dos mitos, como se eles fossem expressão objetiva de fatos acontecidos, como se houvesse adequação plena entre o que enuncia e a realidade tal como se apresenta. Não se trata, portanto, de uma retomada do arcaico que ignora todo processo de crítica pela qual a linguagem religiosa e o mítico passaram no decorrer da modernidade.

III.

Sendo assim, como entender esse caráter realista da hierofania, do mítico? Como se tentou pontuar, a hierofania aparece aqui como aquilo que irrompe no meio do cotidiano, suspendendo-lhe o sentido. Trata-se de um fenômeno que acaba por implodir o horizonte hermenêutico onde os personagens se localizam.

A noção de horizonte hermenêutico é aqui introduzida a fim de tornar mais clara essa compreensão de sagrado. Toda experiência religiosa acontece a partir de um horizonte de sentido previamente estabelecido. Esse horizonte se configura como conjunto de significações e sentidos prévios a partir de onde a experiência de qualquer coisa é tornada possível. Afirmar um horizonte significa dizer que se pode visualizar e esperar um conjunto de fenômenos. No entanto, todo horizonte possui uma delimitação: ele permite que parte da realidade se torne manifesta, mas não a realidade em sua totalidade. Desse modo, o horizonte delimita um campo de visão, um conjunto de fenômenos. No entanto, a hierofania, tal qual apresentada em *Teorema*, justamente acaba por mostrar a limitação desse horizonte previamente estabelecido. Ela o excede, vai além daquilo que previamente se esperava. Essa percepção pode ser notada na seguinte afirmação encontrada em *Teorema*: “*O pai fica olhando longamente, enternecido, aquela aparição, à qual não sabe atribuir qualquer significado – e, no entanto, ela também não deixa de ser reveladora*” (PASOLINI, s/d, p.55). Em outros termos, se está diante de um fenômeno que extrapola aquilo que o horizonte de sentido pode dominar. O que se revela não pode ser comportado e apreendido pelos conceitos que se possui. Não é gratuita a incapacidade à qual o pai (Paulo) se encontra lançado: ele se vê diante de algo em relação ao qual não se sente em condições de atribuir qualquer sentido. Por outro lado, isso que se mostra não é um puro nada. Há algo que ali se revela. A isso que se revela, o horizonte prévio não consegue delimitar um sentido, tendo por consequência a suspensão do sentido dado, uma vez que há de se assumir que esse sentido dado não pode ser posto como absoluto. Traduzindo em termos mais concretos, é o mítico que quebra com certa idealização burguesa da realidade. Ele o faz justamente apontado o caráter contingente e relativo dessa construção de sentido. Inclusive, quando se quebra essa idealização, o desespero toma conta dos personagens que, cada qual à sua maneira, busca se reconstruir, tendo em vista a perda de uma identidade que se julgava bem estabelecida. A mãe se depara com o vazio de sua existência, dando-se conta de que nunca se interessou realmente por alguma coisa; o filho questiona sua inserção e aceitabilidade no grupo social; a filha perde a inocência e o culto que prestava ao seu pai; já o pai acaba por perder o senso de identidade edificado como grande industrial. Enfim, o mítico é mais realista por, justamente, colocar aquilo que se tem como realidade em suspensão. Ao não se deixar domar pelo horizonte previamente estabelecido, o mítico permite certo afastamento da realidade dada, gerando o estranhamento e o desespero. Nesse sentido, a citação que o Pai faz de uma passagem bíblica é muito importante. Ele menciona Jeremias 20.7⁵, unindo

5 “Seduziste-me, ó Senhor, e deixei-me seduzir; mais forte foste do que eu, e prevaleceste; sirvo de escárnio o dia todo; cada um deles zomba de mim”

o sagrado e a sedução. Essa sedução, por sua vez, é uma violência em relação à identidade constituída. Desse modo, o apelo ao mítico não significa, de maneira alguma, a afirmação de uma evasão ou negação da realidade. Antes, o mítico indica uma forma de se olhar a realidade de frente, como meio de acesso a ela. É um olhar penetrante porque não se deixa emoldurar por determinada compreensão utilitarista da realidade. É um olhar realista por ser capaz de captá-la a certa distância. Assim, o mítico funciona como instrumento para descrever, compreender e questionar aquilo que é dado. Ao invés de fornecer um padrão de comportamento (não somente moral, mas de se colocar no mundo - ontológico), a religião como hierofania justamente se apresenta como aquilo que põe esses padrões em suspensão. Ela não funda ontologicamente o mundo, mas o desmonta.

Como o deserto entra em tudo isso? Tanto na película quando no livro, é citada como epígrafe a seguinte passagem bíblica: *“Por isso, Deus fez com o que o povo desse uma volta pelo deserto”* (Êxodo13,18). No filme, o deserto assume um papel ainda mais importante do que no livro. Aqui, ele aparece na epígrafe e no final, com Paulo, após ter renunciado aos seus bens, andando nu no deserto e soltando seu grito de desespero. Essa cena também aparece no filme. No entanto, no decorrer dele, Pasolini utiliza um recurso cinematográfico bastante interessante. O deserto é uma paisagem que entra em certos momentos do filme. Ele não é o cenário central, a partir de onde o filme se desenvolve. Toda a história acontece no ambiente familiar burguês. No entanto, essas cenas são intercaladas com imagens do cenário desértico acinzentado do Vesúvio. É interessante observar que o deserto aparece como externo à narrativa, sendo inserido em momentos chave, como se parecesse, à primeira vista, espécie de ruptura na narrativa. Não obstante, é justamente essa ruptura que concede sentido à ela. É por meio da ruptura no cenário que a narrativa ganha em significado, pois com ele nota-se aquilo que a hierofania constrói: a experiência do deserto, do se sentir desterritorializado.

Por que o recurso ao deserto? Estamos acostumados à imagem do deserto como lugar de penúria, de indigência. No entanto, não é apenas essa compreensão que se apresenta aqui. No deserto, há uma presença absoluta. Mesmo cercado pela falta, no deserto, o tempo parece não passar. Os dias, que se sucedem um ao outro, parecem todos iguais. Não é raro, por exemplo, que alguém que vagueia pelo deserto venha a perder a contagem dos dias, pois lá é como se não houvesse duração. A primordialidade da linearidade do tempo cede lugar à sua circularidade. No deserto, sente-se a fragilidade da ausência de direção. Não somente se é destituído de sua linearidade, mas a noção de direção é perdida. Todos os horizontes parecem iguais. Já não há nenhum ponto fixo, não há nenhum simbolismo do centro capaz de ordenar o espaço e de conceder direção. Em outros termos, o sagrado que leva

ao deserto, conduz ao desnorteamento. No caso de *Teorema* não se está diante de uma hirofania que estelece simbolismos do centro, mas de uma manifestação do sagrado que justamente rompe com os horizontes estabelecidos. Por mais que se caminhe, a sensação ao final do dia é a de estar parado, no mesmo lugar. Até mesmo os rastros dos passos dados são apagados pela areia e pelo vento. Novamente: ele coloca em suspensão aquilo que estava dado e se tomava como seguro. Desse modo, o realismo da concepção mítica não reside no que ele concede de sentido, mas na sua capacidade de colocar o sentido dado em suspensão, de lançar nas profundezas do abismo, da ausência de fundamento.

Referências:

- AMOROSO, Maria Betânia. *A paixão pelo real*. Pasolini e a crítica literária. São Paulo: EDUSP, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *A imagem-movimento*. Cinema 1. Trad. Stella Senra. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- ELIADE, M. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. *O sagrado e o profano*. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Imagens e Símbolos*. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- Greene, Naomi, *Pier Paolo Pasolini: Cinema as Heresy*, Princeton, New Jersey, 1990
- LAHUD, Michel. *A vida clara*. Linguagens e realidade segundo Pasolini. São Paulo: Cia. Das Letras, 1993.
- PASOLINI, Pier Paolo. *As últimas palavras do herege*. Entrevistas com Jean Duflot. Trad. Luiz Nazário. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Teorema*. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.
- _____. *Escritos póstumos*. Lisboa: Moraes Editora, 1979.
- VIEIRA, Erly Milton. *Recortes e rasuras no corpo*. *Sagrado e erotismo no Teorema de Pasolini*. Rio de Janeiro: UFF, 2004 (Dissertação de mestrado em Comunicação).

GT 9 Religião e Gênero

GT 9. Religião e Gênero

Coordenadores: Profa. Dra. Anete Roesse - PUC/Minas, MG; Profa. Dranda. Lillian Conceição da Silva Pessoa de Lira – EST, RS; Prof. Drando. Clóvis Ecco - PUC Goiás, GO

Ementa: O GT Religião e Gênero é um espaço de debate transdisciplinar no campo das Ciências da Religião, articulando áreas como teologia, sociologia, antropologia, história, psicologia e filosofia sobre as questões de gênero. O GT se dedica à análise teórica feminista de fenômenos, movimentos religiosos e manifestações espirituais do mundo contemporâneo. Objetiva-se acolher estudos e reflexões críticas acerca do papel das religiões/religiosidades/espiritualidades e suas implicações sobre as relações de gênero na sociedade, em terreiros, igrejas, templos, mesquitas, sinagogas, casas de oração e demais espaços de viés espiritual e religioso. O GT se propõe a analisar criticamente os atravessamentos que implicam o lugar da mulher nas religiões, a discussão sobre masculinidade e relações étnico-raciais, todos com os pressupostos das teorias feministas.

Homens pais. O que dizem de sua paternidade?

Clélia Peretti¹

Resumo: *O presente estudo tem por objetivo identificar os fatores ligados à crise da identidade e da fragilização do masculino e analisar os significados atribuídos à paternidade por homens que são pais. Para a efetivação deste estudo utilizou-se a pesquisa bibliográfica e de campo do tipo exploratório-descritiva com o uso da técnica da entrevista estruturada. O pesquisador seguiu um questionário com um roteiro de 10 perguntas fechadas. A pesquisa teve a autorização do Comitê de Ética de Pesquisa e contou com a participação de 15 sujeitos homens/pais entre 25 a 50 anos de uma comunidade religiosa na região metropolitana de Curitiba. Da análise dos dados observou-se a presença de uma crise de identidade masculina ainda que velada pelos sujeitos entrevistados. Prisioneiro de modelos contraditórios, o homem contemporâneo está se sentindo sempre mais inadequado, incompleto e incapaz de viver a experiência da paternidade na dinâmica de transição do modelo de pai tradicional ao modelo do novo pai. Mas apesar das mudanças socioestruturais e dos movimentos que continuamente contestam a hegemonia masculina, esse lugar simbólico ainda é bastante valorizado e funciona como bússola de orientação para a construção de identidades em diversos segmentos sociais. Levando-se em conta a hegemonia masculina patriarcal, dentro de uma estrutura familiar, acentua-se a perda de espaço do homem como provedor exclusivo do lar, esvaziando, assim, a função paterna. Na busca de compreensão da crise do masculino, é fundamental compreender as implicações culturais nas relações de gênero.*

Palavras-chave: *Masculinidade/s. Paternidade. Fragilização do masculino.*

1. Introdução

Diariamente, os meios de comunicação social e em especial a mídia representam e criam uma imagem hegemônica da masculinidade. Há uma dificuldade crescente entre os homens de fazerem a transição da fase de menino para a vida adulta, de se tornarem *homens*. Para os autores Bourdieu (1999), Badinter (1993), Grossi (1995), os reflexos dessa crise deve-se a uma maior participação das mulheres no campo do trabalho, ao avanço da tecnologia no campo da sexualidade, a pluralidade das identidades sexuais, a redefinição do papel de pai, a preocupação com o corpo e a

¹ Doutora em Teologia e Professora do Programa de Mestrado em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Contato: clelia.peretti@pucpr.br. Este artigo contou com a colaboração da aluna do Bacharelado de Teologia PUCPR, Roseli Kopczynski, bolsista do Programa de Iniciação Científica da PUCPR (Fundação Araucária, Curitiba/PR).

tentativa de manter e sustentar um modelo hegemônico único do papel masculino.

A partir das reivindicações de cidadania por parte das mulheres e a consolidação dos movimentos feministas na década de 1960, desencadearam-se mudanças no sistema patriarcal, desestabilizando, por um lado, a identidade masculina e, por outro, gerando crise e transitoriedade. Dessa forma, a masculinidade não pode ser discutida fora do contexto histórico-cultural em que a pessoa humana se encontra. Cabe ressaltar que tanto a feminilidade como a masculinidade está em constante transformação e têm-se, hoje, diferentes modelos de ser homem ou mulher na sociedade. Esses modelos ampliam, por sua vez, as discussões sobre gênero, categoria antes restrita apenas ao universo feminino.

Enfatizar e problematizar a masculinidade significa situar este objeto num campo de estudo interdisciplinar e ir além de modelos naturalistas e psicanalistas, uma vez que o conceito de masculinidade tem implicações socioculturais. Em nossos dias o debate teórico sobre o conceito das relações de gênero ultrapassa o território dos estudos feministas e contribui para promover desconstruções no âmbito das ciências tradicionais. O diálogo interdisciplinar tem sido uma exigência e uma prática inaugurada pelos estudos de gênero. Emerge também um novo relacionamento entre homens e mulheres e o feminismo, além de colocar desafios, contribui para a redefinição da identidade masculina. Prisioneiro de modelos contraditórios, o homem contemporâneo está se sentindo sempre mais inadequado, incompleto e incapaz de viver a experiência da paternidade na dinâmica de transição do modelo de pai tradicional/novo pai e, tendo que agir por conta própria, o homem se encontra mais livre, senhor de seu destino, mas também mais só, desamparado. Por isso, os sintomas sociais mais presentes são, hoje, a solidão e a depressão.

Objetivou-se, assim, no desenvolvimento da pesquisa, analisar a atual crise da masculinidade para melhor compreender o ser masculino e conseqüentemente sua razão de ser pai e de seu papel social e, ainda, aprofundar os aspectos relacionados à crise de identidade masculina e suas implicações no princípio antropológico paterno e as novas configurações de família, nas quais ocorre a prevalência da função fraterna e não mais a paterna. A pesquisa bibliográfica foi complementada com a pesquisa de campo. Participaram deste estudo 15 homens pais na faixa etária de 25 a 50 anos, residentes numa comunidade religiosa na região metropolitana de Curitiba.

2. A crise do masculino

Para o aprofundamento da crise do masculino tomam-se como ponto de

partida as contribuições advindas do feminismo e dos estudos de gênero no intuito de compreender o sentido dado à masculinidade e à paternidade nas últimas décadas. Desde meados dos anos setenta as mulheres brasileiras já se mobilizavam para uma maior abertura político-social. Demógrafas e sociólogas como Elsa Berquó (1980, 1982, 1986, 1989) e Carmem Barroso (1984) analisam a queda da fecundidade no país, suas causas e consequências, denunciando a prática indiscriminada da esterilização feminina, direcionando-se para as questões dos direitos reprodutivos.

Ao tematizar a categoria de gênero como categoria de análise, as feministas compreenderam que não bastava orientar a pesquisa para as mulheres, era preciso estudar também as relações sociais entre os sexos. Assim, o conceito de gênero foi tomado pelas feministas como uma categoria política para analisar a questão da igualdade e da diferença entre os sexos. Na década de noventa, a questão do masculino emerge com força nos estudos de gênero, especialmente nas discussões concernentes à saúde e aos direitos sexuais e reprodutivos, dominadas até então por mulheres (GIFFIN e CAVALCANTI, 1999; VIGOYA, 2001; GIFFIN, 2005). Os temas masculinidade/s e crise do masculino assumem a partir de 1994, pós-Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento e pós-Conferência sobre a Mulher, um novo enfoque (ONU, 1995). As Conferências direcionaram sua atenção para a participação masculina e a responsabilidade dos homens nas questões que afetam o cuidado com os filhos e as decisões com relação à reprodução e à sexualidade.

Os discursos sobre masculinidade e paternidade ganham espaços nas pesquisas desenvolvidas sobre gênero no Brasil e em outros países da América Latina. Até então, nos estudos sobre a vida privada, a fala de mulheres de diferentes camadas sociais era predominante. Sobre a subjetividade masculina reinava certo silêncio, quebrado apenas por alguns pesquisadores/psicólogos que chamavam a atenção para uma suposta crise da masculinidade.

Ao se falar de relações de gênero, logo se questiona os termos dominação masculina, submissão feminina, temas estes discutidos por Grossi em *Masculinidades: uma revisão teórica* (1995). Segundo a autora, muitos homens, quando questionados a respeito da dominação masculina, dizem não ter poder algum em casa. Percebe-se, também nas últimas décadas, a assunção dos espaços de trabalho masculinos por mulheres. Os homens, então, passam também a investir em trabalhos como enfermagem e educação, até então considerados femininos. Dessa forma, a crise da masculinidade é percebida como fruto do desconforto masculino face às conquistas das mulheres no mundo contemporâneo. Para Grossi (1995) o termo “processo de mudança” parece mais adequado para designar o momento pelo qual estão passando homens e mulheres. É preciso considerar, também, os múltiplos modelos de masculinidades existentes hoje: homem “viril”, “enérgico” e “ativo” (Nolasco,

2001). Assim, as práticas das representações das masculinidades agem através de ações pertinentes a essas denominações. Para Nolasco (1997), os homens para sentirem-se úteis e respeitados, precisam sempre estar fazendo algo para provar alguma coisa para alguém. Ele precisa mostrar para a sociedade que é importante, precisa firmar-se em seus negócios ou nas seduções. A sociedade como um todo reforça o papel social dos homens, fazendo com que preocupações referentes à virilidade, à homossexualidade e a competitividade sejam constantes nas preocupações dos homens. Contudo, vivemos hoje um processo de desintegração do controle masculino sobre o feminino, resultante não apenas da redefinição do papel da mulher na sociedade atual, mas também das transformações históricas ocorridas, que colocaram em questão o “mito da masculinidade” em razão de uma nova forma de definição de ser homem, pautada em conflitos no âmbito da subjetividade e da intimidade (Nolasco, 1995). Além disso, muito influenciou a mudança do comportamento sexual e o desenvolvimento das sexualidades entre os sexos, nos padrões de família, na dinâmica de relacionamentos amorosos. O controle do homem sobre a mulher vem se desintegrando, o que tem provocado maiores condições de democratização da vida pessoal e de autonomia interpessoal.

Autores, como (Badinter, 1993; Almeida, 1996; Dorais, 1994; Almeida, 1995; Ceccarelli, 1997; Giddens, 1993), afirmam que os reflexos da crise da masculinidade resultam da maior participação das mulheres no campo do trabalho, do avanço da tecnologia no campo da sexualidade, da pluralidade de papéis e identidades sexuais, da redefinição do papel de pai, da maior preocupação com o corpo e com a estética e da tentativa de manter e sustentar um modelo hegemônico único no papel masculino. Com a inserção da mulher no espaço público o homem, também pode transitar de forma mais efetiva no espaço do privado. Assim, homem e mulher, privado e público perdem fronteiras e criam entrelaces, assumindo papéis mais igualitários nas relações sociais e afetivas. Contudo, as várias transformações ocorridas a partir das conquistas das mulheres, provocaram mudanças nos padrões culturais de sociabilidade.

3. A nova condição masculina na contemporaneidade

Conforme descrevemos acima, a discussão sobre identidade masculina, passa tanto pela dimensão do trabalho, quanto pela dimensão de gênero, pois ambas são importantes para compreender a construção e, ao mesmo tempo, a crise do masculino, que sua vez veio questionar o modelo patriarcal de dominação baseado na identidade sexual viril. As relações de poder que permeiam as relações de gênero se reproduzem em vários campos: na família, no trabalho, na produção intelectual,

enfim nas relações sociais. As mulheres avançaram muito no conhecimento delas próprias, no conhecimento de sua identidade, de sua sexualidade e nos seus desejos. Na sociedade atual, os choques de relacionamentos entre mulheres e homens e a fragilidade nas relações é muito mais presente. A nova subjetividade feminina é emergente tanto no mundo dos intelectuais quanto no mundo popular. A fragilização do masculino e o questionamento da identidade masculina também estão presentes. A identidade do masculino como provedor, chefe, intelectual, aquele que comanda a sociedade, continua, mas cada vez mais mulheres vão assumindo responsabilidades sociais e familiares junto e ao lado dos homens.

Embora os estudos sobre a masculinidade iniciem nas décadas de cinquenta e sessenta, mas é somente nas décadas de oitenta e noventa que esses se difundem. O sociólogo Pierre Bourdieu (1999) lança sua tese sobre a “dominação Masculina”, estendendo-a para uma análise da questão de gênero. Bourdieu trata a questão da dominação masculina, principalmente a partir de uma perspectiva simbólica. Para o autor a dominação masculina seria uma forma particular de violência simbólica, ou seja, um poder que impõe significações legítimas, de forma a dissimular as relações de força que sustentam a própria força. De acordo com o autor uma relação desigual de poder comporta uma aceitação consciente e deliberada, mas principalmente de submissão pré-reflexiva. A biologia e o corpo seriam espaços onde as desigualdades entre os sexos, aqui resumidas na ideia de dominação masculina seriam naturalizadas. O autor denuncia um modo de pensar pautado pelas dicotomias e oposições (BOURDIEU, 1999). A dominação masculina está de tal modo inserido no nosso inconsciente que deixamos de nos aperceber dela.

Com base nesta obra se inicia entre os pesquisadores uma discussão acirrada em que alguns defendem a “crise da masculinidade” e, outros acreditam na “dominação masculina”. Se por um lado há autores que apontam para o homem viril, violento, que mantém seu *status* de dominante, por outro, há aqueles que assinalam para um homem sensível e vitimado. Quanto a questão da paternidade, o homem contemporâneo se vê ainda prisioneiro de modelos contraditórios, se sente inadequado, incompleto e incapaz de viver a experiência da paternidade na dinâmica de transição de pai tradicional/novo pai. O movimento da emancipação das mulheres, se sua inserção nos espaços públicos colocou em xeque a ideia da existência de uma única masculinidade hegemônica baseada na dominação e no poder patriarcal.

Também a luta pelos direitos homossexuais e o estabelecimento de leis na garantia desses direitos ampliou a compreensão do conceito de masculino para além dos conceitos patriarcais e falocêntricos. A consequência mais evidente é que os homens, na atualidade, não possuem uma definição de sua nova identidade e das novas formas de viver a paternidade.

Na busca de compreensão da crise do masculino, é fundamental incluir as implicações culturais que constituem o gênero, já que o “gênero depende de como cada sociedade/cultura vê a relação que transforma um macho em um homem e uma fêmea numa mulher” (STREY, 1998 p.183). O novo modelo de homem não pode se contentar em modificar seu próprio modo de agir, nem se limitar de reconstruir de modo criativo seu próprio papel no âmbito familiar e do trabalho, mas deve considerar que este novo modelo implica divisão de responsabilidades.

Discutindo sobre masculinidade na contemporaneidade, Oliveira (2004) argumenta sobre as fragilidades, as angústias, as crises, os modismos e as aparentes contradições relacionadas ao ser masculino. No cerne de suas discussões, traz à tona questões ligadas às relações extraconjugais e homo-orientadas, às práticas sexuais seguras, ao desenho e ao significado da heterossexualidade padrão. Ainda em relação ao mundo contemporâneo, o autor observa que: “apesar de todas as mudanças socioestruturais e todos os movimentos que continuamente contestam a hegemonia masculina, esse lugar simbólico ainda é bastante valorizado e funciona como bússola de orientação para a construção de identidades em diversos segmentos sociais” (OLIVEIRA, 2004, p. 285).

Boris (1999), em seu artigo *Fragmentos do discurso masculino*, relata depoimentos colhidos em uma pesquisa com ex-clientes de psicoterapia e outros serviços psicológicos, e em sua análise revela o mal-estar que se tem desenvolvido entre os homens do nosso tempo. O autor discute a própria condição masculina dos entrevistados, de suas relações com as mulheres, com outros homens, com a paternidade e com o trabalho, e conclui que os homens dificilmente falam da sua subjetividade, a maioria deles jamais se perguntaram o que significa ser homem. Para eles a compreensão do que é ser homem é a de um homem genérico, abstrato, ou então uma perspectiva biologicista que opõe sexualmente o homem à mulher. Poucos compreendem que a identidade de gênero é historicamente construída. Quando trata da relação com outros homens, o autor mostra a prevalência de um sentimento de solidão: na sua grande maioria, os homens não partilham seus sentimentos, gerando, assim uma relação superficial. O outro homem se torna, muitas vezes, uma ameaça e um competidor. A possibilidade de atração por outro homem é temida pela maioria. Os homens estão inquietos e confusos com as mudanças que a sociedade lhes impõe.

Já no artigo *O masculino em mutação: representações sociais da identidade do homem na sociedade atual*, os autores Silva; Rockembach, Comiran; Scandolara (2007) abordam a identidade do homem na sociedade atual e mostram que há algumas continuidades no que se refere ao papel de mantenedor e bom pai, embora apareça nos discursos dos homens uma nova identidade, a qual possibilita a expressão de seus afetos de forma mais livre e a divisão de responsabilidades no âmbito privado. O

fenômeno da crise de identidade masculina é discutido com veemência também em jornais e revistas e é considerado como o mal estar do século. Especialistas opinam que a crise do masculino é um fenômeno inerente ao próprio gênero e se trata de uma problemática que acompanha e influencia inconscientemente sua autopercepção de homem. Pesquisas apontam que o sexo masculino lidera as estatísticas mundiais de suicídio, de mortes violentas, de envolvimento em drogas e de que a masculinidade costumeiramente inclui agressividade, lógica, frieza emocional e submissão.

Os dados registrados na Tabela 1 referentes a pesquisa realizada com homens pais na comunidade religiosa de uma região metropolitana de Curitiba, atestam e são orientativos do comportamento masculino.

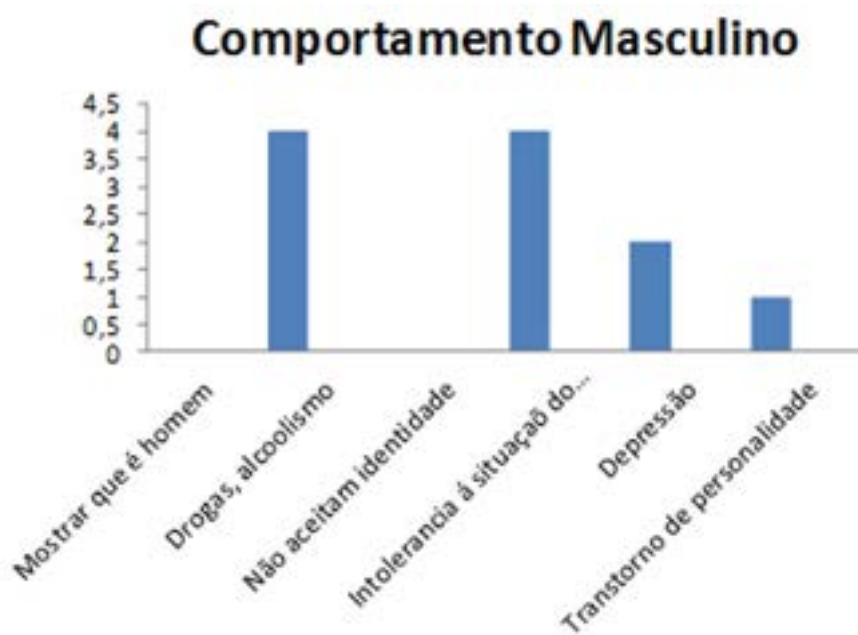


Tabela 1. Comportamento masculino. Autor.

Quanto à definição de “homem machista”, os entrevistados, em sua maioria responderam serem homens autoritários e agressivos e a minoria relacionou a resposta com os cargos de poder e com a superioridade em relação à mulher, conforme explicitado na Tabela 2.

HOMEM MACHISTA	GRAU DE IMPORTÂNCIA				
	MAIOR MENOR				
	1	2	3	4	5
Autoritário	6	5	0	0	0
Agressivo	4	2	0	3	2
Superior	0	1	6	3	1
Dono da mulher	0	2	5	2	2
Cargos de poder	1	1	0	3	6

Tabela 2: Homem machista. Autor.

Há ainda que se ressaltar a necessidade de um melhor entendimento das relações entre masculinidade(s) e machismo. Segundo WELZER-LANG (2001), a princípio, o machismo seria uma atitude particular que homens e mulheres podem ter em relação a homens e mulheres, estando a masculinidade relacionada aos modelos de constituição de identidade dos homens. Embora existam conexões entre o machismo e a(s) masculinidade(s), o comportamento machista não decorre necessariamente da masculinidade, como uma das possibilidades de vivência do masculino. Esta é uma demarcação importante a se observar, pois algumas vezes o machismo pode também ser um comportamento reativo à percepção de fragilidade ou insuficiência de cumprimento dos ideais de masculinidade e, em muitos dos agravos à saúde. Em nossos dias identificados nas relações intrafamiliares, diversos tipos de violências. Contudo, as diferentes manifestações da violência ressentem, mais de atitudes machistas do que exatamente da masculinidade.

4. A crise de identidade masculina

Considerando-se os resultados da pesquisa, verificou-se que a experiência masculina deve ser aceita criticamente a fim de superar a trajetória ascendente de dominação e proporcionar a trajetória descendente de partilha e solidariedade. Este compromisso passa pela valorização do corpo e pela ressignificação da sexualidade compreendida como um momento de partilha e de prazer mútuo. Assim, a sexualidade não seria mais um momento de dominação, mas um momento de entrega mútua e de reciprocidade no amor.

Quando perguntados sobre a *crise da identidade masculina*, dez (10) dos entrevistados responderam que o *homem é menos capaz de lidar com as emoções do que as mulheres* e, cinco (5) deles atribuíram à *maior participação das mulheres no mundo do trabalho e da vida social em geral* e, outros cinco (5), alegaram que a crise da identidade masculina está condicionada *aos avanços da tecnologia no campo da sexualidade*.

Pesquisas já publicadas afirmam que os homens da sociedade contemporânea estão vivendo momentos de transitoriedade em suas identidades, e que, para muitos, pode ser denominada “crise”. Quando questionados sobre o que significa “*ser homem atualmente*”, a maioria afirmou: *ser homem é assumir novas atitudes, dividir tarefas com as quais não estão familiarizados e, também, afirmaram estar vivendo um processo de mudança nas relações de gênero e familiares.*

A esse propósito, Nolasco (1993) em seus estudos, defende a ideia que a vivência dos homens nesse momento se caracteriza como um período de busca individual pela integração do que pensam com o que sentem e fazem, possibilitando, a partir de suas vivências, reverem uma identidade que não mais os satisfazem. O que o autor enfatiza é a necessidade de se compreender as demandas emocionais de suas parceiras e de seus filhos, sendo cúmplice e sensível. As qualidades de maior grau de importância para o homem contemporâneo apontadas pelos entrevistados na Tabela 3 são de amigo e companheiro, delicado e honesto e, de menor grau, a virilidade e o machismo.

QUALIDADES ESSENCIAIS NO HOMEM	GRAU DE IMPORTÂNCIA				
	MAIOR		MENOR		
	1	2	3	4	5
Amigo e companheiro	8	2	0	0	1
Delicado e Honesto	3	2	5	1	0
Afável	0	5	5	1	0
Forte	0	1	2	6	2
Macho	0	0	0	3	8

Tabela 3: Qualidades essenciais no homem. Autor.

Percebe-se que as novas possibilidades de “ser homem” emergem de das novas possibilidades de ser mulher. Estas possibilidades, por sua vez, estão intrinsecamente vinculadas aos papéis sociais que cada indivíduo exerce. Na apreciação dos dados foi dada ênfase as representações sociais do papéis masculinos e aos aspectos inerentes à sua identidade. Foram analisados os novos comportamentos desempenhados pelos homens e os fatores imbricados nas fragilidades, angústias, crises, modismos e as aparentes contradições relacionadas ao ser masculino e a experiência de pai e o significado que a paternidade confere ao homem no espaço da família. Portanto, não se trata apenas de uma mera classificação de opinião dos informantes, mas de uma descoberta de seus códigos sociais a partir das falas, símbolos e observações.

5. Modelo de família preponderante

Um aspecto importante que merece atenção é de que as expectativas em relação à família estão, no imaginário coletivo, ainda impregnadas de idealizações das quais a

chamada família nuclear é um dos símbolos. A maior expectativa é de que a família produza cuidados, proteção, aprendizado dos afetos, construção de identidade e vínculos relacionais de pertencimento, capazes de promover melhor qualidade de vida aos seus membros e efetiva inclusão social na comunidade e na sociedade em que vivem. A família, mesmo sendo afetada por mudanças socioculturais, éticas e religiosas, reage aos condicionamentos externos e, ao mesmo tempo, adapta-se a eles, encontrando novas formas de organização que, de algum modo, a reconstituem. Dado esse também presente em nossa pesquisa. Ao se perguntar acerca dos modelos de família e o envolvimento do pai no cuidado com os filhos, a maioria dos entrevistados afirmaram fazer parte de uma família tradicional, dirigida por pai e mãe, outros afirmaram que sua família é composta por pessoas divorciadas, por mães solteiras e de produção independente.

Os dados reafirmam a hipótese de que muito embora as discussões sobre gênero tenham sido ampliadas e muitos estereótipos foram desconstruídos, retomam-se apostas múltiplas em torno da família: ela parece ser um manancial protetor, formador, socializador e mesmo empreendedor.

Em nossa pesquisa os homens/pais revelaram assumir diferentes posições sociais. Esses também começam a aprender o que é ser pai e partilhar da educação dos filhos juntamente com a mãe/mulher inserida no mercado de trabalho. Contudo, mantém-se a hegemonia do modelo patriarcal. Dos sujeitos entrevistados, 46% mostram a predominância da figura do pai provedor, criador e educador que cumpre os compromissos conjugais e com a educação dos filhos, e 36% apontaram a figura do pai provedor e procriador.

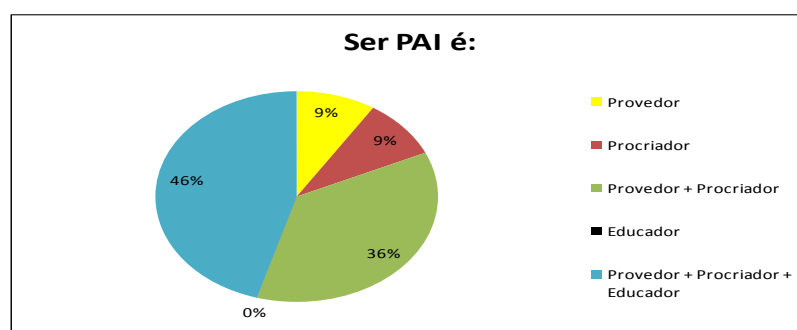


Gráfico 1: Ser pai é. Autor.

Ressalta-se que o homem continua entender seu papel de pai predominantemente como provedor material e moral da família, contrapondo-se à necessidade da divisão de responsabilidades emergentes das mulheres e ao princípio de que a educação dos filhos deve ser permeada pela proximidade física e afetiva de pai e mãe. Sendo assim, entre os papéis sociais de gênero que acompanham mulheres

e homens em todas as fases do seu ciclo vital, persistem os do modelo tradicional, orientando o trabalho masculino para a produção e o feminino para a reprodução biológica.

No entanto, as concepções de uma paternidade mais envolvida em sua intensidade afetiva e nos cuidados também estiveram presentes entre os homens entrevistados, indicando que a relação familiar vivida na atualidade tem modificado qualitativamente o significado do ser pai. Nesse sentido, o “novo pai” visita o pai tradicional, dotando a paternidade de sentido mais amplo, para além do papel de provedor material. Esse movimento dialético indica as possibilidades de mudanças na qualidade das relações parentais.

Assim, a pluralidade de formas de viver a paternidade relatada pelos entrevistados indica mudanças possíveis na vivência da masculinidade e no modo de exercer a paternidade na atualidade. Reconhecer que o modelo hegemônico de masculinidade e paternidade traz prejuízos nas relações homem/mulher, pai/filho e na tríade familiar pai/mãe/filho é o primeiro passo para ressignificar essas relações sociais.

O ser homem e o ser pai na sociedade e na família devem ocupar lugar de destaque nas discussões de planejamento familiar, educacional, econômico e de saúde. Portanto, tais mudanças não devem se limitar aos espaços de transformações exteriores, mas ser incorporadas às visões de mundo e ao modo de ser-no-mundo. Assim, caminhar-se-á para relações mais equitativas entre homens e mulheres, transformando a geração de pais que hoje vive no papel de filhos.

6. Considerações finais

A trajetória da pesquisa nos possibilitou alcançar os objetivos de investigar os fatores motivadores da crise da identidade masculina e suas implicações com a paternidade, as relações de gênero e analisar as razões da fragilização do masculino. A entrada dos homens nos estudos de gênero, sujeitos históricos situados em um contexto em que imperava uma visão crítica característica dos anos sessenta, e sem negar a dominação masculina, trouxe discussões importantes sobre os preços pagos e os problemas dos homens, antes pouquíssimo visíveis no homem universalizado, reduzido ao “poder perante as mulheres”.

Vários autores apontaram que a crise da masculinidade surge do desconforto masculino frente às conquistas das mulheres no mundo contemporâneo. Na verdade, o que se observou em nossa pesquisa é um processo de mudança no desempenho de novos papéis ou no intercâmbio de papéis masculinos e femininos. A paternidade é

abordada tanto na condição de filho de pai, cuja masculinidade foi definida em termos tradicionais, quanto na condição de pai, através do exercício de uma paternidade que se constrói segundo novos modelos e cria a possibilidade de engendrar nova geração de homens, realmente distinta das anteriores. Dessa forma, mais do que à redefinição de papéis, a crise masculina diz respeito à instauração de uma nova ordem que questiona e desconstrói o paradigma da hierarquia e do autoritarismo que norteava todos os aspectos da sociedade ocidental. Assim, a crise da identidade masculina nos parece ser, ao mesmo tempo, uma crise das representações e das identificações. Em vista disso, se sexualidade, paternidade, vida conjugal, iniciativa etc. funcionam como significantes cruciais, como significantes mestres na construção da identidade masculina, quando surge um sintoma que afeta a sexualidade, uma situação de dificuldades com a paternidade ou mesmo com as iniciativas em direção ao outro sexo, esses acontecimentos fazem vacilar a identificação com esses significantes e introduzem o que é tido como “crise”. Tal crise, diga-se de passagem, não deixa de ser interessante, na medida em que abre para o sujeito a possibilidade de interrogar as suas relações com o Outro de amor, de desejo e de gozo. Todavia, apesar de interessante, isso nem sempre é simples e também nem sempre ocorre sem angústia. Daí o mal-estar masculino no mundo contemporâneo.

Os diferentes espaços ocupados pelos homens são encarados pela disputa, competição e violência. Nesse sentido, a construção da identidade masculina também está sujeita aos processos de violência. Os processos de homossocialização são extremamente violentos para a maior parte dos homens. Sob uma lógica da competição, violências físicas e simbólicas são exercidas sobre os “candidatos a homem”.

Outro fator que se destaca é a base familiar. Uma grande modificação na estrutura familiar está sendo provocada pela crise da autoridade paterna, havendo assim uma relação mais forte entre mãe e filho, expulsando o masculino, a figura paterna, gerando uma relação fraterna ao invés de paterna. Por outro lado, os homens também começam a aprender o que é ser pai diante da inserção da mulher nos espaços públicos. De certa forma, o modelo masculino tradicional encontra-se fragilizado diante das conquistas femininas. Repensar a masculinidade é uma urgência, pois quando a feminilidade muda, a masculinidade se desestabiliza. O homem não precisa se igualar à mulher, nem tomar o lugar dela, mas, antes de tudo, precisa compreender sua identidade individual como uma identidade de relações intersubjetivas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. I. M. **Masculino/Feminino: tensão insolúvel**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

ALMEIDA, M. V. **Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade**. Lisboa: Fim de Século, 1995.

BADINTER, E. **XY: sobre a identidade masculina**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BARROSO, C. Esterilização feminina: liberdade e opressão. In: **Rev. Saúde Pública, São Paulo**, vol.18 n.º 2. Abril. 1984, pp. 170-180.

ONU. **Declaração de Pequim adotada pela quarta conferência Mundial sobre as mulheres: ação para igualdade, desenvolvimento e paz**, 1995. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/doc/pequim95.htm>. Acesso em: 15.05.2014.

BERQUÓ, E. A família no século XXI: um enfoque Demográfico. In: **Revista Brasileira de Estudos de População/ABEP**. São Paulo, Vol. 6, n. 2, jul/dez, 1989.

BERQUÓ, E. **Algumas indicações sobre a recente queda da fecundidade no Brasil**. Texto apresentado na Reunião do Grupo de Trabalho sobre Processo de Reprodução da População, Teresópolis, 1980.

BERQUÓ, E. Sobre o declínio da fecundidade e a anticoncepção em São Paulo: análise preliminar. In: **Textos NEPO (Núcleo de Estudos de população)**. Campinas, n. 6, 1986.

BERQUÓ, E. Os corpos silenciados. In: **Novos Estudos – CEBRAP**. São Paulo, nº 03, 1982.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BORIS, G. D. J. B. Fragmentos do discurso masculino. In: **VII Encontro Nacional de Gestalt-Terapia/IV Congresso Nacional da Abordagem Gestáltica**. Goiânia: ITGT, 1999. Disponível em: https://www.google.com.br/webhp?source=search_app&gfe_rd=cr&ei=PtuZU4SDJoPa8geT3IDgBA&gws_rd=ssl#q=BORIS%2C+G.+D.+J.+B.+Fragmentos+do+discurso+masculino. Acesso em: 15.06.2014.

CECCARELLI, P. R. A construção da masculinidade. In: Percurso: **Revista de Psicanálise**. São Paulo. Ano X, nº 19, 2º Semestre de 1997, pp. 49-56.

DORAIS, M. **O homem desamparado**. São Paulo: Loyola, 1994.

GIFFIN, K. CAVALCANTI, C. Homens e reprodução. In: **Revista Estudos Feministas**. Vol. 7, nº. 1 e 2, 1999, p. 53-72. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/issue/view/310/showToc>. Acesso: 15.04.2014.

GIFFIN, K. A inserção dos homens nos estudos de gênero: contribuições de um

sujeito histórico. In: **Ciência & Saúde Coletiva**, 10(1), p. 47-57, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csc/v10n1/a05v10n1.pdf>. Acesso em: 20.04.2014.

GIDDENS, A. **A transformação da intimidade**: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Ed. UNESP, 1993.

GROSSI, M. P. Masculinidades: uma revisão teórica. In: **Antropologia em primeira mão**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina., n. 1 (1995)- Florianópolis: USFSC.

GROSSI, M. O significado da violência nas relações de gênero no Brasil. **Sexualid., Gênero e Saúde**. v. 2, n.4, 1995.

NOLASCO, S. **O mito da masculinidade**. Editora Rocco, Rio de Janeiro. 1995.

NOLASCO, S. **De Tarzan a Homer Simpson**: banalização e violência masculina em sociedades contemporâneas. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

NOLASCO, S. Um homem de verdade. In: CALDAS, D. (Org.) **Homens**. São Paulo: Senac, 1997.

OLIVEIRA, P. P. Martins de. **A construção social da masculinidade**. Belo Horizonte, Rio de Janeiro: UFMG/IUPERJ, 2004.

SILVA, D.; ROCKEMBACH, A.; COMIRAN, F.; SCANDOLARA, A. S. **O masculino em mutação**: representações sociais da identidade do homem na sociedade atual. Akropolis, Umuarama, v. 15, n. 1 e 2, p. 81-86, jan./jun. 2007.

STREY, M. N. Gênero. In: STREY, M. N. et al. **Psicologia social contemporânea**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p.181-198.

STREY, M. N.; LISBOA, S. T.; PREHN, D. R. (Org.). Gênero e cultura: questões contemporâneas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

WELZER-LANG, D. A construção do masculino: Dominação das mulheres e homofobia. Tradução de Miriam Pillar Grossi. In: **Revista de Estudos Feministas**, ano/vol. 9, n. 002, 2001 pp. 460-482. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/>. Acesso em: 15.05.2012.

VIGOYA, M. V. Contemporary Latin American Perspectives on masculinity. In: **Men and Masculinities**, Sage Publications Inc., v. 3, n. 3, p. 237-260, 2001.

Produção Teológica Feminista e de Gênero no Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST (1984-2012)

André Sidnei Musskopf^{1*}
Marcia Blasi^{2*}

Resumo: *A Faculdades EST, constituída em 1946, é o principal centro de formação da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Foi pioneira na admissão de mulheres ao estudo de Teologia, o que foi determinante para a ordenação de mulheres ao Ministério na Igreja. Nesse processo, também tornou-se o primeiro e um dos únicos centros de formação teológica na América Latina a criar uma Cátedra de Teologia Feminista (1991). O trabalho desenvolvido pelas docentes que ocuparam essa Cátedra, incluindo o oferecimento da disciplina de Teologia Feminista e sua inclusão como disciplina obrigatória no currículo, impulsionou uma significativa produção teológica feminista e de estudos de gênero. Em 1999 foi criado o Núcleo de Pesquisa de Gênero, reunindo pesquisadoras e pesquisadores do Programa de Pós-Graduação desenvolvendo pesquisas na área. O presente trabalho, parte de um projeto de pesquisa mais amplo sobre “A produção teológica em Teologia Feminista e Estudos de Gênero na Faculdades EST (1991-2012)” apresentará e discutirá os resultados da análise das pesquisas produzidas no Programa de Pós-Graduação entre 1984 (ano da defesa da primeira Dissertação) e 2012 (ano em que a última docente contratada para trabalhar nessa área, no contexto do Programa de Gênero e Religião criado em 2009, deixou a instituição). Para tanto foi realizada uma pesquisa documental no acervo da Biblioteca da Faculdades EST com o objetivo de perceber a influência de docentes contratadas para e/ou identificadas com essa área atuando na instituição na produção acadêmica. Para a análise, foram criadas distintas categorias de classificação com atenção para a temática trabalhada, a bibliografia utilizada e a auto identificação.*

Palavras-chave: Teologia Feminista; Estudos de Gênero; Produção Científica; Faculdades EST.

Introdução

A Faculdades EST é uma Instituição de Ensino Superior criada no contexto da

1 * Doutor em Teologia, Faculdades EST. Financiamento da Igreja da Suécia. E-mail: asmusskopf@hotmail.com.

2 * Doutoranda em Teologia, Faculdades EST. E-mail: retalhos13@hotmail.com.

Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) com uma longa trajetória na formação teológica (HOCH, 1986; HOCH, SRÖHER, WACHHOLZ, 2008). Fundada em 1946, buscava inicialmente responder à necessidade de formação de ministros para a igreja local, assumindo ao longo de sua trajetória também os desafios de pensar a formação teológica considerando o contexto brasileiro e latino-americano (DREHER, 1984; FRIEN, 2001; SCHÜNEMANN, 1992). Ao longo dos anos tanto a nomenclatura para referir-se à instituição quanto a oferta de cursos foi mudando, permanecendo a sua vinculação com a IECLB e a formação teológica como uma de suas principais marcas (FACULDADES EST, s/d).

O Programa de Pós-Graduação da instituição foi criado em 1981 como Curso de Mestrado em Teologia e a primeira turma iniciou suas pesquisas em 1983. Ao longo dos anos a nomenclatura foi sendo alterada passando a figurar, a partir de 2007, como Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST (PPG-EST) (LINDNER, WACHHOLZ, 2013, p. 3-4).³ Em matéria publicada no Boletim Informativo da EST (1990, p. 4-5) destaca-se a fusão entre o Programa da EST e o Programa do Instituto Metodista Superior em São Bernardo/SP, constituindo dois núcleos do que se chamou Instituto de Pós-Graduação em Ciências da Religião (parceria rompida em 1994 – LINDNER, WACHHOLZ, 2013, p. 4), e a criação do programa de doutorado. Existem diversas reflexões sobre o significado da participação de mulheres na formação teológica no âmbito da graduação em teologia (KRUEGER, 1996; FREIBERG, 1997; FERNANDES, 2010), sobre a importância do Grupo de Mulheres da Faculdades EST e a constituição da Comissão Pró-Teóloga e a consequente criação da Cátedra de Teologia Feminista (BALDUS, 2002), bem como da sua relação com a emergência da Teologia Feminista e dos Estudos de Gênero como campos do conhecimento teológico/religioso (DEIFELT, 2003; STROHER, 2005; NEUENFELDT, 2008). Poucas, no entanto, refletem sobre como se deu esse processo no âmbito da pós-graduação.⁴ De certa forma, tem-se a impressão de que o desenvolvimento de pesquisas em âmbito de Mestrado e Doutorado na área de Teologia Feminista e Estudos de Gênero no Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST se deu como uma extensão do movimento ocorrido no âmbito da graduação. Isso se revela tanto na continuidade da formação teológica de estudantes da graduação nos cursos da pós-graduação, quanto na importância da existência da Cátedra de Teologia Feminista e de docente atuando especificamente nessa área também na pós-graduação. Pesquisas futuras

3 Ainda que a instituição como um todo e a pós-graduação em específico tenham tido várias nomenclaturas ao longo de sua história, no presente trabalho utiliza-se a nomenclatura atualmente utilizada: Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST (PPG-EST).

4 Também não há pesquisas significativas sobre o próprio Programa de Pós-Graduação. Uma iniciativa importante é a pesquisa atualmente sendo desenvolvida pelo Prof. Dr. Wilhelm Wachholz intitulada “Pós-Graduação em Teologia e Ciências da Religião no Brasil: o caso dos IEPGs da Escola Superior de Teologia (EST) e Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)” – ver resumo em: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4792123E6>.

poderão evidenciar de maneira mais precisa esse processo, suas motivações e suas consequências.

De qualquer forma, como se verá, existe uma pesquisa teológica feminista e/ou de gênero significativa produzida no PPG-EST que se expressa nas monografias, dissertações e teses escritas durante o período analisado pela presente pesquisa. Essa produção ganhou impulso, sem dúvida, com a criação do Núcleo de Pesquisa de Gênero (1999), responsável pela publicação de obras coletivas com textos de seus/suas integrantes, bem como de conferências e palestras proferidas nos Congressos Latino-Americanos de Gênero e Religião (STRÖHER, DEIFELT, MUSSKOPF, 2004; MUSSKOPF, STRÖHER, 2005; NEUENFELDT, BERGESCH, PARLOW, 2008).

O campo da teologia feminista e/ou de gênero não é uniforme, mas compreende uma diversidade de temas, abordagens e perspectivas teóricas e metodológicas. Para fins da análise realizada no presente trabalho considera-se os estudos que emergiram particularmente a partir dos anos de 1960 quando mulheres começaram a discutir as relações de opressão com base na vivência na Igreja e na produção teológica sob influência do feminismo (GEBARA, 2007). A introdução da categoria de gênero como instrumental de análise nos anos de 1980, e a formação do campo de Estudos de Gênero, reflete uma ampliação importante da discussão feminista, entendida como parte da caminhada teológica feminista (GEBARA, 2000). É dentro desse contexto que se busca identificar a produção teológica feminista e/ou de gênero desenvolvida no Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST entre o período de 1984 e 2012.⁵ A identificação da produção teológica feminista e de gênero desenvolvida no Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST (1991-2012) baseou-se em pesquisa documental no acervo da Biblioteca da instituição. O acervo disponibiliza monografias de estudantes produzidas durante o período de estudos no PPG (classificados sob a sigla “T”) indicadas por docentes, as dissertações de Mestrado (classificadas sob a sigla “TM”) e as teses de doutorado (classificadas sob a sigla “TD”) defendidas e aprovadas. A catalogação foi realizada utilizando como referência inicial o catálogo em rede da Biblioteca.⁶ Também foi realizada revisão *in loco* dos materiais disponíveis para confirmar as informações acessadas em rede, bem como acrescentar as demais informações definidas para análise do material.⁷ No processo de catalogação, realizada em arquivo Excel, buscou-se identificar as seguintes informações: número de chamada; ano; título; autor/a; sexo; orientador/a; sexo; temas; área de concentração; tipo de trabalho; presença de mulheres na bibliografia;

5 Essa pesquisa faz parte de um projeto mais amplo que estudou “A produção teológica em Teologia Feminista e Estudos de Gênero na Faculdades EST (1991-2012), e que já produziu um texto sobre essa produção no âmbito da graduação antes de 1991 (GRAUBE, MUSSKOPF, 2013) e de 1991 a 2012 (MUSSKOPF, 2014).

6 Disponível em <http://catalogo.est.edu.br/pergamum/biblioteca/>

7 No caso de Dissertações de Mestrado, aquelas defendidas a partir de 2004, e no caso de Teses de Doutorado, aquelas defendidas a partir 2002, em sua grande maioria, estão disponíveis em rede pelo próprio catálogo.

observações. Para a inclusão dessas informações foi considerada a autodeclaração (informações contidas no próprio trabalho), inferindo o mínimo de informações indiretamente e apenas quando verificáveis.

No decorrer do processo de pesquisa e análise dos materiais foram sendo configurados cinco diferentes grupos para ajudar a identificar não apenas pesquisas que podem ser identificadas como “produção teológica feminista e de gênero” segundo os critérios estabelecidos inicialmente, mas também outras pesquisas que indicam a influência da Teologia Feminista e dos Estudos de Gênero na produção acadêmica. É importante, também, reconhecer o elemento subjetivo presente nessa análise, uma vez que, particularmente o período que é o foco principal da pesquisa (1991 a 2012), praticamente coincide com a presença do pesquisador na instituição, tornando-se uma testemunha das discussões e debates em torno da temática.⁸ Entende-se que esse fato não prejudica a análise, pelo contrário, ajuda a fazer uma análise mais acurada do material em estudo por, em muitas situações, conhecer não apenas autores/as e orientadores/as, mas também as condições nas quais as pesquisas foram produzidas. Considerando essas questões, os trabalhos foram agrupados a partir dos seguintes critérios:

- a) Produção teológica feminista e/ou de gênero: pesquisas nas quais o tema central (expresso no título ou não) vincula-se a essa área, os termos feminista e/ou gênero podem ser localizados substancialmente nos trabalhos e há obras de teólogos/as feministas e/ou de que trabalham questões de gênero nas referências.
- b) Produção teológica sobre gênero: pesquisas nas quais “gênero” aparece como tema central (expresso no título ou não), embora a presença de obras feministas e/ou de gênero nas referências não seja tão significativa.
- c) Produção teológica que inclui a discussão sobre gênero/feminismo: pesquisas que tematizam questões relacionadas a gênero ao longo do trabalho (em itens específicos) ou nas quais seja possível identificar obras feministas e/ou de gênero nas referências, mas que não são o foco central da pesquisa.
- d) Produção teológica com presença significativa de mulheres nas referências: pesquisas nas quais há uma significativa presença de obras escritas por mulheres nas referências, as quais são, na sua maioria, de outras

8 Ingressei no Bacharelado em Teologia em 1995 e, desde então, estive vinculado de alguma forma à Faculdades EST (como estudante de graduação de 1995 a 2001; como mestrando de 2002 a 2004; como doutorando de 2004 a 2008; como consultor em 2008; como professor de 2010 até o momento atual; e vinculado ao Núcleo de Pesquisa de Gênero ininterruptamente desde 2000).

áreas do conhecimento e não necessariamente identificadas como feministas e/ou de gênero.

- e) Produção teológica não-feminista: pesquisas nas quais não é possível identificar nenhuma das questões definidas para a classificação nos demais grupos.

Produção Teológica Feminista e de Gênero no Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST (1991-2012)

O Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST foi criado no contexto em que acontecia a discussão acerca da Teologia Feminista, especialmente pelo Grupo de Mulheres, que resultou na constituição da Comissão Pró-Teóloga a qual encaminhou a criação da Cátedra de Teologia Feminista (1990) implementada a partir de 1991 com a contratação da Profa. Dra. Wanda Deifelt (GRAUBE, MUSSKOPF, 2013; MUSSKOPF, 2014). Ainda assim, essa discussão não se reflete nas pesquisas desenvolvidas nos primeiros anos da pós-graduação. No **período que antecede** o foco geral da pesquisa (1991-2012) foram encontradas uma (1) monografia e oito (8) Dissertações de Mestrado defendidas.⁹ Todas elas foram produzidas por estudantes do sexo masculino e apenas 1 (uma) foi identificada como “produção teológica que inclui a discussão sobre gênero/feminismo”¹⁰ e foi desenvolvida na área da Teologia Bíblica.¹¹ Dentre a monografia e as oito (8) dissertações apenas uma (1) delas tem uma mulher como co-orientadora (TM 5)¹², sendo também aquela na qual há maior número de referências a obras escritas por mulheres.¹³ Considerando o número reduzido de pesquisas desenvolvidas antes de 1991 no Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST, não é possível tirar conclusões definitivas sobre a produção teológica feminista e de gênero na instituição, mas percebe-se que a discussão presente no âmbito da graduação sobre essas questões ainda não está presente – e levará algum tempo para que esteja, como se verá a seguir.

De 1991 a 2012 foram apresentadas 378 pesquisas disponibilizadas na

9 A monografia é de 1990 (T 252). As dissertações de mestrado são: quatro (4) defendidas em 1984 (um ano após o ingresso da primeira turma), uma (1) em 1988, duas (2) em 1989 e uma (1) em 1990. Não há nenhuma tese de Doutorado defendida antes de 1991, sendo a primeira de 1994.

10 A pesquisa é sobre “Leitura popular da Bíblia entre o horizonte da igreja e a consciência de classe”, apresenta cerca de quatro mulheres na bibliografia, sendo que um dos títulos aborda a pastoral da mulher e trabalha com grupos de mães (TM 8).

11 A maioria das pesquisas desse período é nessa área (5 – incluindo a monografia), sendo que uma (1) é na área de Teologia Prática, duas (2) na área de Teologia Histórico/Sistemática e uma (1) não tem identificação de área.

12 Trata-se de Saskia H. Ossewaarde Nie.

13 Além disso, três (3) dissertações apresentam poucas referências a obras escritas por mulheres e em quatro dissertações e na monografia (4) não há referência a nenhuma obra escrita por mulheres, sendo que em dois (2) casos todas as referências são apresentadas apenas com as iniciais do primeiro nome e em um (1) várias aparecem apenas com as iniciais, não permitindo a identificação. Como mencionado em Musskopf (2014) essa pode ser uma forma de invisibilização da produção de mulheres.

Biblioteca da Faculdades EST. Trata-se de 16 monografias, 248 dissertações de Mestrado e 114 teses de Doutorado. Destas, não foram localizadas (em rede ou no acervo físico) quatro (4) dissertações de Mestrado e cinco (5) teses de Doutorado, totalizando 369 pesquisas analisadas no presente trabalho. As monografias (identificadas sob a sigla “T”) foram todas produzidas entre os anos de 1992 e 2001, não tendo sido identificadas nenhuma após esse período. É possível que a indicação de monografias para o acervo da Biblioteca nesses primeiros anos siga uma tradição iniciada na graduação e que deixou de ser praticada com o passar dos anos.

No âmbito das **monografias** indicadas para o acervo da Biblioteca não se percebe uma influência da discussão feminista e de gênero.¹⁴ Das 16 monografias identificadas, 13 foram escritas por homens e 3 por mulheres. As três monografias produzidas por mulheres foram orientadas por homens e a única monografia orientada por uma mulher foi escrita por um homem.¹⁵ No conjunto das monografias apenas duas (2) foram identificadas como “produção teológica que inclui a discussão sobre gênero/feminismo”¹⁶, sendo uma escrita por um homem e uma por mulher. A maioria das pesquisas foi desenvolvida na área de Teologia Histórico/Sistemática (inclusive 2 escritas por mulheres)¹⁷, um número representativo tematiza a questão “hermenêutica”¹⁸ e ainda percebe-se uma significativa ausência de obras escritas por mulheres nas referências.¹⁹ Ou seja, nas monografias disponibilizadas na Biblioteca e produzidas durante os anos de 1990 (1992-2001), não é possível identificar uma presença significativa de discussões feministas e/ou de gênero. Assim como no caso das pesquisas produzidas antes de 1991 (acima), não é possível tirar conclusões definitivas sobre as monografias dado o pequeno número de documentos disponíveis, bem como o fato de não se tratar da totalidade de pesquisas produzidas, mas apenas aquelas indicadas pelos/as docentes para a Biblioteca. Já no caso de dissertações e teses a disponibilização na Biblioteca é obrigatória para todas as pesquisas defendidas e aprovadas, sendo possível uma avaliação mais completa.

As dissertações e teses identificadas na Biblioteca da Faculdades EST entre 1991

14 Não existe critério específico e/ou objetivo que determine a indicação de monografias para que sejam disponibilizadas na Biblioteca. A ideia geral é de que apresentam reflexões importantes que podem servir de subsídio para outros/as estudantes e/ou pesquisadores/as que acessam o acervo da Biblioteca e sua indicação depende fundamentalmente da avaliação do/a docente que orienta a pesquisa.

15 Novamente trata-se de Saskia H. Ossewaarde Nie (T 302).

16 Uma das monografias é “Teologia no horizonte da diversidade hermenêutica: entre aprisionamentos e libertações” (T 331) e apresenta um tópico específico sobre teologia feminista e teólogas nas referências e a outra é “Os processos de transformação do conhecimento em desenvolvimento moral através da vida cotidiana da escola confessional” (T 503) que trabalha com histórias de vida.

17 Das 16 monografias identificadas, nove (9) foram produzidas nessa área, cinco (5) na área de Teologia Prática e duas (2) na área de Teologia Bíblica.

18 Quatro monografias expressam-no no título: T 252, T 308, T 253, T 331.

19 Em 10 (dez) monografias não foi identificada nenhuma referência de obra escrita por mulher (todas produzidas por homens). Nas 6 (seis) em que há, em quatro (4) monografias há menos de 4 obras escritas por mulheres nas referências (incluindo as três monografias escritas por mulheres), em uma (1) há poucas e em uma (1) há algumas. Além disso, em quatro (4) monografias há referências que apenas apresentam a inicial do primeiro nome, não sendo possível identificar se é homem ou mulher.

e 2012 representam um **universo de 353 documentos**, sendo 244 dissertações e 109 teses, distribuídos da seguinte forma:

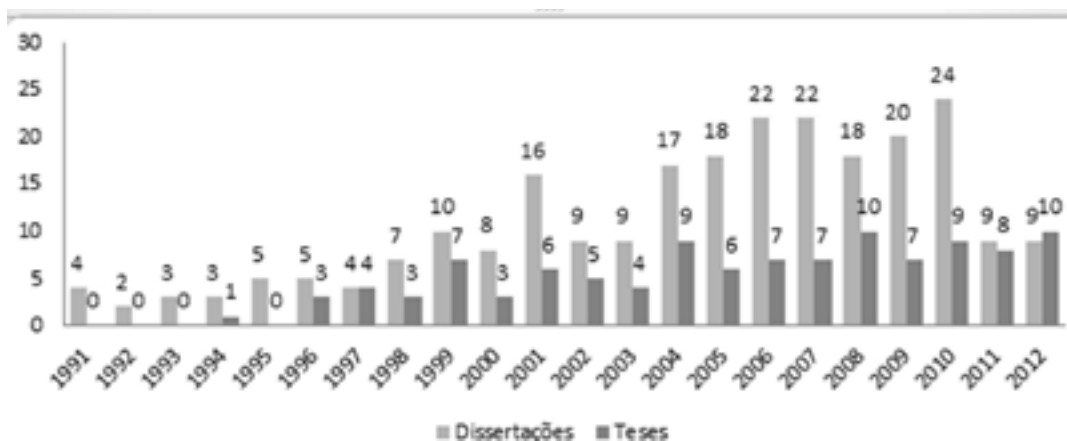


Gráfico 1

Das dissertações e teses identificadas **201 foram produzidas por homens e 152 por mulheres**, o que representa um percentual de 57% para homens e 43% para mulheres. Analisando de modo separado, há uma maior presença de mulheres no âmbito do Mestrado (45%) em comparação ao Doutorado (39%). Em termos cronológicos é possível perceber uma presença crescente de mulheres, superando o número de homens em alguns casos entre 1998, 2000, 2001, 2003 e 2006, conforme demonstra o gráfico a seguir.²⁰

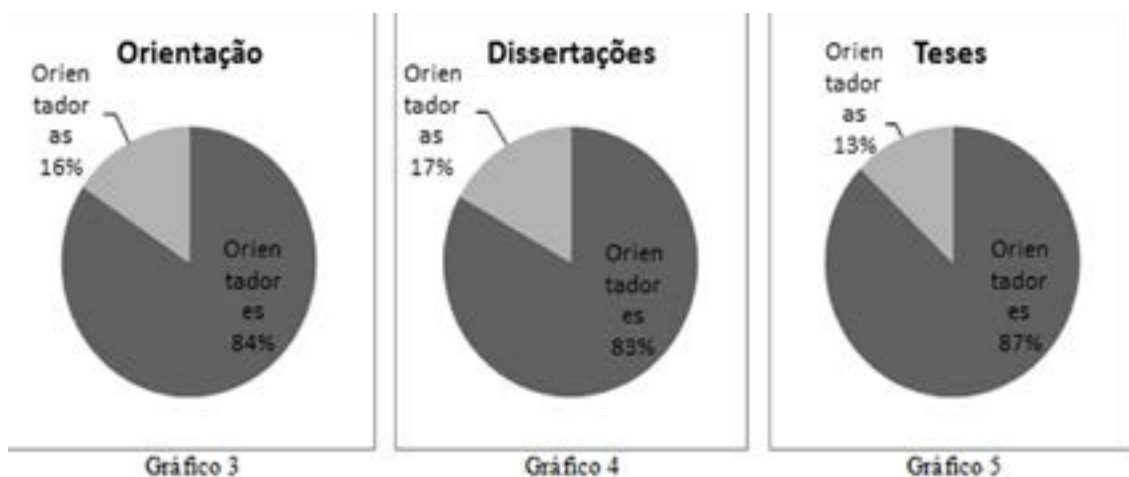


Gráfico 2

A análise dos dados coletados evidencia que a produção científica das mulheres se concentra mais **na área** da Teologia Prática. Em comparação, 75% das dissertações e teses analisadas produzidas nessa área foram escritas por mulheres enquanto as escritas por homens representam 53%. Considerando ainda o dado de 20 Essa variação é maior no caso das dissertações de Mestrado, uma vez que no caso das teses de Doutorado apenas em 1998, 2003 e 2006 o número de mulheres ultrapassa o número de homens.

que há comparativamente mais mulheres que desenvolveram pesquisas no âmbito do Mestrado, a comparação entre dissertações e teses reafirma uma maior produção das mulheres nessa área: enquanto no Mestrado as pesquisas desenvolvidas na área da Teologia Prática representam 63% do total, no âmbito do Doutorado esse índice atinge apenas 51%.²¹ Assim, os dados analisados demonstram que há uma predominância de mulheres desenvolvendo pesquisas de Mestrado na Área de Teologia Prática, enquanto há mais homens que produziram teses de Doutorado nas áreas de Teologia Sistemática e Teologia Bíblica.

A diferença entre a presença de homens e mulheres é ainda mais notável no âmbito da **orientação** das pesquisas. Como se pode ver nos gráficos a seguir a maioria absoluta das pesquisas é orientada por homens (maioria no corpo docente) e o índice é ainda maior quando se considera apenas as teses de Doutorado.



Quando se considera a relação entre orientador/a e pesquisador/a, no entanto, percebe-se que há, proporcionalmente, mais mulheres orientadas por mulheres, particularmente no âmbito do Mestrado.²²

21 Em comparação com as demais áreas tem-se os seguintes dados: Mestrado – 63% TP, 24% TS, 13% TB; Doutorado: 51% TP, 32% TS, 17% TB. Com relação ao sexo, não há grande diferença proporcional entre as áreas, sendo que os homens são maioria em ambas: TS – 30% homens para 17% mulheres; TB – 17% homens para 8% mulheres. A presença mais significativa de pesquisas desenvolvidas na área da Teologia Prática é perceptível nos anos 2000, tendo em vista a criação de uma quarta Área – Religião e Educação – aqui contabilizada como Teologia Prática (TP) e que concentra um grande número de mulheres.

22 Assim como no caso das pesquisas produzidas por mulheres, também no caso da orientação, a maioria das pesquisas orientadas por mulheres são na área da Teologia Prática.

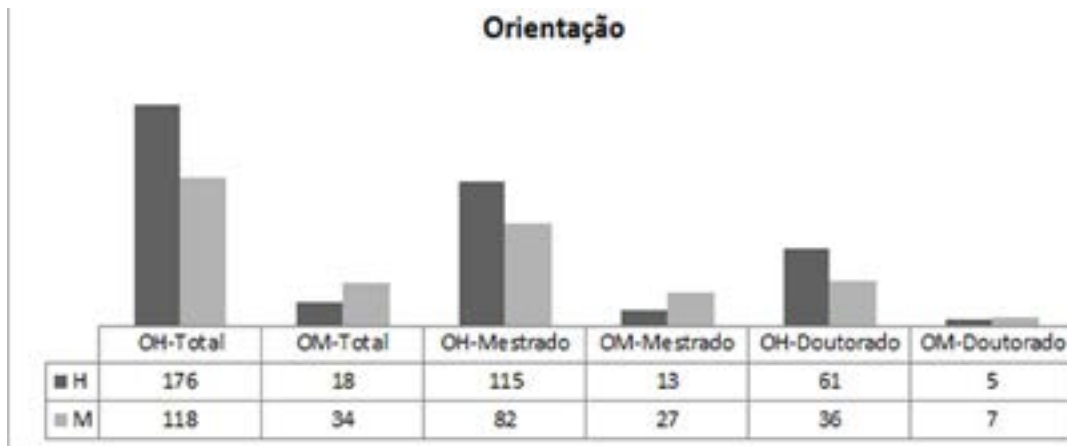


Gráfico 6

Isso, como se verá adiante, também tem impacto no tipo de produção teológica, considerando aqui as pesquisas desenvolvidas no âmbito da teologia feminista e de gênero.

Outro elemento observado na análise dos documentos e que tem impacto direto na produção teológica feminista e de gênero é a utilização de obras escritas por mulheres como **referência**. O conjunto das referências nas dissertações de Mestrado e nas teses de Doutorado geralmente é bastante amplo. Ainda assim, em 18 pesquisas não foi possível identificar a presença de nenhuma referência a obras escritas por mulher (13 dissertações de Mestrado e 3 teses de Doutorado escritas por homens e 2 dissertações de Mestrado escritas por mulheres).²³ Nas pesquisas em que não foi identificada a presença de autoras seis (6) produzidas por homens e duas (2) produzidas por mulheres apresentam referências apenas com as iniciais do primeiro nome do/a autor/a (em alguns casos todas as referências em outros apenas algumas), dificultando a identificação do sexo.

No caso das pesquisas que contém mulheres nas referências não há necessariamente um equilíbrio entre a utilização de referências produzidas por homens e por mulheres. Além daqueles em que há presença significativa de autoras, há documentos em que há menos de 5 mulheres referenciadas, outros em que há poucas e ainda outros apenas com algumas. O gráfico a seguir mostra a presença de autoras nas referências, revelando que em 39% das pesquisas há uma presença significativa.

23 Aqui não é feita a distinção das obras escritas por mulheres no sentido de que se trata de reflexão feminista e/ou de gênero. Em alguns casos, a presença significativa de mulheres não significa, necessariamente, uma abordagem nesse campo de construção do conhecimento.

Mulheres nas referências

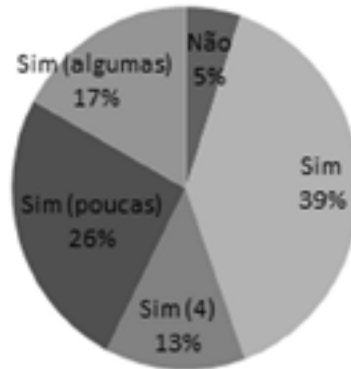


Gráfico 7

O número significativo de pesquisas em que obras escritas por mulheres aparecem nas referências (39%) deve-se ao fato de que pesquisadoras utilizam mais suas obras do que homens, como demonstra o gráfico a seguir.



Gráfico 8

Considerando todas essas variáveis a partir das categorias definidas acima, a pesquisa revela o seguinte quadro em termos de produção teológica feminista e de gênero no Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST:

	Não feminista	Presença significativa de mulheres nas referências	Inclui discussão sobre gênero e/ou feminismo	Sobre gênero	Feminista e/ou de gênero
Dissertações	114 (47%)	27 (11%)	69 (28%)	8 (3%)	26 (11%)
Teses	28 (26%)	19 (17%)	37 (34%)	11 (10%)	14 (13%)
Total	142 (40%)	46 (13%)	106 (30%)	19 (6%)	40 (11%)

Tabela 1

As dissertações e teses classificadas como produção teológica com “**presença significativa de mulheres nas referências**” representam 46 documentos (27 dissertações e 19 teses). Destes, 44 (27 dissertações e 17 teses) foram escritos na área de Teologia Prática²⁴ e, mais especificamente, 29 na área de Religião e Educação (17 dissertações e 12 teses). Ou seja, é nessa área que um número maior de mulheres desenvolve suas pesquisas, há professoras orientadoras e são utilizadas obras escritas por mulheres como referência. Isso não significa que essa conjunção, necessariamente, represente a produção de pesquisas feministas e/ou de gênero (particularmente porque as obras de mulheres referenciadas não discutem questões feministas e/ou de gênero). Ainda assim, não deixa de ser significativo o fato de que mulheres orientadas por mulheres sejam as que mais usam outras mulheres como referência, assim como o fato de isso acontecer na área de Teologia Prática.

Já as dissertações e teses classificadas como “**inclui discussão sobre feminismo e/ou gênero**” apresentam uma variedade de formas de fazê-lo. Em alguns casos o elemento utilizado para essa classificação não é tão significativo, como o uso de linguagem inclusiva no título, por exemplo, ou a presença de poucos textos (às vezes um ou dois) sobre mulheres, feministas e/ou de gênero. Essa classificação se justifica tendo em vista que se quer demonstrar o impacto da teologia feminista e/ou dos estudos de gênero, especialmente da existência de uma Cátedra de Teologia Feminista (1991) e de um Núcleo de Pesquisa de Gênero (1999) na instituição.²⁵ Nesse sentido, os 106 trabalhos apresentam algum elemento que permite perceber a influência da discussão nessa área nas pesquisas desenvolvidas.²⁶

Na categoria de teses e dissertações “**sobre gênero**” percebe-se uma significativa mudança em relação aos trabalhos produzidos na graduação (MUSSKOPF, 2014).

24 Os outros dois são da área de Teologia Histórico/Sistemática.

25 Esse grupo foi subdividido considerando a maior ou menos presença dos elementos classificatórios. Nesse sentido: 52 pesquisas (31 dissertações e 21 teses) apresentam alguns dos elementos e 54 (38 dissertações e 16 teses) preenchem de maneira mais completa os elementos dessa categoria.

26 No caso das dissertações de Mestrado constata-se que a maioria dessas pesquisas foi produzida e orientada por homens, o que não se repete no âmbito das teses de Doutorado, onde há um maior equilíbrio.

Há um número mais reduzido de documentos identificados nessa categoria em contraposição a uma porcentagem maior de documentos que, de alguma forma, “incluem a discussão sobre feminismo/gênero” (acima) e aqueles identificados como produção “feminista e/ou de gênero” (abaixo). Nessas pesquisas o que chama à atenção é que a maioria é produzida por mulheres e orientadas por homens (7) e um (1) produzido por homem e orientado por mulher no Mestrado e também no Doutorado (6 pesquisas desenvolvidas por mulheres e orientadas por homens, 4 pesquisas produzidas por homens e orientadas por homens e uma pesquisa produzida por homem e orientada por mulher – não há pesquisa produzida por mulher e orientada por mulher nesse grupo).²⁷

Esse quadro muda significativamente quando é considerada a produção “feminista e/ou de gênero”. Aqui, a maioria de pesquisas foi produzida por mulheres que foram orientadas por mulheres (7 no Mestrado e 10 no Doutorado). No âmbito do Mestrado há três (3) pesquisas desenvolvidas por homens e orientadas por mulheres²⁸ e 13 pesquisas desenvolvidas por mulheres e orientadas por homens. Já no Doutorado há uma (1) pesquisa desenvolvida por homem e orientada por homem e seis (6) pesquisas desenvolvidas por mulheres e orientadas por homens. Percebe-se um envolvimento tímido de homens com questões feministas e/ou de gênero, bem como a importância da orientação por docentes ligadas à área de Teologia Feminista e/ou Estudos de Gênero, conforme a tabela a seguir:

Orientadoras	Pesquisas orientadas	
	Mestrado	Doutorado
Wanda Deifelt	7	5
Marga Janete Ströher	3	0
Elaine Gleci Neuenfeldt	1	1
Gisela I. W. Streck	1	0
Valburga Schmiedt Streck	1	1

Tabela 2

A existência de uma Cátedra de Teologia Feminista e, posteriormente, de um Núcleo de Pesquisa de Gênero, com docentes identificadas com essas áreas revela-se fundamental para a pesquisa desenvolvida. Olhando especificamente para a produção teológica feminista e/ou de gênero, percebe-se que é no período de sua existência que há uma maior produção, diminuindo drasticamente com a ausência de docente especificamente contratada para essa área a partir de 2008 e considerando também as condições restritas de atuação do Programa de Gênero e Religião desde

27 Destaca-se que a questão da orientação (por homem ou mulher) não foi considerada como critério de classificação.

28 Uma discute Teologia Gay/Queer e as outras duas discutem masculinidade.

sua criação em 2009²⁹ (MUSSKOPF, 2014, p. 245-247), como demonstra o gráfico a seguir:



Gráfico 9

Conclusão

A Teologia Feminista e os Estudos de Gênero na Teologia já não são novidade. A pesquisa realizada no acervo da Biblioteca da Faculdades EST revela uma produção significativa nessa área na instituição. A presença de mulheres na formação teológica (primeiro na graduação e depois na pós-graduação), como estudantes e como docentes, sem dúvida, é um fator que impacta e influencia a produção teológica como um todo. Percebe-se essa influência não apenas nas pesquisas identificadas nesse campo particular, mas através da presença de autoras (feministas ou não e teólogas ou não) nas referências utilizadas por pesquisadoras e pesquisadores e na inclusão da discussão feminista e/ou de gênero mesmo quando esse não é o foco central da pesquisa. Não resta dúvida, também, que a produção nessa área continua sendo de interesse das mulheres (tanto do ponto de vista do desenvolvimento da pesquisa quanto da orientação), bem como que a existência de um espaço institucional (Cátedra, Programa) com docentes identificadas/os com essa área são fundamentais para essa produção no campo da teologia.

Referências

BALDUS, Dione Carla. *Historiografia do Grupo de Mulheres*. Monografia. São Leopoldo: EST, 2002.

²⁹ Considerando que o período de pesquisa de Mestrado é, geralmente, de dois anos e de Doutorado de quatro anos, as primeiras Dissertações e Teses identificadas praticamente coincidem com a criação da Cátedra de Teologia Feminista e as últimas pesquisas com a criação do Programa de Gênero e Religião.

- BOLETIM INFORMATIVO DA EST. São Leopoldo, 05 jun 1990. Mimeo.
- DEIFELT, Wanda. Educação teológica para as mulheres. In: SOTER (org.). Gênero e Teologia. São Paulo/Belo Horizonte: Paulinas/Loyola/SOTER, 2003. p. 265-282.
- DREHER, Martin N. Igreja e germanidade. São Leopoldo/Caxias do Sul: Sinodal/ Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1984.
- FACULDADES EST. História. Disponível em: <http://www.pos-graduacao.est.edu.br/>. Acesso em: 30 jun, 2014.
- FERNANDES, Ligiane Taiza Müller. Mulher e ordenação (na IECLB). Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: EST, 2010.
- FREIBERG, Maristela Lúvia. Retratos do processo de formação e atuação das primeiras pastoras da IECLB - Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo, 1997.
- GEBARA, Ivone. O que é teologia feminista. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- GEBARA, Ivone. Rompendo o silêncio. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GRAUBE, Tiago Ademir; MUSSKOPF, André S. A emergência de outras vozes: Teologia Feminista na Faculdades EST até 1990. In: Anais do Salão de Pesquisa da Faculdades EST. São Leopoldo: EST, v. 12, 2013. p. 82-103.
- HOCH, Lothar (org.). Formação teológica em terra brasileira. São Leopoldo: Sinodal, 1986.
- HOCH, Lothar; STRÖHER, Marga J.; WACHOLZ, Wilhelm. Estações da formação teológica. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.
- KRUEGER, Carla Suzana. As mulheres e o ministério ordenado na Igreja: um estudo sobre a ordenação de mulheres na IECLB. Monografia. São Leopoldo: EST, 1996.
- LINDNER, Juliana Lohmann; WACHHOLZ, Wilhelm. História da primeira fase do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST. In: Anais do Salão de Pesquisa da Faculdades EST. São Leopoldo: EST, v. 12, 2013. p. 64-72.
- MUSSKOPF, André S. As múltiplas formas de (in)visibilidade. In: MUSSKOPF, André S.; BLASI, Marcia (orgs.). Ainda feminismo e gênero. São Leopoldo: CEBI/EST, 2014. p. 245-265.
- MUSSKOPF, André S.; STRÖHER, Marga J. (orgs.). Corporeidade, etnia e masculinidade. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005.
- NEUENFELDT, Elaine Gleci. Teologia Feminista na formação teológica- conquistas e desafios. In: HOCH, Lothar Carlos; STRÖHER, Marga Janete; WACHOLZ, Wilhelm (Orgs.). Estações da formação teológica. São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal 2008.
- NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (orgs.). Epistemologia,

violência e sexualidade. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.

PRIEN, Hans-Jürgen. Formação da Igreja Evangélica no Brasil. Tradução Ilson Kayser. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2001.

SCHÜNEMANN, Rolf. Do gueto à participação. Série Teses e Dissertações vol. 2. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

STRÖHER, Marga J. A história de uma história. História Unisinos, 9(2):116-123, Maio/Agosto 2005.

STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (ORGS.). À flor da pele – Ensaio sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: Sinodal, Cebi, EST, 2004.

Mulheres de São Raymundo Nonato: Devoção e Participação Feminina nas Irmandades Religiosas de Belém (PA) no século XIX

Maria de Nazaré Fonseca de Senna Pereira¹

Resumo: *Nos Anais do Arquivo Público (1905), Arthur Vianna publica artigo sobre duas importantes comemorações religiosas ocorridas em Belém: a festa de Nazaré e a de São Raymundo Nonato. A descrição desses eventos é parte do projeto Festas Populares do Pará, desenvolvido pelo autor que, além das já citadas, incluiu a narrativa sobre a festa do Divino Espírito Santo, publicada em 1904. Segundo Vianna, tais comemorações se destacavam no cenário cultural e religioso da cidade, quer pela concorrência popular ou mesmo pela importância que tiveram e têm na vida social da sociedade belenense. Na análise aqui apresentada, destacamos a festividade promovida pela irmandade de São Raymundo. Nosso objetivo é analisar as relações de poder e de gênero presentes no interior desta confraria, especialmente no que tange a atuação e participação ativa das irmãs nos eventos promovidos e realizados por esta associação, tendo em vista que, segundo os estatutos de confrarias existentes no mesmo período, a participação e atuação feminina ficavam restritas a trabalhos subalternos ou complementares aos dos homens. Nosso aporte metodológico será a análise do discurso a partir da descrição de Vianna sobre a festa em homenagem ao santo padroeiro das parturientes e das parteiras. Contanto com significativo contingente de mulheres entre seus membros, a irmandade de São Raymundo, destacava-se não só pela grandiosidade de sua festa mas, e principalmente, pela participação e atuação ativa de suas devotas, numa época em que as mulheres tinham espaços de ação restritos pela sociedade patriarcal e misógina da segunda metade do século XIX.*

Palavras-chaves: *Irmandades. Relações de poder e gênero. Devoção.*

Introdução

A análise aqui proposta objetiva estudar as relações de poder e de gênero existentes no interior das irmandades religiosas de Belém (PA) no século XIX. O foco principal é perceber os papéis sociais desempenhados por homens e mulheres no cotidiano de suas vivências e experiências religiosas. Para o desenvolvimento do estudo que ora apresentamos, utilizamos como principal fonte de informações um artigo de Arthur Vianna sobre festas populares do Pará, especificamente sua descrição da festa de São Raimundo, fazendo uso da análise do discurso como metodologia de pesquisa. O destaque à irmandade de São Raimundo se faz devido a mesma apresentar particularidades específicas, especialmente no que diz respeito a ação e participação ativa das mulheres no interior desta confraria.

¹ Mestranda do Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da Universidade de Estado do Pará-UEPA. Participante do Grupo de Estudos Religiões de Matriz Africana na Amazônia-GERMAA. E-mail: marianaza.senna@hotmail.com

Principais representantes do chamado catolicismo tradicional ou popular, as irmandades religiosas eram associações leigas cujo principal objetivo era promover a devoção a um santo e a manutenção de seu culto; dedicando-se também a obras de caridade voltadas tanto para seus membros como para indivíduos carentes não-associados.

Cada confraria era administrada por uma mesa diretora, anualmente renovada por meio de eleição interna, presidida por juízes, presidentes, provedores ou priores (as denominações variavam de uma para outra irmandade), e composta por escrivães, tesoureiros, procuradores, andadores e mordomos, que exerciam as mais diversas atividades dentro da irmandade: convocação e direção de reuniões, arrecadação de fundos, guarda dos livros e bens da associação, visitas assistenciais aos irmãos necessitados, organização dos funerais e festas, dentre outras.

Os compromissos ou estatutos regulavam a administração das irmandades, estabelecendo as condições sociais e raciais exigidas dos associados, seus direitos e deveres. Dentre os deveres dos irmãos estavam o bom comportamento e a devoção católica, pagamento de anuidades e participação nas cerimônias civis e religiosas da confraria. Em troca, tinham direito à assistência médica e jurídica, socorro em momentos de crise financeira, ajuda para a compra da alforria e, de modo especial, direito a um enterro decente para si e para seus familiares com o acompanhamento dos irmãos e irmãs de confraria.

Sendo associações de caráter corporativo no interior das quais se teciam solidariedades baseadas na hierarquia social, as irmandades, como representantes dos diversos grupos sociais, estavam divididas em irmandades de brancos, negros e mestiços. Se, para o contexto geral e público da sociedade essas associações leigas se estabeleciam a partir de critérios étnicorraciais, domesticamente configuravam-se ao nível de relações de gênero, relações de poder, ao determinarem, já nos estatutos, as funções que homens e mulheres exerceriam no interior de tais organizações.

Como muito bem nos coloca Carolina Lemos e Sandra de Souza (2009), citando Joan Scott “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar relações de poder”.

Portanto, a análise das irmandades através de uma perspectiva de gênero torna-se bastante válida, tendo em vista que “tanto a organização da sociedade como a das religiões estão conectadas às diferenças entre os sexos” (MARJO DE THEIJE e ELS JACOBS, 2003).

Masculinidade e feminilidade são construídas na esfera religiosa, e ideologias e práticas religiosas dão forma e conteúdo à masculinidade e feminilidade e aos papéis sociais dos homens e das mulheres.

[...] no nível simbólico, o gênero aponta para um sistema de significados com conotações masculinas e femininas, que produz, legitima e expressa ou opõe divisões de gênero (THEIJE e JACOBS, 2003: 39).

Nesse sentido, o papel da mulher liga-se à esfera privada, doméstica em contraste ao do homem que acha-se mais associado a esfera pública. “Assim surge uma imagem do religioso como esfera de atuação masculina, que não dá conta da influência e contribuição femininas à vida religiosa do grupo social” (THEIJE e JACOBS, 2003).

Em nossa análise sobre as relações de poder e de gênero nas irmandades religiosas, especificamente, neste estudo, na de São Raimundo, procuramos destacar o papel atuante das mulheres que compunham esta associação cristã mesmo que, pelo olhar misógino de Arthur Vianna, esta atuação tenha sido apagada ou substituída pela figura de mestre Leopoldino, presidente da confraria. Como afirmam Theije e Jacobs (2003) “mesmo que o discurso popular brasileiro considere a religião domínio da mulher, o discurso sociológico e antropológico geralmente favorece análises do jogo religioso que enfatizam o papel dominante dos atores masculinos”.

Este artigo constitui-se de três partes. A primeira, denominada “*Viva São Raymundo!*” - *comemorando uma devoção*, descrevemos a festa dedicada ao santo protetor das parteiras e parturientes, ressaltando o destaque que Vianna faz em seu texto do papel do barbeiro Leopoldino na administração da irmandade. Aqui, analisamos a atuação do presidente da associação a partir dos conceitos de poder tradicional de Max Webber e imaginário social de Maria Cristina Teixeira.

No tópico seguinte, *Irmãs de fé e devoção: ação e participação feminina na confraria de São Raymundo*, observamos o papel desempenhado pelas mulheres no interior da irmandade, sua atuação e iniciativa frente ao contexto social em que se achavam inseridas. Por fim, na terceira e última parte, expomos nossas considerações parciais.

2 “Viva São Raymundo!” - comemorando uma devoção

Conhecido como o santo protetor das parturientes e das parteiras, a festa de São Raimundo em Belém comemorava-se em 31 de Agosto com missas, queima de fogos, baile e romarias.

Tal festividade inicia-se em 1870, após conversa informal entre um conhecido barbeiro do largo de Santana – o mestre Leopoldino – e sete vendedoras de rua – Juliana, Rosa, Felippa, Joanna da Ponte e Souza, Maria, Nathalia do Nascimento e

Simôa –, que se encaminhavam para uma festa de São João na Ilha das Onças.

Expontaneamente surgiu a idéia de uma irmandade: se a organisassem? se de volta metessem hombros á empresa?

Com entusiasmo todos acceitaram a tarefa e Leopoldino, alli mesmo, sob o luar prateado, de violão a tiracollo, recebeu a investidura de organisador da irmandade, cargo no qual ia celebrar-se e ganhar uma real popularidade (VIANNA, 1905: 377).

No retorno da Ilha, ainda na canoa, o contingente feminino que acompanhava Leopoldino, retoma o assunto da criação da Irmandade de São Raimundo e ali mesmo realizam-se as primeiras inscrições: cada mulher contribuiu com mil reis, “excepto Felippa que contribuiu com vinte mil reis, por ter sido aclamada juíza da festa”.

Já em terra firme, o barbeiro Leopoldino recorre ao auxílio de José do Espirito Santo e Pinho, seu compadre, fogueteiro de profissão que, sendo homem instruído (sabia ler e escrever) poderia exercer o cargo de secretario da recém-criada confraria.

As primeiras inscrições renderam um capital de quarenta e seis mil reis. Desse total, doze mil foram pagos a José Pinho por “uma grosa de foguetes”; Leopoldino, sendo acolito e ajudante de mestre André (sineiro da igreja de Santana), conquistou para a associação as simpatias do monsenhor Borges de Castilho, então vigário do templo.

A 30 de Agosto de 1870, fez-se na igreja da “Senhora Sant’Anna da Campina a véspera e no dia seguinte cantou-se missa solenne” em honra ao advogado das parturientes.

Realisou-se assim modestamente a primeira festa o que não impediu de a procurarem um grande numero de mulheres. Tudo se mostrou auspicioso: a idéa, abraçada com entusiasmo, avolumava-se rapidamente.

A conquista do povo foi immediata e intensa (VIANNA, 1905: 377).

Findo o momento de realização da primeira festa, era hora de melhor organizar a confraria buscando a escrituração dos seus estatutos e legalização da mesma. Leopoldino, contudo, “julgou-a de todo o ponto inútil”, passando, a partir de então, a centralizar tudo em sua pessoa apagando a figura do secretario Pinho e de quantos direta ou indiretamente cooperavam na formação da sociedade.

Ao fim de pouco tempo a novel irmandade ennumerava mil e tantas irmans, cujos nomes, residências e condições, elle analphabeto, sem uma lista, sem apontamentos de especie alguma, trazia no cérebro nitidamente.

Recebia joias e mensalidades, applicava os dinheiros recebidos, acudia com remedios e medicos as irmans enfermas, mandava enterrar as que succumbiam, isto tudo sem livros de escripturação, sem notas e papeladas. Gosava de geral sympathia e de illimitada confiança (VIANNA, 1905: 379).

Analisando a atuação de Leopoldino na direção da confraria, dentro da perspectiva weberiana de tipos de poder, podemos relacionar esta ao que Weber denominou de poder tradicional, visto que tal forma de poder pode ocorrer devido a fatores como: afetividade, respeito e admiração: Leopoldino “gosava de geral sympathia e de illimitada confiança”. O autor relaciona a “fidelidade tradicional” para explicar, por exemplo, a dominação patriarcal, onde o respeito e a admiração em virtude da tradição levam a obediência. Isso leva a entender que existe uma forma de lei moral entre os indivíduos. Assim a dominação está relacionada diretamente aos costumes, ações cotidianas e valores pessoais. Segundo Heleieth Saffioti (2004) “do mesmo modo como as relações patriarcais, suas hierarquias, sua estrutura de poder contaminam toda a sociedade, o direito patriarcal perpassa não apenas a sociedade civil, mas impregna também o Estado”. Historicamente, as relações de poder embasadas no patriarcado, estão presentes na sociedade brasileira desde nossa colonização, regulando e, muitas vezes, legitimando relações de hierarquia e subordinação entre homens e mulheres, portanto, relações de gênero.

No entanto, nem sempre estas relações hierárquicas e de subordinação, são percebidas enquanto tal. Estão de tal modo enraizadas em nossa sociedade, que aparentam ter vida própria, fazendo-nos esquecer que são construtos sociais historicamente elaborados. Formam as representações sociais ou compõem o imaginário social, visto que este é

composto por conceitos, visões estabelecidas socialmente. Ele não pertence a nenhum indivíduo, mas influencia e conforma a visão de mundo de todos eles. Seu poder e continuidade se dão por meio da linguagem. É por ela que são criadas as significações imaginárias, ou representações sociais. Longe de ser um construto meramente linguístico e incorpóreo, as conseqüências destas representações são físicas, reais, prendem e libertam, criam e dividem espaços de poder (TEIXEIRA, 2012: 24).

Assim, as imagens de gênero dentro dos contextos religiosos não existem num vácuo; acham-se enraizadas em crenças culturais mais amplas e na organização da própria sociedade (THEIJE e JACOBS, 2003: 40), produzindo ao mesmo tempo diferentes visões de mundo e o reconhecimento e aceitação destes pontos de vista como naturais e próprios do contexto social.

Mas quem era esse homem que, segundo Arthur Vianna, “encarnava a propria irmandade, sob todos os pontos de vista e para todos os efeitos”?

Leopoldino do Espirito Santo Figueira de Andrade era filho da preta Monica Maria da Assumpção e neto de Joanna Paula, escrava do cônego Bernardino Henrique Diniz. Nasceu livre do cativo por obra de sua avó, que libertou sua mãe do cativo aos sete anos de idade.

Passou a juventude aprendendo o ofício de pedreiro, porém, um acidente durante uma construção lesionou seus membros e o levou para a profissão de barbeiro. Mestre Leopoldino, como era conhecido, entretanto, mostrou-se sujeito de muitas facetas e múltiplas atividades: “pedreiro, barbeiro, sineiro, sacristão, endireitador de membros deslocados, e presidente, secretario, thesoureiro, andador e orador da sua irmandade, teve sempre tempo para tudo e soube ser um déspota estimado dos seus súbditos”.

Com innata e expontanea habilidade, escanhoava os queixos, raspava corôas, e, deslizando para um plano mais vasto, reduzia luxações, no que se tomou perito habil e recommendado por todos.

Na modesta barbearia entravam pois, os freguezes, os devotos que desejavam missas, ladainhas ou novenas, os doentes de membros deslocados, os crentes que pretendiam repiques ou dobres de sinos, e mais tarde as irmãs de São Raymundo (VIANNA, 1905: 375).

Sua amizade com mestre André o fez sacristão da igreja de Santana após a morte deste.

Em 1871, segundo ano da festa, repetiu-se esta ainda modestamente, com a véspera a 30 de Agosto e a missa solene no dia seguinte, às cinco horas da manhã.

A partir do terceiro ano ampliou-se a festa religiosa com um tríduo, realizado com toda a pompa, sob os auspícios do monsenhor José Gregorio Coelho, substituto de Borges de Castilho na vigaria de Santana e escolhido protetor perpétuo da irmandade por Leopoldino. Neste mesmo ano o aumento no número de juízas (passaram a seis) permitiu o acréscimo de “um accessorio aos festejos, de grande realce e procura: o baile”.

Uma característica marcante da festa e que a tornou única em comparação as outras, diz respeito a queima de fogos. Esta ocorria em três momentos no dia do evento: às cinco horas da manhã, ao meio dia e às seis horas da tarde no largo de Santana. Até aqui, nada de excepcional, outras irmandades também comemoravam seus oragos com um espetáculo pirotécnico, contudo o que chama a atenção para a queima de fogos em honra de São Raimundo e a diferencia das demais é que, o início da queima em Santana é seguido pela explosão de fogos em diferentes partes da cidade, “costume introduzido voluntariamente pelas irmãs”. Assim, “no dia 31 de Agosto, a cidade inteira era obrigada a despertar às cinco horas da madrugada, com o primeiro bombardeio”.

Durante o período da festividade, sempre no mesmo dia (31 de Agosto), mas em horários diferenciados, realizavam-se duas importantes romarias populares: de manhã ocorria a procissão ao asilo do Tocumduba e ao final da tarde procissão em honra de São Raimundo. A visita aos hansenianos começou em 1873, terceiro ano de comemoração da festividade, contando com missa cantada na capela do asilo, seguida da distribuição de esmolas e donativos aos doentes. Da procissão do santo, ocorrida sempre ao final da tarde, participavam não só as irmãs de São Raimundo, mas irmãos de outras confrarias que acompanhavam o andor do venerado patrono, solenemente carregado pelas irmãs, além do viático sob o palio, banda de música e concorrida participação popular.

A romaria ao Tocumduba durou até 1897. Devido a problemas de desordem, bebedeira e roubos efetuados por grupos que acompanhavam a procissão, mestre Leopoldino extinguiu tal romaria. Leia abaixo como Arthur Vianna descreve a decisão de Leopoldino:

Debalde tentou o mestre Leopoldino exterminar esse mal desvirtuador; *sua autoridade acatada respeitosa pelas irmãs*, não atingia aquella contingente adventicio e rebelde; (...)
De anno para anno crescia o desrespeito; *uma severa medida estava claramente indicada e Leopoldino adoptou-a*
Cortou de um golpe despótico aquella desvirtuação, supprimindo em 1897, a ida ao Tocumduba.
Era elle quem mandava, todas as irmãs obedeceram sem protestos.
O mulherio foi sempre disciplinado ao seu mando e com rara habilidade soube elle dirigir-o, sem luctas, sem malquerenças e sem barulhos.
Sua vontade triumphou mais uma vez como um dogma do qual dependia a vida da irmandade (VIANNA, 1905: 388) os grifos são nossos.

É interessante destacar que não somente neste, mas em outros momentos de sua narrativa, Arthur Vianna faz questão de ressaltar o poder inquestionável que Leopoldino tinha sobre os membros femininos da irmandade. Tanta ênfase, não será porque todo esse poder não era assim tão unânime? Ou mesmo constantemente questionado? Antes de buscar responder tais proposições, concluamos, rapidamente, o desfecho da extinção da romaria ao antigo asilo do Tocumduba.

Em verdade, a procissão ao asilo não se extinguiu de todo. Com a extinção da romaria popular, a irmandade se fez representar por uma comissão formada pelo mestre Leopoldino e um grupo de irmãs que “vae em um carro de praça, a Tocumduba fazer a entrega das esmolas”.

No decorrer de sua narrativa, a imagem que Vianna faz questão de ressaltar é a imprescindível atuação de Leopoldino para o desenvolvimento e continuação da irmandade, para este autor, a morte do velho mestre “marcará inevitavelmente o fim

da irmandade”. No entanto,

[...] representações são discursos, e como tal, podem ser analisados. Um discurso é, normalmente, composto de interdiscursos, e, levando-se em consideração a natureza complexa, incompleta e relacional da linguagem, há nas superfícies discursivas, frequentemente, espaços para outras, inesperadas, vozes (TEIXEIRA, 2012: 25-26).

Mesmo exaltando e destacando a importância da figura de mestre Leopoldino, Arthur Vianna nos dá pistas de que sua autoridade não era assim tão absoluta. Observemos com atenção o trecho a seguir:

Não se é impunemente velho: ao mestre vae faltando aquella actividade electrica dos outros tempos; *sua vontade entibia-se perante a má vontade de umas e ao enervamento do senso religioso de outras.*
Não ha mais aquelle ardor de outrora, nem sobra na caixa dinheiro para fazer o symbolismo do culto com apparato.
A evolução trabalha; elle resiste ainda.
Querem-no ainda com sympathia; tem ainda para elle gritos de aclamação; acatam-no ainda á frente d’esse regimento de mulheres, que chegou a contar para mais de mil adeptas dedicadas, agora desfalcado, esboroando-se aos poucos, como que acompanhando a decrepitude do seu guia (VIANNA, 1905: 389) grifos nossos.

Neste trecho Vianna nos diz que a idade já bem avançada de Leopoldino, lhe tirou a vitalidade e o ardor de comando: “*sua vontade entibia-se perante a má vontade de umas e ao enervamento do senso religioso de outras*”. Eu diria bem mais que isso, ao velho mestre já falta a vitalidade de argumentos para fazer valer a sua vontade perante uma assembléia eminentemente feminina. Creio que não desse momento, quando Leopoldino acha-se na velhice, mas desde o início, as suas “subordinadas” sempre redarguiram suas propostas; o mestre, entretanto, sempre soube rebater tais questionamentos e expor coerentemente seus argumentos, fazendo prevalecer sua vontade. Gostaria de deixar bem claro, que o que estou dizendo, não é que as irmãs de São Raimundo questionavam o presidente de sua irmandade simplesmente por questionar, por pura implicância; o que quero ressaltar e chamar a atenção é que as mulheres que compunham esta confraria tinham suas próprias opiniões, sabiam o que queriam para si e para o conjunto de sua associação, precisando ser muito bem “convencidas” na hora de se submeter às proposições de Leopoldino. Vamos melhor conhecer essas devotas.

3 Irmãs de fé e devoção: ação e participação feminina na confraria de São Raimundo

As mulheres compunham a grande maioria dos membros da irmandade; segundo Vianna eram pra mais de mil, todas muito obedientes (pelo menos é isso que este autor nos quer fazer acreditar) aos mandos e desmandos do presidente vitalício da confraria, mestre Leopoldino: “*Era elle quem mandava, todas as irmans obedeceram sem protestos*”. A um leitor mais exigente e menos distraído do artigo de Arthur Vianna, saltam sutis momentos em que a submissão das irmãs não parece assim tão unanime. É possível perceber, no decorrer da narrativa, que estas mulheres eram membros participantes e ativos na confraria, não só no sentido de executoras das vontades de Leopoldino, mas também mostrando sua opinião e ação em momentos significativos da irmandade. Mas, quem eram essas mulheres? O que as motivava a participar da irmandade? Qual seu “verdadeiro” papel dentro da confraria? São questões que buscaremos elucidar a partir de agora.

Como já expusemos anteriormente, as mulheres formavam o grosso dos participantes da irmandade de São Raimundo. Já no momento das primeiras inscrições isso é notório: são sete mulheres (Juliana, Rosa, Felippa, Joanna da Ponte e Souza, Maria, Nathalia do Nascimento e Simôa) e dois homens (Leopoldino e, posteriormente, José Pinho). Elas também são trabalhadoras (algumas eram vendedoras nas ruas de Belém e, uma grande maioria, escrava), algumas são solteiras e não tem filhos e, em termos étnicos, são negras e mulatas. Mostram-se independentes, tanto financeira como socialmente. Leiamos com atenção os trechos a seguir.

A viagem, sem accidentes no mar, foi, comtudo, barulhenta e irriquieta, porque em companhia do *mestre* iam nada menos de sete mulheres (...) mulatas de tom, vendedeiras nas ruas (...)
Companheiras joviaes e alegres, não iriam passar a noite inteira da viagem nos braços de Morpheu (...) (VIANNA, 1905: 376).

A percepção que temos ao analisarmos esses dois pequenos trechos da narrativa de Vianna é que o trabalho desempenhado por estas mulheres lhes permitia gozar de relativa autonomia social (num pequeno grupo, saem sozinhas para se divertir, sem a presença de um marido ou namorado; sendo a presença de Leopoldino necessária no sentido de justificar o contexto da sociedade patriarcal e machista da época) e econômica (que lhes possibilita contribuir com expressivos recursos para o caixa da irmandade, tanto como juízas como meros membros da confraria).

Mas, o que levava tantas mulheres a se filiarem e adentrarem esta irmandade e porque não é tão visível a presença masculina? Como um santo branco, de origem espanhola, tornou-se advogado das parturientes e parteiras? Segundo sua biografia,

São Raimundo teve dificuldade para nascer, tendo sido retirado vivo da barriga da mãe já morta. Compreende-se agora a identificação de tantas mulheres com o patrono da confraria e a quase ausência do sexo masculino na mesma. O santo estava ligado a um aspecto considerado absolutamente feminino: a maternidade. Lembrando que, sendo protetor das parturientes e parteiras, São Raimundo era invocado no momento dos nascimentos não somente pelas futuras mães, mas também pelas mulheres que as auxiliavam na hora do parto – as parteiras, profissão exercida quase que exclusivamente por mulheres no século XIX, especialmente negras e mestiças.

Neste momento gostaria de abrir um parêntese, para apresentar uma hipótese, que acredito que aguçara o interesse do leitor e abrirá uma nova perspectiva de análise. Por algumas evidências, bem sutis por sinal, observadas no texto de Arthur Vianna, acredito que a escolha de Leopoldino como presidente da irmandade ocorreu por imposição do meio social em que as irmãs de São Raimundo estavam inseridas. Talvez, se pudessem e tivessem livre escolha, elas teriam não um presidente, mas uma presidenta. Vivendo em uma sociedade absolutamente patriarcal e machista não se poderia conceber uma irmandade totalmente feminina no sentido de, até seu coordenador, ser uma mulher.

Deixe-me esclarecer melhor minha suposição, baseada no trabalho desenvolvido por Marjo de Theije e Els Jacobs sobre relações de gênero e aparições marianas no Brasil contemporâneo.

Em sua análise, Theije e Jacobs, nos colocam que dentro do campo religioso existe uma divisão simbólica entre uma esfera pública e outra privada ou doméstica.

Essa divisão toma como ponto de partida diferenças percebidas em papéis sociais entre os sexos. Em conjunto com essas diferenças, na literatura existente sobre a vida religiosa humana as experiências e idéias religiosas das mulheres geralmente são associadas com a esfera doméstica, e classificadas como expressões privadas, idiossincráticas e, portanto, limitadas. A vida religiosa das mulheres é pensada limitando-a principalmente à esfera privada da casa, na qual a mulher é responsável por transmitir os valores religiosos para as crianças, manter contatos pessoais com entidades espirituais e cuidar dos doentes, deficientes e defuntos. As experiências, idéias e ações dos homens no campo religioso, ao contrário, são associadas com a esfera pública e entendidas como sistemáticas, abrangentes e, portanto, poderosas. Por exemplo, as descrições da vida religiosa dos homens têm a tendência de enfatizar seu papel poderoso na hierarquia religiosa, a sua atuação visível nas atividades públicas e seus vínculos com outras organizações sociais, políticas ou econômicas na sociedade (THEIJE; JACOBS, 2003: 42).

Portanto, por mais atuantes e participativas que as irmãs de São Raimundo se mostrassem, suas ações, no contexto social em que estavam inseridas,

serão sempre vistas e compreendidas dentro do espaço privado, doméstico da irmandade; publicamente, na ampla esfera social, a figura de Leopoldino se destaca, tendo em vista que

o doméstico não somente é associado com o privado, o pessoal e o informal, mas também é tratado como se fosse derivado, subjugado e açambarcado pela dimensão pública, ou seja, masculina. Isso significa que a dicotomia doméstico-público está longe de ser algo de gênero neutro e, ao contrário, tanto denota diferença como implica hierarquia (THEIJE; JACOBS, 2003: 43).

Pela descrição de Vianna, que faz questão de sempre destacar e enfatizar a imagem “toda poderosa” de Leopoldino, sutilmente vemos despontar o papel exercido pelas devotas e irmãs de São Raimundo que, não raro, estava bem longe da total submissão ao controle de seu presidente.

Começo chamando atenção para a influência dessas mulheres tanto na escolha do patrono da confraria como de seu organizador. Num passeio a Ilha das Onças, onde participariam dos festejos de São João, durante uma conversa entre Leopoldino e Juliana, Rosa, Felippa, Joanna da Ponte, Maria, Nathalia do Nascimento e Simôa, *“falou-se accidentalmente em São Raymundo, no culto que lhe dedicavam as mulheres, nos milagres com que elle as acudia e no muito que era preciso querel-o e veneral-o”*; *“Com enthusiasmo todos acceitaram a tarefa e Leopoldino, alli mesmo, (...) recebeu a investidura de organisador da irmandade (...)”*. Creio que é bem possível pensar que, se a lembrança ao santo protetor das parturientes e parteiras, não partiu das senhoras naquele momento, foi muito influenciado pela sua significativa presença, visto que, como já vimos, o santo ligava-se a um aspecto muito associado à vida das mulheres, a maternidade; a “eleição” de Leopoldino como organizador da confraria, segue, a meu ver, a dicotomia público-privado que marcará as ações das esferas masculina e feminina dentro da irmandade: naquele momento histórico era inconcebível uma confraria religiosa regida por uma mulher. De modo geral, estas associações leigas eram espaços eminentemente masculinos – são os homens que estão no comando, organização e chefia das mesmas; às mulheres cabiam tarefas identificadas com o universo feminino (cuidados com os panos e decoração do altar do santo) e subalternas à dos homens. Em um trabalho sobre relações de gênero e pajelança numa comunidade pesqueira do interior da Amazônia, realizado na segunda metade do século XX, as pesquisadoras Maria A. Maués e Gisela Villacorta (2008), perceberam muito bem o que expusemos acima. Segundo as autoras, dentro do contexto social, político, econômico e religioso da comunidade de Itapuá, “a mulher surgia como elemento de apoio necessário, mas que, no final, não parecia contar muito, quando se ia conferir o peso, reconhecido socialmente, da participação dos dois sexos”. Tal realidade não fugia muito da percebida dentro das irmandades

religiosas da Belém do século XIX, onde as irmãs pareciam agir mais em função dos membros masculinos da confraria, como prestadoras de serviço.

Por isso nos chama atenção a iniciativa das irmãs de São Raimundo em tomar a frente no estabelecimento da irmandade: *“Na volta e na canôa retomaram as mulheres o caso; fizeram uma subscrição em que cada uma deu mil reis, excepto Felippa que contribuiu com vinte mil reis, por ter sido aclamada juíza da festa”*. Apesar de Leopoldino ter sido eleito organizador da irmandade, são as mulheres que lhe acompanhavam que dão início aos trabalhos de organização da confraria: realizam as primeiras inscrições, recolhem as entradas e elegem a juíza da festa; ao mestre coube a incumbência de tarefas mais práticas: providenciar os fogos e marcar a missa, tendo em vista que era auxiliar de sacristão na igreja de Santana.

Se nossas colocações e posicionamento, até o momento, sobre o papel atuante das irmãs de São Raimundo, apresentam argumentos frágeis e que podem ser facilmente questionados, creio que os que vamos apresentar a seguir podem levar o leitor a compreender melhor nosso ponto de vista.

Em 1873, terceiro ano de realização da festividade, a introdução do baile às comemorações deu-se pelo patrocínio dos membros femininos da confraria: *“Faziam-no as juízas á sua custa, em uma casa grande que alugavam ou obtinham por gentileza de algum amigo”*. As juízas, que a partir deste ano passaram a ser seis, tinham uma dupla despesa: além de pagarem as esmolas referentes à sua eleição como juízas, financiavam o baile, muitas vezes alugando um espaço quando não o obtinham por empréstimo de suas relações pessoais. Arthur Vianna não deixa claro se a introdução do baile aos festejos foi obra das mulheres; ele diz que: *“Nesse anno elevou-se o numero das juízas para seis, o que permitiu um accessorio aos festejos, de grande realce e procura: o baile”*. Mesmo se a ideia do baile não tenha partido da iniciativa das irmãs, sua execução e realização se concretizaram graças ao mecenato das mesmas. Financeiramente independentes essas mulheres promoviam a reunião dançante contanto com seus próprios recursos, fruto de árduo trabalho pelas ruas de Belém.

Durante os primeiros anos da festividade, a irmandade foi forçada a transferir a data de comemoração do seu patrono, visto que o dia 31 de agosto sempre caía em dia útil da semana o que impedia a participação das irmãs escravas, não liberadas do serviço pelos seus donos. Vejamos a descrição de Vianna sobre este acontecimento.

Primitivamente viu-se a irmandade na contingencia de fazer a festa, não no dia de São Raymundo, porém no proximo domingo seguinte, isto porque, sendo em sua maioria escravas as irmans, não lhes era dado pelos senhores o dia util da semana.

Houve um protesto contra este rigor absurdo da escravatura; Lucinda Maria da Conceição, mulata, vendedeira de tacacá e mingáo, livre do captiveiro por

alforria, insurgiu-se, sendo juíza da festa, contra a forçada transferencia, e propoz que a irmandade pagasse aos senhores o trabalho das escravas no dia 31 de Agosto.

A idéa generosa encontrou inteiro apoio e as irmãs captivas, conquistadas assim para o folguedo, trouxeram o seu vivificador concurso á festividade, no proprio dia do santo.

Depois, os senhores foram pouco a pouco compreendendo a injustiça d'aquelle pagamento e a necessidade d'aquelle dia de folga: a idéa tornou-se praxe (VIANNA, 1905: 381-382) grifos nossos.

Nos chama atenção no trecho acima, primeiramente a afirmação da maciça presença de irmãs que eram escravas, constituindo a maioria dos membros da irmandade; ao impedimento imposto por seus donos reagiram com uma forma diferenciada de rebelião: a compra do dia de serviço. A ideia de tal protesto partiu de uma ex-escrava que ao ser eleita juíza da festa, não aceita a mudança do dia da festa pela intransigência dos donos das cativas e propõe que a confraria pague aos mesmos o dia de trabalho das irmãs. O que para Vianna é um ato de generosidade e filantropia dos donos das escravas, que posteriormente reconhecem “*a injustiça d'aquelle pagamento e a necessidade d'aquelle dia de folga*”, expressa, a meu ver, a inconformidade das irmãs confradeiras em relação a intransigência dos senhores escravistas e a sororidade presente no grupo, isto é, a relação de solidariedade entre estas mulheres que, podemos dizer, apresentam uma identidade comum, construída socialmente e que abarca, dentre outros, aspectos profissionais e religiosos. Mas que a simples conquista de poder comemorar seu santo padroeiro no dia oficialmente a ele dedicado, a iniciativa dessas mulheres constitui-se uma ação prática para o reconhecimento de seus direitos, o devido respeito as suas convicções, bem como a liberdade de exercer sua religiosidade sem os rigores que sua pratica profissional limitava. As irmãs de São Raimundo, muito mais que devoção, demonstram ter consciência do que objetivam para si e para o contingente de sua irmandade, sendo capazes de elaborar estratégias de ação para alcançar seus objetivos; para além da submissão, têm muita iniciativa, vontade, atitude e ação.

4 Considerações parciais

Sendo espaços representativos da ação masculina – já que são os homens que estão na organização e direção das confrarias religiosas –, às mulheres sempre couberam papéis secundários e subalternos no interior das irmandades. Em relação a este aspecto, a confraria de São Raimundo constitui-se um caso, se não raro, pelo menos curioso. Constituída, quase que exclusivamente por mulheres – “[...] ennumerava mil e tantas irmãs [...], sendo em sua maioria escravas [...]” –, estava

sob a direção de uma figura masculina – o mestre Leopoldino, barbeiro bastante conhecido do largo da igreja de Santana. Sujeito controverso, o mestiço Leopoldino do Espírito Santo Figueira de Andrade, seu nome de pia, exerceu em toda sua vida diversas funções: pedreiro, barbeiro, sineiro, sacristão, dentista e médico amador. Demonstrando, já na vida profissional suas múltiplas facetas, a atuação de Leopoldino na confraria não seria nada diferente, acumulava as funções de presidente, secretário, tesoureiro, conselho e orador – um verdadeiro déspota, nas palavras de Arthur Vianna, que complementa sua observação ressaltando a absoluta autoridade de mestre Leopoldino sobre os membros femininos da confraria, sempre obedientes e submissas ao seu presidente. Se é a total autoridade de Leopoldino e a plena submissão das irmãs de São Raimundo que Vianna faz questão de destacar, o que nos salta aos olhos é a constante iniciativa e autonomia da ala feminina desta associação religiosa.

O expressivo número de mulheres que a constituiu já nos chama atenção, tendo em vista que geralmente estas chegavam às confrarias por afinidades de parentesco (são seus pais, maridos ou filhos, como membros associados que estendem seus direitos às esposas, mães e filhas). Não bastasse apenas isso para destacá-las, as irmãs de São Raimundo praticam ações que demonstram uma relativa autonomia em relação ao comportamento esperado das mulheres inseridas no contexto de uma sociedade patriarcal e machista, como a do século XIX. São independentes financeira e socialmente, trabalham, ganham seus próprios recursos, saem sozinhas e são membros bastante participativos e ativos de sua irmandade.

Referencias

MAUÉS, Maria Angélica Motta; VILLACORTA, Gisela Macambira. Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs). **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008, pp. 327-348.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SOUZA, Sandra Duarte de; LEMOS, Carolina Teles. **A Casa, as mulheres e a Igreja: relações de Gênero e Religião no contexto familiar**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TEIXEIRA, Maria Cristina. **Santas (im)possíveis: religião e gênero na literatura contemporânea**. Brasília: UnB, 2012.

THEIJE, Marjo de; JACOBS, Els. Gênero e aparições marianas no Brasil contemporâneo. In: STEIL, Carlos A; MARIZ, Cecília L; REESINK, Mísia L. (Orgs). **Maria entre os vivos: Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil.** Porto Alegre: Editora UFRGS, 2003, pp. 37-49.

VIANNA, Arthur. Festas populares do Pará. **Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará**, Tomo Quarto, p. 373-389, 1905.

WEBER, Max. **Três tipos de poder legítimo.** Lisboa: Tribuna da história, 2005.

Entre Flávio Josefo e Paulo, misoginia e cultura na construção do Novo Testamento

Eliézer Serra Braga^{1*}

Resumo: *Sendo as sociedades em que se construíram os textos do Novo Testamento estruturas culturais estabelecidas sobre matrizes ideológicas evidentemente misóginas, pretende este análise elucidar alguns elementos que influenciaram as interpretações de seus autores sobre aspetos da religiosidade de seu tempo que se tornaram fundamentos permanentes nas elaborações teológicas derivadas da cultura judaica que através do cristianismo constituem-se em fatores evidentes na construção do ocidente com suas peculiaridades de viés machista. A não ser por instruções paulinas às igrejas, algumas de autoria atualmente considerada duvidosa, poucas prescrições são observáveis no NT enquanto novidade em regras para papéis sociais atribuídos aos gêneros. Porém, em textos narrativos, não só do NT, mas em textos extra bíblicos como os escritos de Flávio Josefo se observará que a misoginia se manifesta como experiência natural da sociedade antes de passar para a forma normativa, perpetuando crenças que se manifestam posteriormente na forma de expectativas quanto ao comportamento esperado dos componentes desta sociedade, segundo papéis pré-estabelecidos para cada gênero, com prejuízos históricos para as mulheres. Não somente nos escritos atribuídos a Paulo se apresentam fatores que submetem o escritor ou historiador a parâmetros incontroláveis, mas em todos os escritos antigos pode-se encontrar a misoginia enquanto evidência deste fenômeno na produção de textos e suas interpretações, que se constituem em manifestações comportamentais aprendidas socialmente a partir de crenças determinantes para as relações sociais reforçadas pelo poder da religião e que retornam em forma de novas prescrições.*

Palavras Chave: *Misoginia; Religião; Novo Testamento.*

Introdução

Historiografia da mulher tem recebido especial atenção dentre os estudos acadêmicos no campo das ciências da religião. Como resultado tem-se descoberto outros aspectos implícitos à formação de qualquer texto, mesmo que sagrado, a exemplo do Novo Testamento, que são indicadores de como a construção deste tipo

1 * Doutorando em História Social pela FCL, UNESP-Assis, Bolsista Capes D/S, Mestre em Letras Orientais, Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas pela USP-FFLCH. E-mail: eliserra.unesp@gmail.com

de literatura, considerada por seus seguidores divinamente inspirada e revelada, se submete às novas tendências da percepção historiográfica, cujos conceitos expressam que todo esforço no sentido de narrar episódios sofre influência das limitações, percepções, interesses e até mesmo preconceitos dos autores.

O livro sagrado dos cristãos recebeu a partir de um sem número de encontros dos israelitas e depois dos judeus com diversas culturas como as de rica diversidade mesopotâmica e egípcia, hitita, medo-persa, assíria e greco-romana, entre outras, com apropriações de aspectos filosóficos helenistas típicos das múltiplas correntes atuantes pelo mediterrâneo dos primeiros quatro séculos da nossa era e presentes na dispersão judaica.

Estes textos narram a rica, abundante e inegável contribuição de mulheres para o estabelecimento da igreja.

Tornadas invisíveis por um processo ideológico não casual, num sentido amplo, sua participação ativa nos bastidores das comunidades domésticas talvez tenha sido o elemento fundamental para os bem-sucedidos primeiros quatro séculos da cristandade.

A análise da literatura disponível nos revela como, e por que, homens consagrados enquanto fundadores deste acontecimento determinante da história humana, trataram de apagá-las já na construção dos primeiros textos da história do movimento de Jesus de Nazaré.

1. O feminino nas origens de Israel e da Bíblia Hebraica

Segundo algumas correntes, a história do povo de Israel (BEM-SASSON, 1988, p. 43-64; BRIGHT, 1978, p. 51-207) inicia-se no Egito a partir de uma revolta de escravos semitas de diversas procedências que se constituíram num conglomerado de tribos que por sua vez se misturaram a outras pré-existentes em terras canaanitas.

Aspectos da cultura egípcia foram assim incorporados ao cenário da formação israelita e conseqüentemente marcaram alguns de seus principais fundamentos, como o monoteísmo, que hoje se sabe não ser uma ideia primariamente israelita, sendo observável no reinado de Akhenaton (CARDOSO, 2014, p. 2-6), ou Amenófis IV, faraó da XVIII dinastia, cuja mulher, Nefertiti, alcançou prestígio político e sacerdotal sem precedentes para uma esposa.

A narrativa de Gênesis propõe que Abraão, principal patriarca israelita, e Sara, sua esposa, seguiam a legislação e práticas conjugais e familiares típicas desta

cultura, herdadas em suas peregrinações pelo Egito (Gn 12:10-19; Gn 16) (SWIDLER, 1976, p. 5-7; BALCH, 1981, p. 70-72).

No período de 2.270 A.E.C. esposas egípcias tinham alguns direitos iguais aos dos maridos. Em especial durante a 18ª dinastia, que pela tradição bíblica se aproxima do período das narrativas de Abrão, mulheres em geral desfrutavam de alguma igualdade de status com os homens, para, entre 663 e 525 A.E.C. as esposas terem obtido os mesmos direitos dos maridos, o que só foi modificado com a chegada de Ptolomeu (PIRENNE, 1959, p. 11: 63-77; PRITCHARD, 1950, p. 413 e 421).²

Várias mulheres aparecem no Antigo Testamento, protagonizando ações que causaram estranhamento até recentemente entre pesquisadores da literatura bíblica, a exemplo da narrativa das filhas de Ló que reflete conceitos sociais egípcios (BRENNER, 2001, p. 159-163; LARUE, 1983, p. 91), Tamar, Rute (BRAGA, 2010, p. 80-81), e Raabe, ou nas tradições apócrifas de Judá, a exemplo de Judite, Suzana e outras.

A inclusão de mulheres na genealogia de Jesus (Mt 1:3-5), fato incomum na literatura bíblica, indica que ainda no primeiro século, correntes do judaísmo eram influenciadas, à moda egípcia, por histórias de atos heroicos femininos e não viam perigo em manifestar admiração por elas, aspecto que será abordado adiante ao tratar-se de mulheres nos inícios do movimento de Jesus.

2. O feminino aos olhos greco-romanos

Gregos e romanos³ manifestaram em sua literatura conhecer e reprovar a tendência egípcia de valorizar sociedades permeadas por maior democracia para com as mulheres.

Desde as fundações de seus reinos viam com desconfiança a legislação e constituição de culturas como a espartana. Aristóteles manifestava reprovação à informação de que suas mulheres dominassem os maridos, e o fundador mítico de Roma, Romulo, compôs sua constituição recomendando que as mulheres fossem moderadas e obedientes a seus representantes masculinos.

Os cultos de Dionísio e Isis concediam maior liberdade e foram criticados pelos malefícios trazidos às mulheres (CROCH, 1972, p. 141-144), e posteriormente

2 Textos religiosos egípcios como o Papiro Oxirrinco 1380, linhas 214-216, em referência ao culto isíaco declaram sobre sua divindade: “*Destes às mulheres o mesmo poder dos homens...*”.

3 Aristóteles estabeleceu uma relação entre a autoridade exercida pela mulher espartana e a corrupção de sua constituição e Cícero em República 1.67 notou a relação entre a democracia doméstica com relação a filhos, escravos e esposas e a consequente rejeição da autoridade do governante e das leis. Para a mentalidade política romana havia relação entre a casa e a cidade: a rejeição da autoridade patriarcal sobre a esposa, o escravo ou o filho, conduzia a ambas, casa e cidade, a um estado de anarquia, à rejeição da autoridade do rei e à degeneração da constituição (BALCH, 1981, p. 36-37/72).

a mesma retórica greco-romana reaparece em textos críticos aos cultos judaico e cristão.

Como afirmado por Plutarco (Do Consumo de Carne IV.6 671C-672C, de quem Tácito discorda (Historiae V.5), Dionísio e o deus dos judeus seriam os mesmos e a festa dos tabernáculos seria como o culto a Baco, regada a vinho e festivais orgíacos noturnos, desviantes para as mulheres.

O livro I seção 3 de Valério Máximo (Fatos e ditos Memoráveis) que, datado no tempo de Tibério, representa uma coletânea de exemplos de uso retórico no campo das crenças, e trata de fatos de 139 A.E.C., encarrega-se da rejeição das religiões estrangeiras. Embora alguma confusão entre os nomes Baco e Yawe Sabaot ou Shabat judaico, recomendou-se lá a expulsão dos judeus “por tentarem contaminar a moralidade dos romanos com sua adoração a Júpiter Sabázio.” (BALCH, 1981, p. 66).

Pensadores romanos, como Deodoro Siculo, (Historia Universal 1.27.1-2), ou Sófocles (Oedipus at Colonus 337-358) e Heródoto (Historias II.35) temiam que por influência do culto egípcio de Isis e por outras noções de sua cultura religiosa pudesse ocorrer que mulheres fossem seduzidas a uma reversão dos relacionamentos apropriados com seus homens.

Constata-se assim a forte tendência por parte dos políticos romanos, que ainda no primeiro século viam nas religiões especialmente egípcias um veículo de propaganda ideológica, de pensar que uma sociedade caracterizada pela ordem doméstica frágil e democracia de gênero estaria fadada ao fracasso.

3. Josefo e os judeus

Interessantemente, o talmude (b. Sota 11b), literatura judaica contemporânea a uma parte desta literatura romana e ao período da composição do NT, expressa que ainda estavam vivas as preocupações para com os perigos da influência religiosa egípcia sobre casamentos, pois os rabinos suspeitavam do risco de induzirem à inversão dos papéis de homens e mulheres.

Outra literatura importante é a de Flávio Josefo (38-100 E.C.).

Sendo o principal historiador de seu povo, este judeu helenista é um exemplo da ambiguidade quanto ao feminino e da misoginia de escritores do período que vai desde o primeiro século A.E.C. até a completa composição do Novo Testamento, com a importância de ser um escritor não relacionado à comunidade judaico-cristã e expressar a forma de pensar de sua sociedade.

Contudo que não fosse uma exceção na maneira depreciativa de tratar sobre mulheres, ele narra que elas defenderam Jerusalém contra o exército romano.

É observado por Louis H. Feldman (in FREEDMAN, 1992, v III, p. 984) ser interessante que Josefo, “que não admirava a inteligência feminina, admita que seu relato sobre Massada se baseasse no testemunho de uma mulher que ele menciona ser ‘superior em sua sagacidade e treinamento’ que a maioria das do seu sexo”.

Por outro lado, evidencia seu androcentrismo declarando textualmente que o testemunho de uma mulher é inaceitável (Contra Apion 4.8.15 & 219, em GOLDBERG, 1998)⁴.

Ele menciona que Alexandra governou a Judéia por nove anos. “Alexandra era uma mulher que não demonstrava os sinais de fraqueza do seu sexo...” declara Josefo (ibidem FREEDMAN).

Se o relato de Josefo sobre a atuação de Alexandra Salomé for verdadeiro, tem-se aí um modelo que demanda atenção quanto a como eram narrados os fatos quando da descrição da atuação feminina na sociedade judaica durante o período do segundo templo.

Reservadas algumas críticas à sua literatura pela abordagem histórica (HARTOG, em MOMIGLIANO, 2004, p. 47-48/124) a qualidade de seus relatos equipara-se ao de outros autores, ressaltando que um de seus principais objetivos devia ser apologético, mostrando-se sempre preocupado em refletir que os judeus seriam cidadãos romanos obedientes, que suas mulheres eram temperantes e obedientes a seus maridos, fiéis e úteis ao imperador por sua coragem, que suas leis recomendavam a obediência e seus costumes não subvertiam a constituição de Rômulo (contra apion II. 158, 193, 199-203, 220, 225, 234-235, 273-275, 293).

Josefo (Antiguidades 18.81-84) parece preocupar-se com os episódios de expulsão dos judeus por haver sua religião sido confundida entre cultos acusados de seduzir matronas romanas por seu proselitismo, corrompendo-as e extorquindo-lhes recursos.

Sensível à retórica greco-romana na crítica às constituições de outros povos, bem como do seu, Josefo utiliza-se de estratégia semelhante para argumentar a favor dos judeus (contra Ápion 1.220-221).

Às acusações de sedição pela religião Josefo (contra Ápion 11.199), e também Filo (Apologia pelos judeus 7.3 e 5), responde, sobre os casamentos dos judeus que: “A mulher, diz a lei, é, em todas as coisas, inferior ao homem, e deve ser então

⁴ Ver também no NT Lucas 24:11 (RA) “ Tais palavras lhes pareciam como um delírio, e não acreditaram nelas.” Este texto dos evangelhos reflete a incredulidade dos discípulos diante do testemunho de uma mulher quanto à possibilidade de Jesus haver ressuscitado. Tratar-se-ia de uma atitude cultural comum aos discípulos e a Josefo?

submissa”. Isso indica que Josefo e outros escritores da cultura judaica helenista aceitaram convenientemente a ética prevista nos códigos domésticos impostos a sua sociedade pela cultura dominante através da aristocracia governante que a representava nas províncias subjugadas.

4. O Novo Testamento

4.1. Evangelhos

Stewart e Neyrey (NEYREY, 2008, p. 80) sustentam que o ministério de Jesus tenha sido revolucionário por chocar-se com o sistema econômico de seu tempo ao propor um novo reino aos que se tornassem endividados e obrigados a ceder suas terras a credores, sendo por este processo desvinculados da tradicional estruturação social familiar e forçados à escravidão. A oração de Jesus indica ser seu grupo de seguidores composto de endividados e expropriados, forçados por uma ou outra razão à mendicância, prostituição, e outras atividades degradantes.

Se mulheres eram as vítimas mais comuns deste sistema devido a limitações legais em caso de ausência do patriarca sob quem pudessem ser protegidas, devia ser grande o número das que se enquadravam entre estes desfavorecidos. Deve-se observar, no entanto que seu objetivo não era uma revolução social que incluísse subversão do sistema de classificação de gênero, mas desfavorecidos, escravos, mulheres e crianças, como um todo, eram seu alvo e as mulheres talvez se tenham sentido beneficiadas em especial nesta novidade, pois sendo menor o interesse por escravas, tornava a prostituição sua única alternativa.

Jesus também teria confrontado padrões de sua sociedade patriarcal em que a casa estaria sob as ordens de um homem (Dt 21:18-21, Pv 4:4 contra Mt1:35) e parece ter proposto um estilo de vida que iria contra os princípios da estrutura familiar desde havia muito estabelecidos para todos: “ se alguém vier a mim, e não aborrecer a pai e mãe, a mulher..., não pode ser meu discípulo⁵.” (Lc 14:26).

Pelas interpretações de Fiorenza (1983, p. 150) e outros pesquisadores dos evangelhos (NEYREY, 2008, p. 169-170) sobre falas atribuídas a Jesus, como em Mc 10:15, Mt 23:9, etc.:

...após desafiar seus seguidores a rejeitarem a autoridade protetiva da figura patriarcal, Jesus convidava seus seguidores a juntarem-se a ele num senso de intimidade com Deus como seu único verdadeiro pai (Mt 23:9). Jesus dirigiu-se ao deus de Israel como seu ABBA,... despojando a legitimidade das instituições patriarcais existentes

5 Esta linguagem se estende por outras literaturas dos primeiros séculos da cristandade como o evangelho de Tomé 55:1, 101:1, propondo que houvesse novos vínculos sociais mais fortes que o da família terrena.

e implicitamente demolindo as relações de dominação. Ninguém, homem ou mulher, entre os seguidores de Jesus deveria reivindicar autoridade patriarcal em seu movimento..., pois somente a deus caberia este papel..., cujo cuidado paternal seria semelhante ao de uma mãe se comparado com o estereótipo da cultura mediterrânica.

Várias mulheres são mencionadas por nome enquanto seguidoras do movimento de Jesus: Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago o moço, e José, que talvez seja também a mesma que é mencionada como esposa de Clopas, e Salomé (mãe dos filhos de Zebedeu?). Os evangelistas Lucas e João também mencionam Maria e Marta de Betânia, que em João é a irmã de Lázaro. Em Lucas ainda aparece Joana esposa de Cuzá, e Suzana. Marta e Maria são apresentadas como seguidoras de Jesus, mas não no sentido dos discípulos que viajavam com ele. A mais proeminente dentre as mulheres que seguiram a Jesus foi Maria Madalena, que não aparece relacionada a qualquer homem e, portanto deve ter se juntado ao grupo quando ainda solteira, tendo seu nome sempre relacionado antes do de outras mulheres.

A experiência de Jesus com as mulheres é no mínimo controversa do ponto de vista das expectativas fundamentadas nas leis religiosas de pureza ritual e regras de comportamento social da Judéia do primeiro século, e nas concepções romanas pelas quais também devia ser observado.

Algumas estão presentes em momentos cruciais do movimento de Jesus: na crucificação, no sepultamento e na história do túmulo vazio (Mc 15:47; 16:1; Lc 23:55; 24:1, 10; Mt 27:61; 28:1; 9-10; Jo 20:1, 14-18):

estão profundamente relacionadas com a origem da proclamação da ressurreição por serem as primeiras a descobrirem o túmulo vazio de Jesus e ouvirem a mensagem do anjo." O testemunho das mulheres e a ordem de irem e anunciar aos outros que o mestre ressuscitara é indispensável para as considerações sobre a importância da mulher para o movimento de Jesus tendo em vista as opiniões contrárias ao testemunho feminino como em Lc 24:11 e em referências extra bíblicas como Orígenes (Celso 2.55). A tradição da ressurreição sofre modificações em Paulo (1Co 15:5-8), onde somente homens são lembrados como verdadeiras testemunhas dos eventos relacionados à ressurreição. (STEGMANN, 1999, p. 382).

Maria Madalena, por séculos identificada como a prostituta de que Jesus expulsara demônios, foi a primeira a receber a visão e a incumbência de anunciar a seus irmãos que o mestre havia ressuscitado, tradição tão importante a ponto de ser mencionada pelos quatro evangelistas.

No desenvolvimento de Stegemann sobre a condição e o papel da mulher

entre os discípulos de Jesus em Mc 15: 40-41⁶, se detinha autoridade ou era somente subordinada, deve-se considerar que:

...seu relacionamento específico com Jesus é descrito em termos convencionais típicos para designar atividades de mulheres. Em contrapartida os seguidores homens de Jesus e o círculo dos 12 são conectados por Marcos a atividades de proclamação, talentos carismáticos como pregar, exorcizar, curar e ensinar (Mc 6:7/30-31)... No entanto isso só se aplica ao período a que se refere o evangelho de Marcos, que pode refletir uma interpretação secundária, de interesse apenas do redator... Na recepção de Marcos por Mateus e Lucas, a função da mulher é ainda mais relativizada. Deve-se então considerar que esta tendência de relativizar o discipulado de mulheres já estava presente em Mc 15: 40-41... (Stegemann, 1999, p. 380).

Os textos evangélicos que nos foram legados tentam refletir a realidade de um mestre do judaísmo do primeiro século, cujos seguidores herdeiros de sua autoridade seriam homens. Mas a noção de que mulheres não faziam parte deste grupo é falsa. Entre seus seguidores havia mulheres dos mais diversos tipos: pobres, viúvas, prostitutas e matronas ricas que o financiavam⁷, (Mc 15: 40-51 / Lc 8:1-3) e com quem ele mesmo mantinha diálogos públicos, ministrava-lhes as mesmas mensagens e causava estranheza aos mais próximos e aos distantes observadores.

É possível imaginar que a atenção dada por este líder religioso às mulheres no processo de estabelecimento do movimento cristão e suas mensagens aparentemente democráticas em relação a elas sejam as fontes de conceitos que iluminaram e motivaram líderes de ramos específicos do cristianismo primitivo a acharem justificável que elas tivessem o direito de exercer autoridade nos espaços religiosos mesmo que judaicos, e que as mulheres também o tenham entendido assim, o que se evidencia em alguns textos de Paulo, e de maneira mais direta por seu teor mítico e propagandista, nos escritos gnósticos e apócrifo, abundantes de exemplos de mulheres com autoridade na igreja. Textos apologéticos da corrente ortodoxa que

6 Ver também comentário na nota 17: "Mt 27:55-56 estabelece uma conexão imediata entre seguir e servir. Isto é: na interpretação de Mateus, muitas mulheres seguem Jesus desde a Galileia para servi-lo. Lc 23:49 não menciona mulheres por nome mas parece indicar as mulheres mencionadas em 8:2-3 onde o comportamento de servir é descrito como um tipo de suporte do movimento de Jesus e o termo seguir é evitado. Lc 23:49 usa o termo *synakolouthein*, cujo sentido seria acompanhar. Esta interpretação é encontrada em Lc 23:55, onde as mulheres aparecem novamente como acompanhantes e não como seguidoras (*synerchesthai*). Em Lc 23:49 as mulheres são chamadas de "conhecidas" de Jesus (*gnostoi*), novamente distanciadas dos discípulos." (STEGEMANN, 1999, p. 467). Deve-se considerar, no entanto, que os textos do NT sofreram adaptações ao longo de sua elaboração, como se observará mais adiante, com o objetivo de ser compatível com outros interesses.

7 Segundo FITZMYER (1986, p. 695-698) e SCHOTTROFF (1980, p. 101), (in STEGEMANN, 1999, p. 379, nt 2), os registros lucanos de mulheres ricas que participaram do ministério de Jesus como suas financiadoras, não são reflexos do movimento original de Jesus, mas apropriações tomadas de circunstâncias que se passaram depois, nos desenvolvimentos das comunidades cristãs nos seus estabelecimentos pelo mediterrâneo romano, fora da Palestina, onde a imagem de mulheres ricas que sustentavam filósofos e pregadores itinerantes era comum (At. 16:14-15; 17:4 e 12).

mais resistiu a este aspecto do cristianismo primitivo na argumentação contrária a este comportamento evidenciam que acontecia exatamente assim.

Talvez o que mais atraísse as mulheres a seguirem o suposto messias fosse sua mensagem sobre um reino vindouro que surgiria como uma sociedade igualitária em que seriam aceitos ricos e pobres, escravos e libertos, homens e mulheres, todos em pé de igualdade. Nesse futuro reino elas não mais estariam sujeitas às tradições e leis do casamento: “Pois, quando ressuscitarem dentre os mortos, nem os homens casam, nem as mulheres são dadas em casamento; porém são como os anjos nos céus.” (Mc 12:25).

4.2. Escritos originais Paulinos e atribuídos a Paulo

Como para Jesus, para Paulo a rejeição das obrigações para com os laços de sangue e para com as tradições que reforçavam estas obrigações era um primeiro passo para a inserção numa nova família cujo relacionamento entre irmãos e irmãs não contaria com a mediação de uma figura patriarcal no sentido comum da expressão no mundo greco-romano. Dando continuidade ao que Jesus iniciou, o foco seria em Deus como pai, a quem Paulo chamava de “nosso pai” e “o pai”, como em 1Co 8:6, Gl 4:6, Rm 8:15, etc. (NEYREY, 2008, p. 170).

Pelo menos sua primeira audiência parecia bem confortável em abandonar a piedade filial e não mais se identificar sob a autoridade paterna, marital ou dos senhores, e assumir que poderiam e deveriam tomar importantes decisões sem consideração pela família tradicional, ou pela proteção de uma autoridade patriarcal.

4.2.a. Textos originais paulinos

As comunidades a que Paulo se refere e que a ele são referidas em Atos são compostas de muitas mulheres provenientes dos judaísmos da diáspora e prosélitas: a mãe de Timóteo (At 16:1), Lídia (At 16:14), as tementes a deus de Tessalônica e Berea (At 17:4, 12), em Corinto, Priscila e Áquila (At 18:2), Damaris, alcançada para a fé em Atenas, provavelmente sem ligações com o judaísmo (At 17:34), mulheres que confessavam a fé em Cristo em Tiro (At 21:5-6). Várias mulheres mencionadas por nomes que talvez fossem judias: Prisca, Herodiana e Júnia (Rm 16:3,7,11).

Paulo menciona Febe como diaconisa (forma masculina diakonos = ministro), e sua patrona, que transportou a carta até a igreja de Roma. Prisca ou Priscila era

responsável pela igreja em sua casa, onde se estabelecera uma base logística para missões evangelizadoras entre os gentios, Maria, Trifena, Trifosa, Pérside, chamada por Paulo de colaboradora (*synergos*). Ainda há Julia, mãe de Rufo e irmã de Nereu, pessoas de destaque na aristocracia romana, e Júnia (Rm 16:7), “... eminente entre os apóstolos...” (SKARSAUNE, 2007, p. 86-87; BAUCKHAM, 2002, p. 150-152).

Outras mulheres são mencionadas coletivamente e indiretamente, e se encontram entre os escravos e membros de estruturas domésticas em Rm 16:11, e 1Co 7:1, 11:2, 14:33. Estas referências indicam que mulheres eram importantes para suas comunidades, onde ocupavam posições estratégicas, o que reflete uma cultura de inclusão dos diversos membros da comunidade de maneira igualitária pelo menos no ambiente da comunidade espiritual, aparentemente sem a intenção de promover uma transformação dos padrões hierárquicos praticados na sociedade externa.

A exemplo, em 1Co 7 parece que Paulo, subvertendo todo o sistema de valores sociais de seu tempo, dirigindo-se à sua audiência como a pessoas que não mais devessem obrigações filiais. Ele transtorna os fundamentos das relações sociais solicitando que os maridos em Cristo entendessem que pertenciam a suas esposas na mesma medida em que elas lhes pertenciam, implicando que de agora em diante as decisões sobre sua sexualidade devessem ser feitas sob mútuo consentimento e não mais por imposições patriarcais: “... também..., o marido não tem autoridade sobre seu próprio corpo, mas sim a mulher.” (1Co 7:4).

No entendimento de Hanson (HANSON, 1996, p. 62-79), Paulo incita seus ouvintes a não mais se importarem com exigências quanto a vínculos familiares nos padrões mediterrânicos, em que o casamento era um contrato social negociado entre famílias, que trazia implicações econômicas, religiosas e políticas muito além dos interesses puramente sexuais e afetivos.

Ao que tudo indica, numa sociedade em que as mulheres teriam poucas alternativas para assegurar suas condições além de sair de sob a autoridade do pai para cair sob a autoridade do marido, quando não de ambos enquanto vivesse o pai, sendo responsável por garantir a honra destes homens, Paulo parecia recomendar que mulheres não casadas tomassem suas próprias decisões de continuarem assim.

Em 7:11 Paulo, ao dirigir-se a mulheres separadas de seus maridos, as aconselha a não casarem mais, portanto a não se submeterem ao padrão de autoridade patriarcal de seu tempo, o que seguramente causaria desonra às famílias envolvidas⁸.

8 Esta posição de Paulo parece ter sido percebida neste sentido como refletida no comportamento dos personagens dos míticos atos apócrifos como no exemplo de Maximila e Egeates, nos apócrifos Atos de André (PIÑERO y CERRO 2012, p. 149-235) ou Paulo e Tecla (RAMOS, PIMENTEL, coord., 2010, p. 185-198),

Na opinião de Bartchy (1999, p. 68-78) Paulo não só irritou os maridos aristocratas de sua época, mas em 1Co 7:12-16 confirma suas irmãs em Cristo na independência de seu status espiritual e subverte as normas sociais assegurando-lhes o poder de determinação das esferas espirituais diante de seus casamentos, num tempo em que se cria que da dependência dos maridos é que viria a dignidade religiosa.

A teologia conjugal exposta por Paulo em 1Corintios 7 parece determinar um novo momento para as percepções teológicas judaicas e até para a recém estabelecida seita judaica dos nazarenos, uma vez que suas propostas avançam para além do estabelecido pelo iniciador do movimento: “... o que Deus uniu, não o separe o homem.” (Mc 10:9).

Seus preceitos foram acatados por muitas mulheres aderentes ao movimento cristão pelas próximas décadas e opiniões negativas a respeito de seus comportamentos se espalharam em forma de rumores por todo o império (At 17:6-7), tendo em vista incentivar a desconsideração pelas leis da *tutela mulierum* que previam consultas aos familiares, considerações para com interesses patriarcais e correspondência às expectativas dos parentes para com seu projeto conjugal.

Em Gálatas 3:28, texto considerado indiscutivelmente paulino está exposto o conceito de igualdade de Paulo: “Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem nem mulher⁹; porque todos vós sois um em Cristo Jesus.” Neste texto Paulo abole de uma só vez três diferenças importantes para o contexto social a que dirigia sua pregação: grupos étnicos (judeus ou gregos), estratos sociais como famílias imperiais, classe senatorial, aristocracia provincial (escravo ou livre), e a distinção de gênero (homem ou mulher).

Os potenciais conflitos trazidos pelas implicações políticas de tal proposta são evidentes diante da sensibilidade ideológica do império romana cuja estratégia de dominação incluía justamente a segregação e manutenção do status de cada grupo social segundo sua origem.

Se esta abertura para as mulheres era uma corrente de pensamento

em que mulheres decidem deixar seu leito conjugal por autodeterminação ou optam por não se casarem embora prometidas, contrariando as escolhas já estabelecidas por seus pais. Fee enfatiza que em Paulo haveria mutualidade entre os sexos, e ambos eram aconselhados a assumirem equivalência moral como agentes livres para agir independentemente da autoridade patriarcal ou dos vínculos familiares (FEE, 1987, p. 270). É o que se evidencia nas preocupações expressas pelo pai de Tecla, discípula apócrifa de Paulo, ao visitar sua filha no cárcere e solicitar que reconsiderasse sua posição.

⁹ Elementos linguísticos estão implícitos no enredo do verso 28c de Gl 3: restabelece-se o elemento neutro nas relações de gênero como em Gn 1:27 da versão LXX que traz as palavras *arsen e thely* (*ouk eni arsen kai thely*) para homem e mulher, que segundo STEGEMANN (1999, p. 394) implicaria em abolição de diferenciações estabelecidas na criação apenas e não para as funções de gênero como é normalmente interpretado. Quando Paulo propõe uma oposição homem-mulher, no sentido das funções sociais de gênero, as palavras que ele usa são *aner e gyne* (Rm 7:2-3; 1Co 7:1-16, 25-40; 11:2-16; 14:34-35).

dentre as várias dos judaísmos do primeiro século que pudesse manifestar algum remanescente de elementos egípcios, ou se uma das inovações de Jesus, ou uma apropriação reinterpretada por ele a partir do profeta Joel, adotada e continuada por Paulo, ainda não se pode assegurar, mas nota-se que este a princípio assumira a estratégia de democracia de gênero preconizada pelo suposto messias.

Com o tempo (ICo 11) torna-se claro que as comunidades paulinas entenderam a mensagem deste profeta com o significado de que as mulheres poderiam orar, profetizar, ensinar, falar em línguas, etc., tanto quanto os homens, pois: "... nos últimos dias... derramarei do meu Espírito sobre toda a carne; ... vossas filhas profetizarão... e sobre as minhas servas derramarei do meu espírito naqueles dias, e profetizarão." (Joel 2:28-29, apropriado, reelaborado e aplicado por Lucas em At 2:17-18).

4.2.b. Atribuídos a Paulo

Por outro lado, como numa súbita mudança de convicções, Paulo ou parece acomodar-se às exigências sociais de sua época, ou alguém faz seus textos se acomodarem a elas interpolando pequenas alterações contraditórias que encaminham gradativamente para uma teologia totalmente restritiva à mulher.

Há os que supõem que isto se deu pela necessidade de reacomodar as coisas diante do arrefecimento inicial do movimento messiânico de Jesus e da demora na concretização das profecias a respeito de seu retorno (Atos 1:10-11), bem como diante da necessidade de ajustar alguns de seus conceitos filosóficos com o objetivo indispensável de conquistar a simpatia romana para com esta novidade religiosa e evitar retaliações por parte das autoridades.

Sente-se então a necessidade de escrever sobre organização em função do crescimento das comunidades cristãs, e, nestes textos cuja autoria paulina é discutível¹⁰, nota-se sua resistência para com mulheres que ensinavam e profetizavam na igreja, o que reflete uma contradição de opinião sobre a importância da mulher.

10 Por exemplo, pesquisadores da modernidade se mostram convencidos de que a primeira carta de Paulo a Timóteo não é de sua autoria, mas provavelmente de um seguidor de segunda geração. Ali Paulo teria ensinado que as mulheres não poderiam ensinar aos homens, pois foram criadas após estes, como ajudadoras, portanto inferiores, e, além disso, a mulher teria sido a que primeiramente fora enganada pela serpente no Éden, levando o homem à perdição. Esta maneira de ver está bem de acordo com as interpretações rabínicas acerca de Gn 3, que culpavam a mulher pela entrada do mal na humanidade, interpretações estas aproveitadas pelos pais da igreja em suas exegeses do mesmo texto, causando a subordinação das mulheres aos papéis que tradicionalmente lhes são imputados: cuidar da casa, criar filhos, preservar a modéstia, tudo em benefício da boa imagem do marido, cidadão de *virtus*. Ver EHRMAN (2004, cap. 23; 2006, p. 83-120, 275-276; Ed. Português, 2006, p. 188-199). Ver outras referências em BRAGA (2010), e NEUSNER (1989, p. 100), para quem textos e documentos androcêntricos como os que temos a nossa disposição, não refletem a realidade histórica. Textos antigos são interpretações, argumentações, projeções e seleções enraizadas numa cultura patriarcal, neste caso, romana, cuja escrita era influenciada, entre outros, por aspectos ideológicos.

Nesta forma contraditória como os textos paulinos refletem sua opinião sobre sua teologia do feminino encontra-se o argumento que mais evidencia que seus textos ou foram manipulados por interpolações posteriores ou realmente foram escritos a partir de desenvolvimentos políticos pós-paulinos que afetavam a imagem da igreja em uma sociedade romana misógina para a qual os editores de suas cartas decidiram fazer adaptações teológicas atribuídas a Paulo, tornando o cristianismo mais aceitável aos ouvintes/leitores romanos.

Em ICo. 11 as mulheres profetizavam abertamente, mas já há indícios de que isto não representava uma unanimidade, pois Paulo recomenda que cobrissem a cabeça simbolizando estarem sob a autoridade de homens (v. 13-16). E em ICo 14:34 apresenta nova regra enfatizando que “...as mulheres estejam caladas nas igrejas, pois não lhes é permitido falar; mas estejam em sujeição como também diz a lei.”

Seja por questões de tradição judaicas ou por cuidados diante de uma audiência resistente para com novidades religiosas em que mulheres se destacassem como autoridades entre seus líderes, e tendo em vista o objetivo paulino de não causar estranhamentos ao público romano cuja simpatia desejava atrair, o resultado é que bem cedo os textos do Novo Testamento foram ajustados para atenderem tanto às sensibilidades religiosas judaicas quanto sociais e políticas romanas que sufocaram toda intenção de igualdade pretendida pela nova religião ou segundo a interpretação de alguns de seus líderes e das próprias mulheres, que viram aí uma possibilidade de libertarem-se dos padrões patriarcais a que estariam subordinadas pelo casamento.

Conclusão

Em resumo, sempre foi incômoda, em alguma medida, a participação ativa da mulher em posição de liderança nas estruturas hierárquicas das comunidades eclesiais, fosse qual fosse sua forma de estabelecimento e manifestação. Apesar da fórmula paulina de igualdade de gênero expressa em Gl 3:28b, manifestada na experiência do batismo comum a ambos os sexos como ritual de iniciação simbólico pela água e de profundo cunho espiritual por seu significado, a realidade, prematuramente manifestada, mesmo nas contraditórias cartas paulinas (1Co 11:5-6, 13-16; 14:33b-36) , revela que isto nunca foi uma condição social fácil de se estabelecer. Ao mesmo tempo em que se encontra em Gálatas a fórmula paulina que pressupõe democracia de gênero da perspectiva escatológica da graça da salvação e da transformação de homens e mulheres em criaturas espiritualizadas

e assexuadas que se manifestaria num futuro não muito distante, ele restabelece para a experiência diária do mesmo público, modelos hierárquicos patriarcais fundamentados na teologia da ordem da criação, segundo valores sociais expressos na Torá e em convenções morais estabelecidas sobre o debate filosófico presente no mundo greco-romano comum à sua época.

Esta retórica se transformou em mandamento religioso, pelas mãos dos escritores do NT como afirma o apóstolo Pedro: “Sujeitai-vos a toda autoridade humana..., quer ao rei, como soberano, quer aos governadores, como... enviados para castigo dos malfeitores, e para louvor dos que fazem o bem.” (1Pe 2:13-14).

Josefo, e Paulo, aderem à mesma retórica e a utilizam na defesa de seus ideais, formando uma base cultural que resultou em novos mandamentos religiosos restritivos às mulheres fazendo o cristianismo igualar-se aos padrões misóginos típicos de suas sociedades.

Referências

BALCH, D. L., *Let wives be submissive, the domestic code in 1Peter*, the Society of Biblical Literature, nº 26, Houston, 1981.

BARTCHY, S. S., *Understanding Ancient Patriarchy: Paul's Vision of a society of siblings*, Biblical Theology Bulletin, nº 29, 1999.

BAUCKHAM, *Gospel Women, studies of the named women of the gospels*, Grand Rapids, Mich. Erdmans, 2002.

BEM-SASSON, H. H., *Historia del Pueblo Judio*, vol. 1, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

BRAGA, E. S., *Santas e Sedutoras, as heroínas na Bíblia Hebraica, a mulher entre as narrativas bíblicas e a literatura patrística*, São Paulo, Humanitas, 2010.

BRENNER, A, *A Mulher Israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica*, São Paulo, Paulinas, 2001.

BRIGHT, J., *História de Israel*, São Paulo, Paulinas, 3ª edição, 1978.

CARDOSO, C. Flamarion, *O Faraó Akhenaton e nossos contemporâneos*, artigo em www.pucrs.br/ffch/historia/egiptomania/publicacoes/jornada.pdf, em 24/06/2014: 2-6.

CROCH, J., *The origin and intention of the Colossian Haustafel*, FRLANT 109, Gottingen, Vanderhoeck and Ruprecht, 1972.

DAUTZEMBERG, *Zur Stellung der Frauen in den Paulinischen Gemeinden* in dem et al, 1983.

EHRMAN, B. D., *The New Testament: a historical introduction to the early christian writings*, 3ª edição, NY, Oxford Univ. Press, 2004.

_____, *Studies in the textual criticism of the New Testament*, Brill, Leiden, Boston, 2006.

_____, *O que Jesus disse? O que Jesus não disse? Quem mudou a Bíblia e por que.*, Trad. Marco Marcionilo, Prestigio ed. São Paulo, 2006.

FEE, G. D., *The First Epistle to the Corinthians*, New Intern. Comentary on the NT, Grand Rapids, Michigan, Eardmans, 1987.

FREEDMAN, David Noel, *Anchor Bible Dictionary (ABD)*, Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc.; illustrated edition, June 1, NY, 1992.

GOLDBERG, Gary J., (trad), *Selections from Jewish Antiquities and The Jewish War* 1998, November, 11, in Biblia on line 3.0, SBB, 2002.

HANSON, C. K., *Kinship*, in *The Social sciences and new testament interpretation*, pág. 62-79, Ed. Richard Rohrbaugh, Peabody, Massachusets, Hendrickson, 1996.

HARTOG, F., *Os Antigos, O Passado e o Presente*, Ed. UNB, Brasília, 2003.

LARUE G. A., *Sex and the Bible*, Buffalo, N.Y., Prometheus Books, 1983.

NEUSNER, J., *Method and Meaning in Ancient Judaism*, School Press, v. 2, Chicago, 1981.

NEYREY, J. H., & STEWART, E. C., Eds., *The Social World of the New Testament, insights and models*, Hendrickson Publ., Peabody, Mass., 2008.

MOMIGLIANO, A., *As Raízes clássicas da historiografia moderna*, Edusc, Bauru, 2004.

PIÑERO A., CERRO G., Ed., *Hechos apócrifos de los Apóstoles, v. I, Hechos de Andrés, Juan y Pedro*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2012.

PIRENNE, J., *Le status de la femme dans l'ancienne Egypte*, in *La Femme*, Brussels, librairie encyclopédique, Recueils de la Société Jean Bodin, 11, 1959.

PRICHARD, J. B., ANET, Princeton University, 1950.

RAMOS, J. A., PIMENTEL, M. C. F., RODRIGUES, N. S., coords., *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão*, CECH, Univ. de Coimbra, 2012.

SCHÜSSLER FIORENZA, E., *In Memory of Her, A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, NY, Crossroad, 1983.

SKARSAUNE, O., e HVALVIK, R., Eds., *The Early Centuries: Jewish Belivers in Jesus*, hendrickson Publishers inc, Peabody, Mass., 2007.

STEGMANN, E. W., and W., *The Jesus Movimente, a social history of first century*, Fortress Press, Mn, 1999.

SWIDLER, L., *Women in Judism. The status of women in formative judaism*, SCARECROW, Metuchens, NJ, 1976.

GT10 Religiões de matriz Africana no Brasil: memórias, narrativas e símbolos de religiosidade

GT 10. Religiões de matriz Africana no Brasil: memórias, narrativas e símbolos de religiosidade

Coordenadores: Prof. Dr. Luís Tomás Domingos – UNILAB, CE; Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos – UNICAP, PE

Ementa: Este grupo de trabalho pretende ser espaço de diálogo, análise e reflexão sobre as diversas percepções e abordagens do divino nas Religiões de Matriz Africana. Tem como objetivo explorar o contexto sócio-histórico e cultural em que as religiões de matriz africana se construíram no Brasil, não se limitando a reproduzir o passado, mas se desconstruindo e reconstruindo em interface com outras religiões, como o espiritismo, as religiões indígenas e o catolicismo, influenciando na formação no imaginário cultural e religioso do país. Dessa forma, as diferenças étnico/religiosas no Brasil nos interpelam e nos induzem a reflexões tais como: de que forma as narrativas, memórias e símbolos são construídos e interpretados no “novo mundo” e em particular na sociedade brasileira? Como ocorrem as experiências com o divino, a concepção de Deus, na religiosidade das populações Afro-brasileiras e indígenas? Como se manifesta a espiritualidade e, quem é o Deus desta sociedade plural Africana, Afro-brasileira e Indígena? Por conseguinte, o GT analisará os diversos mitos, ritos, rituais e as interpretações simbólicas de Deus e do divino nas religiões de matriz Africana.

Legba no universo religioso Africano: princípio de ordem e desordem na cosmovisão Africana.

Luís Tomás Domingos¹

Resumo: *A dinâmica de ordem e desordem no universo é concebida como princípio de vida e está presente em tudo e em nada. O equilíbrio e desequilíbrio estão no centro do movimento do mundo e constituem o ponto mais obscuro do ser humano e é, ao mesmo tempo, aquilo que existe de mais óbvio e evidente. É a capacidade dinâmica de tudo que tem vida. E é o que dá ao ser humano capacidade de agir, andar, refletir, idealizar, etc. Esse elemento, princípio de tudo, força e o poder da criação que permite a passagem o início de tudo, o primeiro passo em tudo, gerador do que existe, do que existiu e do que ainda vai existir na cosmovisão Africana é denominado como Legba ou Exu. Ele se opõe à ordem estabelecida pela suposta razão e introduz a desordem necessária, a confusão ou caos na ordem dos códigos e a condição dos seres. Trata-se de uma ambivalência fundamental: esta desordem mantém a ordem das coisas. Neste nosso trabalho de pesquisa apresentaremos a função primordial do Legba no universo religioso Africano e, muitas vezes, é considerado nas outras religiões, como “mestre de desordem” sujeito a perseguição, repressão e rejeição.*

Palavras- chave: *Ordem e desordem, Legba, Exu, cosmovisão Africana, intolerância religiosa.*

Introdução.

A religião tradicional Africana se resulta de uma síntese ponderada de atitudes organizadas, variáveis com os modos de vida, provavelmente construídas ao longo do tempo segundo contingências históricas atualmente perdidas e exprimem diversamente a o pensamento Africano.

A civilização Africana procede antes de tudo o Verbo, seja palavra, ritmo ou símbolo. Neste contexto a língua não é apenas instrumento de comunicação. Ela é expressão, por excelência do ser força, que que faz surgir potencias vitais e o princípio da sua coesão. Sobre o plano metafísico o Verbo, o verbo é criador pela palavra de Deus e criação continuada pelo sopro humano. Aprofundando a nossa reflexão sobre a palavra no pensamento Africano podemos chegar ao paradoxo.

1 Professor Doutor pela UNILAB, e-mail: luis.tomas@unilab.edu.br.

Por exemplo, nas sociedades Africanas tradicionais o verdadeiro verbo, a “ palavra” digna de veneração é o silêncio.

O comportamento religioso Africano é intrigante pelo seu carácter globalizante. E o sagrado raramente aparece no estado puro. Aliás, podemos questionar si a dicotomias ocidentais; profano/sagrado, religião/magia possuem a mesma semelhança de verdade na visão religiosa tradicional Africana. Como já tinha observado Dieterlen:

“Nas crenças e os sistemas de pensamento da África negra, nenhum lugar real é feito ao que nós nomeamos o profano...cada coisa, mesmo o mais simples, tem o seu lugar desempenha o seu papel e o acaso não existe. Nada que vemos, que se vê, que se faz ou se pensa seja indiferente; nada que Deus criou pode ser negligenciado. ” (DITERLEN, 1965:18)

Um fato muito importante e que deveria ser pesquisada e analisada com muita prudência é que sempre que se estuda ou se faz pesquisa no campo das religiões comparadas os parâmetros e os referenciais são sempre os do cristianismo e todas as suas vertentes diversas entre outras as evangélicas. A recíproca, infelizmente, nunca é verdadeira, pois se assim o fosse, com certeza teríamos inúmeras e novas variáveis a serem avaliadas, para o bem da religião tradicional Africana e seus descendentes. Mencionar a religiosidade requer muito trabalho, pesquisa e extremo cuidado, pois, as tradições não são estáticas, muito pelo contrário são dinâmica e evidentemente mutáveis ao longo do tempo imensurável das religiões e sempre de difícil compreensão. Conforme constata o Barretti (2010), as formas deturpadas, aculturadas e sincréticas que impuseram e continuam a se impor à religião de Matriz Africana nos dias de hoje, foram e ainda o são, os maus frutos decorrentes do processo da escravatura nas Américas e das colonizações europeias impostas a povos africanos. Os conceitos cristãos como os de alma, céu, inferno e purgatório tem encontrado terreno fértil para se propagar nas tradições religiosas Africanas e dos Afrodescendentes, seja por missionários, seja por agentes governamentais e seja por autores pertencentes a outras culturas e/ou crenças que registraram as tradições, os costumes e religião de matrizes Africanas, descritos, escritos e interpretados pela visão do dominante, colonizador e/ou opressor (Cf. RODRIGUES, 1935)

“ As primeiras menções às religiões africanas no Brasil são de 1680, por ocasião das pesquisas do Santo Ofício da Inquisição, quanto “ Sebastião Barreto denunciava o costume que tinham os negros, na Bahia, de matar animais, quando de luto... para lavar-se no sangue, dizendo que a alma, então, deixava o corpo para subir ao céu”. Por voltas de 1780, em documentos relativos a esse mesmo Santo Ofício, há menções sobre “ pretas da costa da Mina que faziam bailes às escondidas, com uma preta mestra e com altar de ídolos, adorando bodes vivos, untando seus corpos com diversos óleos, sangue de galo e dando a comer bolos de milho depois

de diversas bênçãos supersticiosas.” (RIBEIRO, 1952:28)

E vendo os escravos dançarem de acordo com os seus hábitos e cantarem nas suas próprias línguas, julgavam não haver ali senão divertimentos de negros nostálgicos. Na realidade, não desconfiavam que o que eles cantavam, no decorrer de tais reuniões, eram preces e louvações a seus ancestrais, a seus *orixás*, a seus *vodun*, a seus *inkissi*. Quando precisavam justificar o sentido dos seus cantos, os escravos declaravam que louvavam, nas línguas, os santos do paraíso. Na verdade, o que eles pediam era ajuda e proteção aos seus próprios deuses.

Deste modo, nos candomblés as duas religiões permaneceram separadas, e Nina Rodrigues constatava que, em fins do último século, “ a conversão religiosa não se fez mais que justapor as exterioridades muito mal compreendidas do culto católico às suas e práticas fetichistas que em nada se modificaram. Concebem os seus santos ou orixás e os seus santos católicos como de categoria igual, embora perfeitamente distintos ...e os africanos escravizados se declaravam e aparentavam convertidos ao catolicismo; as práticas fetichistas puderam manter-se entre eles até hoje quase tão extremes de mescla como na África. (Cf. RODRIGUES,1935: 168)

O agravante é que os registros decorrentes dessas interpretações (que até hoje continuam) criaram “falsas” tradições, que se tornaram “verdades literárias inquestionáveis” e vitimam a religião de matriz Africana até hoje. Estas práticas são manifestadas pela intolerância religiosa que está presente na nossa sociedade brasileira.

1 A concepção da ordem e desordem no pensamento Africano

A dinâmica de ordem e desordem faz parte inerente várias culturas Africanas que se manifestam na cosmovisão Africana que se manifesta pelas existências de forças que se e contrárias que se disputam no Universo e se organizam e/ou desorganizam as relações sociais, que se estruturam e desconstroem o indivíduo num combate necessário, permanente. Assim a ordem e desordem estão presentes no centro do movimento do mundo. Os primeiros trabalhos sobre a religiosidade Africana escritos pelos africanos e europeus como: Westerman, 1937; Idowu, 1962; Mbiti, 1969; Parinder,1969; Ray,2000 Tempels, 1944 e outros mostraram que os Africanos não são improvidos de intelectualidades pelo contrário eles tem uma concepção complexa e sofisticada sobre o Ser Supremo. Segundo antropólogo Robin Horton no seu trabalho O pensamento Africano Tradicional e Ciência ocidental afirma com muita insistência:

“Os antropólogos sociais sempre falharam para compreender o pensamento da religião tradicional por duas razões: A primeira muitos deles tinham sido não eram familiares com o sistema de pensamento das suas próprias

culturas [ocidentais] E por consequência “eram desprovidos da chave vital para compreensão.... E a segunda razão não tendo a familiaridade de pensamentos das suas próprias culturas falharam reconhecer as com as equivalências Africanas, por causa de tinham sido cegos pelas diferenças de idiomas.” (Cf. HORTON, 1967: 181)

Na mesma lógica de pensamento Kwasi Wiredu acrescenta “ eu penso que a mais crucial razão é que eles [os estudiosos ocidentais] tinham sido aparentemente não familiar com o pensamento folclórico das suas próprias culturas.”(WIREDU, 1998:193)

Os sistemas religiosos tradicionais Africano inclui de um lado, ideias acerca de multiplicidade de espíritos, e de outro lado, ideias acerca o único Ser Supremo. O pensamento de espíritos são pensamentos de seres independentes, eles são também considerados como várias manifestações dependentes do ser Supremo. Esta conjunção de multiplicidade de espíritos dentro de unidade de ser supremo, politeísmo dentro de monoteísmo, tem gerado muitas discussões entre os estudantes da religião comparada e tem criado muitos equívocos na compreensão das teorias sobre a religião tradicional Africana. Para além disso suscita uma certa dúvida sobre abordagem dicotômica sobre ciência e o pensamento religioso tradicional Africano; entre intelectual versus emocional; racional versus místico; empírico versus não empírico; abstrato versus concreto; analítico versus não analítico: todas estas considerações muitas vezes são inapropriadas para a compreensão da cosmovisão Africana.

A definição do que é “ místico”, “científico” e o que pertence ao senso comum” está associada ao modo deferente de ver a relação de causa/efeito de um fato numa determinada cultura. Partindo de pressuposição de que toda cultura trabalha com esquema racionais próprios da cultura que possui, e portanto que é preciso sempre falar de uma “lógica interna”; por outro, há um critério universal o qual o “ científico” é conforme com os fatos, enquanto o “místico” não o é. Deste modo à coerência interna explica um tipo de racionalidade no âmbito da feitiçaria na visão do mundo no pensamento tradicional Africano; não é uma explicação “real” dos fatos, porém uma explicação “ mística”. Importante lembrar que com a base de “cientificidade ocidental”, não exime de fazer um juízo de valor universal sobre o que é “certo” e o que é “errado” no agir humano. Certamente, esta análise está sujeita a críticas, sobretudo a debate etnometodológico, como afirma E. Husserl:

“ ...se entrarmos num ambiente desconhecido, entre os negros do Congo, entre os camponeses chineses, etc., percebemos que a verdade deles, os fatos que para eles são comprovados e verificados ou verificáveis não são absolutamente aqueles que nós consideramos como tais. Mas se nos pomos a finalidade de uma verdade...que seja incondicionalmente válida para todos os sujeitos, a partir daquilo a respeito do

que, apesar da relatividade, concordam os europeus normais, os hindus normais, os chineses, etc. Pondo como finalidade essa objetividade... assumimos uma espécie de hipótese que ultrapassa o mundo da vida.” (HUSSERL, 1972: 166)

Por conseguinte, a abertura ou fechamento às concepções do mundo e às alternativas possíveis, pode-se vislumbrar o critério verdadeiro, independentemente das culturas particulares e dos resultados alcançados. (Cf. TERRIN, 2004:38).

As potências de desordem na cultura Africana se manifestam de diversas formas de imperfeição do mundo: a morte, dores, as catástrofes naturais e as guerras, etc. E em respostas desta impotência aparecem a margem de panteões Africanos a figura transgressiva, mensageiro insolente, etc. designada Legba. A figura de Legba/Èxù aparece com frequência nas mitologias Africanas. Podemos encontrar a personalidade na mitologia dos Yoruba, *fons* no Benin e na Nigéria. Entre os *fon* do ex- Daomé, Èsù- Elégbára tem o nome de *Légba*. Ele é representado por um montículo de terra em forma de homem acorçado, ornado com um falo de tade numerosos viajantes antigos e fizeram-no passar, erradamente, pelo deus da fornicção. Esse falo ereto nada mais é do que a afirmação de seu carácter truculento, atrevido e sem-vergonha e de seu desejo de chocar o decoro. E podemos igualmente encontramos a figura de Legba/Èsù na Diáspora Africanas na Europa e nas América. Como dizia Pierre Verger:

“ A presença dessas religiões africanas no Novo Mundo é uma consequência imprevisível do tráfico de escravos. Escravos estes que foram trazidos para os diferentes países das Américas e das Antilhas, provenientes de regiões da África escalonadas de maneira descontínua, ao longo da costa ocidental, entre Senegambia e Angola. Provenientes, também, da costa oriental de Moçambique e da ilha de São Lourenço, nome nessa época a Madagascar” (VERGER, 2002: 22)

Nos rituais da religiosidade de matriz Africana a presença de Èsù é sempre presente e constitui a entidade fundamental. Esta figura curiosa é conhecida e designada Èsù- *Elegbara* na Nigéria e *Legba* pelos *Fon* no Benin. E na Diáspora é considerado Èsù no Brasil, *Echu- Elegua* em Cuba, *Papa Ledba* (pronunciado *LaBas*) no panteão dos *voudou* de Haiti e *Papa La Bas* no lloa de *Hoodoo* nos Estados Unidos. E dentre estas diversidade de designações existe uma denominação comum e coletiva de Èsù ou de Èsù – *Elegbara*. Estas variações de Èsù – *Elegbara* refere eloquentemente ao sistema metafísica existente na cosmovisão negra Africana e que é presente nas diversas Diásporas Africanas, em especial nas Américas no Caribe e nos Estados Unidos.

“ Os navios negreiros transportaram através do Atlântico, durante mais de trezentos e cinquenta anos, não apenas o contingente de cativos destinados aos trabalhos de mineração, dos canaviais, das plantações de fumo localizadas no Novo Mundo, como também a sua personalidade, a sua maneira de ser e de comportar, as suas crenças, [religiões].” (VERGER,

2002: 22)

Èsù e o guarda dos cruzamentos. Ele é o falo, mensageiro entre o mundo divino e o “profano” Dentre várias características ressaltadas sobre esta importante figura da mitologia Africana destacam-se: figura de sátira, parodia, magico, indeterminação, ambiguidade, sexualidade, sorte incerteza, reconciliação, ordem e desordem, etc. O Èsù é um elemento mítico complexa e é uma figura clássica de mediação de unidade de forças opostas. Ele estabelece a relação dos seres com a ordem do Cosmos, Universo. O discurso de Èsù, metaforicamente, é a voz dupla. Ele é misterioso de Àsè e lhe traz o imenso poder, o Àsè faz o Èsù “ele o diz e o faz” inscrito no *Oriki* Èsù canônico. Este Àsè controlado e representado pelo Èsù, na qual se mobiliza cada elemento da natureza, do Cosmos. Por outras palavras, Àsè é a força de coerência de processo em si, na qual faz o sistema, um sistema do Universo, Cosmos. E é este Àsè que Oludumare usou para criar o Universo. Quando *babalaô* diz que o ato de Orunmila com o Àsè de Èsù, isto é o *Logos* foi usado.(Cf. Gates, 1996)

Èsù é uma figura quase que onipresente no sistema religioso Africano, em especial no candomblé. E é a figura mais importante para o sistema religioso nas sociedades Africanas. Este lugar de importância é atribuído a Èsù tanto na teoria do sistema, como também na pratica religiosa do dia a dia.

A entidade de desestabilização, que se opõem a medida insensata a ordem governada pela razão, e ele introduz a confusão dentro da ordem estabelecida pelo códigos e condições dos seres humanos. Instala o movimento que se escapa dos quadros sócias estabelecidos e se revela uma desordem generalizada, enfim uma luta contra a ordem dos sistemas. Na ocorrência na grande parte das tradições metem em evidencia o carácter indispensável da desordem no início do movimento do mundo. Segundo Pierre Verger, na África:

“ Èsù é um orixá ou um *ebora* de múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna difícil defini-lo de maneira coerente. De carácter irascível, ele gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas. É astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente, a tal ponto que os primeiros missionários, assustados com essas características, compararam-no ao Diabo, dele fazendo o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção, ódio, em oposição à bondade, à pureza, à elevação e ao amor de Deus. Entretanto, Èsù possui o seu lado bom e, se ele é tratado com consideração, reage favoravelmente, mostrando-se serviçal e prestativo. Se, pelo contrário, as pessoas se esquecerem de lhe oferecer sacrifícios e oferendas, podem esperar todas as catástrofes. Èsù revela-se, talvez, desta maneira o mais humano dos orixás, nem completamente mau, nem completamente bom. ” (VERGER, 2002: 76)

Trata-se de uma ambivalência fundamental e necessária, pois é esta desordem que mantém a ordem dos seres na tradição Africana. Há uma circunstância importante na passagem à interpretação de culturas, como aqui entendida, enquanto todo rito

apresenta em última instância o dilema da possibilidade de interpretar um outro mundo cultural e religioso devendo estabelecer os limites do que é “ lógico”, “ real”, verdadeiro, “científico”, “coerente”, místico”, e assim por diante.

O rito é o meio privilegiado de negociação com esta entidade de desordem. E é celebrado para tratar com as potencias que governam as sociedades humanas. O rito, neste contexto, é esforço feito para dominar as desgraças, os desequilíbrios pessoais, sociais ou ecológicas e tem a finalidade de reestabelecer a harmonia social e mantém a regularidades naturais.

O intercessor, personagem considerada controversa, ele é por definição marginal. Ele est responsável de separação e conexão dos dois mundos habitualmente dissociados: o imanente e o transcendente, o masculino e o feminino, o mundo dos vivos e aquele dos mortos, o mundo dos animais e dos homens. Alguns iniciados se tornam mestres na religiosidade da matriz Africana se tornam depois de ensinamentos acumulados no processo de iniciação se tornam aptos a efetuar rituais de negociações com os espíritos. A fabricação e manipulação de diversos objetos são necessárias a fim de negociar com os espíritos. Os mestres das forças permitem ao *Legba*, o “mestre da ordem e desordem” de curar e portanto de exorcizar, de proteger, de encantar ou de desencantar de predizer ou descrever os tormentos, confusão, a origem das desgraças. Todavia, a função dos mestres iniciados no domínio das forças da natureza é de restabelecer os desequilíbrios cósmicos à origem das desordens ecológicas, psicológicas ou humanas. E importante salientar na cosmologia Africana a desordem cósmica responde ao desequilíbrio individual que se manifesta pela a presença de doença. E uma das respostas a doença se processa pela pratica de exorcismo que consiste de localizar a fonte da desordem e em seguida expulsar e restaurar assim o bem estar do paciente e provocar o seu retorno à normalidade, ao equilíbrio. Segundo Aulo Barretti Filho:

Èsù, Legba é o agente da causa e feito, das escolhas e suas conseqüências, do fazer ou não fazer, do cumprir ou descumprir. Ele é a dinâmica da ação, aquele que faz acontecer, pois detém o “ poder da realização”. É o agente da intermediação e o grande articulador em todos os planos da existência,, seja divino” ou no “ profano”, e entre eles, com livre acesso e poder de ir e vir quando bem lhe convir Èsù faz e cumpre todas essas funções para os homens e para os Òrisà. “ Èsù é intermediário entre Olódùmare e os Homens e entre Homens e os Òrisà e não há nenhum Òrisà que não esteja acompanhado de Èsù. (BARRETTI , 2010: 83)

2 Legba e a dinâmica da desordem cósmica.

Para interpretar a imperfeição do mundo seja o mundo ordenado ao excesso da coerência não deixando o lugar a iniciativa individual ou ao inverso, onde a situação se encontra longe de controle humano. O sistema de pensamento

tradicional Africano, por conseguinte, identificaram personagem extraordinárias míticas encarregados de introduzir ritmo e uma dinâmica no seio daquilo que parece bloqueado. E por analogia este mundo incerto na qual vai operar esta força intermediária se caracteriza pela ambivalência e ambiguidade que permite focalizar a atenção sobre as palavras e os atos transgressivos afim de destacar o sentido e a ordem do mundo.

Legba, Exu é uma divindade do Golfo de Benin, precisamente *Youruba* ou *nagô* (Nigéria) que foram levados como escravos ao Brasil, no Candomblé, em Cuba, na “*senteria*”, em Haiti nos cultos de *voudu* cujo o culto está ainda presente até hoje.

No panteão *Youruba*, Exu é um personagem malandro, perturbador, ambivalente e as vezes próximo e longínquo, amigável e hostil. A segunda feira, o primeiro dia da semana é que lhe é consagrado tanto como entidades divina que abre o calendário e regula um conjunto de atividades quotidianas. Faz se oferenda na rua, nas encruzilhadas incluindo nos cemitérios com a finalidade de amenizar as entidades nefastas e sejam favoráveis ao percurso de cada indivíduo.

O exu foi assimilado ao diabo pelos primeiros europeus e missionários que visitaram o país dos *Youruba*, e em particular o reino de Benin, por razões de características truculentas (sexo desproporcional, palavras desinibidas, etc.) pelo seu jeito e seu gosto de álcool de palma e sobretudo eles viram o paradigma do feitiço. Na realidade o Exu não corresponde a definição no sentido clássico do termo, mas representa uma força polimorfo com uma função de comunicação entre diferentes mundos e entre diferentes divindades. Ele é o primeiro a ser honrado nas cerimônias religiosas consagradas as divindades do panteão, *Youruba*. Exu é também invocado, as vezes, para “trabalhar”, interceder a favor dos seres humanos. E no sistema *Youruba/Nagô* o *Exuber* é o princípio dinâmico e princípio da existência individualizada. Conforme Juana Elbein dos Santos:

“...Èsù não só está relacionado com os ancestrais femininos e masculinos e com suas representações coletivas, mas ele também é um elemento constitutivo, na realidade o *elemento dinâmico*, não só de todos seres sobrenaturais, como também de tudo o que existe. Nesse sentido, como *Olorum*, a entidade suprema protomatéria do universo, Èsù não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria. É um princípio e, como o Àsè que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. Segundo as próprias palavras de *Ifá*, ‘cada um tem seu próprio Èsù e seu próprio *Olorum*, em seu corpo’ ou ‘ cada ser humano tem seu Èsù individual, cada cidade, cada casa (linhagem, cada entidade, cada coisa e cada ser tem seu próprio Èsù, e mais, ‘ se alguém não tivesse seu Èsù em seu corpo, não poderia existir ser humano tem o seu Èsù em seu corpo, não poderia existir, não saberia que estava vivo, porque é compulsório que cada um tenha seu Èsù individual. “ (ELBEIN DOS SANTOS: 2012, 140-141)

Toda existência individualizada tem seu Èsù. Cada Orixá tem o seu Èsù que o acompanha. E é através dele que o orixá se comunica e pode entrar em contato com outros. Cada acento de Orixá no *Pegi* é, sempre acento duplo: um para o Orixá e outro para seu Èsù acompanhante. Sem este acompanhante não poderia, entretanto, entrar em contato com seus filhos. A pessoa é sempre acompanhada por um Èsù e por intermédio dele que pode comunicar com seu Orixá. Por conseguinte, o símbolo apropriado de Èsù é o caminho. O caminho que estabelece a relação entre os seres entre si; Èsù conhece o caminho que liga *Orum* e *Aiyê*. E o caminho constitui o lugar predileto para depositar uma oferta a Èsù, sobretudo, na encruzilhada. O culto a Èsù é feito em todos os lugares e em todos os níveis: a nível privado, familiar, grupo e a nível do próprio terreiro. A linguagem é o meio privilegiado de comunicação e por isso está sob controle de Èsù. Segundo *Itan*, teria sido ele o mestre de *Ifá* na arte do oráculo, assim as consultas são feitas à Èsù. Tradicionalmente, entende-se ser Èsù aquela divindade que leva as perguntas das pessoas a *Ifá* e dele traz a resposta às pessoas (Cf. CARVALHO DA COSTA, 1983:582.) E a comunicação pode levar tanto entendimento, como ao desentendimento. Por conseguinte a Èsù é atribuída a capacidade de possibilitar o entendimento no sistema, mas também a responsabilidade de desentendimento. É através de Èsù entra a ordem mas também entra a desordem no Universo.

E é tanto como mestre de inversões e da desordem cosmológica que é apreendido no recito mítico que como ele falhou de meter fim a existência canibalizando a totalidade do mundo. Combinando elementos contraditórios, sua função aparentemente ambígua marca o domínio de forças instáveis de Universo. De uma figura, importante e necessária e torna-se uma figura completamente temida, pois, Exu é também o facilitador de desarmonia, de desgraça, de azar. E é neste aspecto é identificado com o demônio nas representações sincrética, a figura de má fama e inspirando o medo. Assim a Èsù foi transformado em uma figura má e atormentador que na realidade não faz parte do seu carácter original nas mitologias das religiões Africanas. Como considera Roger Bastide: os próprios negros utilizaram-se desta caricatura de figura má de Èsù para assustar os brancos. (Cf. BASTIDE, 1989:171). A conclusão dos recitos míticos insiste sobre a dupla dimensão de Exu, a de ser o primeiros dos deuses, só foi ele apenas que se tornou capaz de fazer a ligação entre diferentes compartimentos do universo, mas também de lhe auxiliar tanto como mensageiro. Na prática a função de Èsù é de solucionar, resolver todos “trabalhos”, encontrar os caminhos apropriados, abri-los fecha-los e, principalmente, fornecer sua ajuda e poder a fim de mobilizar e desenvolver tanto a existência de cada indivíduo como as tarefas específicas atribuídas e delegadas a cada uma das entidades sobrenaturais. Ele significa ausência de hierarquia e

envolvimento de contrários pois se certo momento do Exu está em posição eminente em relação aos outros, ele se encontra subordinando a uma ordem superior.

“ Virtude da maneira como Èsù como foi criado por Olódúmarè, ele deve resolver tudo o que possa aparecer e isso faz parte de seu trabalho e de obrigações. Cada pessoa tem seu próprio Èsù; o Èsù deve desempenhar seu papel, de tal modo que ajude a pessoa para que ele adquira um bom nome e o poder de desenvolver-se. “ELBEIN DOS SANTOS: 2012, 141)

3 Legba, Èsù e suas funções

Segundo o *itan*, Olorum, ao distribuir aos Orixá a responsabilidade sobre diversas partes da criação, não confiou a Èsù nenhuma parte específica, mas sim, a tarefa de ser a ligação entre as partes. (Cf. BASTIDE, 1978:197). Por conseguinte, não se pode afirmar com toda certeza que o status de Èsù seja considerado como orixá. Ele não foi confiado pelo Olorum uma tarefa determinada de controlar alguma força da natureza ou uma atividade humana específica. A ele foi confiada a tarefa de ser o mensageiro dos Orixás entre si, dos Orixás com os seres humanos, dos seres humanos com Orixás, O mediador entre o Orum e o Aie e mesmo o mediador entre os próprios seres humanos. Enfim, Èsù é a força de comunicação. Em todas circunstancia que estabelece uma comunicação o Èsù deve estar presente. A comunicação no sistema religioso Africano proporciona a troca de Axè, que possibilita a harmonia, o equilíbrio e o vir a ser da existência. Somente através de Èsù pode se realizar a troca de Axé. Ele é o elo, a figura-chave na sequência da oferenda e restituição. Por exemplo, toda a atividade religiosa do Candomblé tem no fundo sempre o mesmo objetivo de proporcionar a troca de Axé e com isso possibilitar uma maior harmonia e/ou equilíbrio. E todo ato religioso precisa imprescindivelmente a presença de Èsù. E é por isso toda atividade religiosa no Candomblé começa com a oferta a Èsù – *padê* de Èsù; oferta que tem como objetivo pedir Èsù que estabeleça a comunicação entre os dois lados. Como afirma o Barcellos: “Èsù é o princípio de tudo, a força da criação, o nascimento, o equilíbrio negativo do Universo, o que não quer dizer coisa ruim. Èsù é a *célula mater* da geração de vida, o que gera o infinito, infinitas vezes.” (BARCELOS, 1991:47). E segundo Edson Carneiro:

“Èsù tem sido equiparado ao diabo cristão por observadores apressados, serve de correio entre os homens e as divindades, como elemento indispensável de ligação entre uns e outros. Todos os momentos iniciais de qualquer cerimônia, individual ou coletiva, pública ou privada, lhe são dedicados para que possa transmitir às divindades os desejos, bons ou maus, daqueles que celebram.” (CARNEIRO: 1987:22)

Èsù desempenha um papel crucial na vida humana. Segundo a mitologia Africanas, em especial a Youruba que Olódúmarè designou Èsù para ser mediador entre os poderes do bem e do mal. E a função de Èsù como mensageiro entre os deuses e os seres humanos é tal delicada e causa uma serie de confusão se não for acompanhado com os rituais seguidos escrupulosamente segundo os preceitos exigidos. As vezes, e é bem conhecido nas tradições Africanas, que Èsù causa desentendimento, querelas entre os melhores amigos

“ Èsù é o guardião dos templos, das casas, das cidades e das pessoas. É também ele que serve de intermediário entre os homens e os deuses. Por essa razão é que nada se faz sem ele e sem que oferendas lhe sejam feitas, antes de qualquer outro orixá, para neutralizar suas tendências a provocar mal entendidos entre os seres humanos e em suas relações com os deuses e, até mesmo, dos deuses entre si. ” (VERGER, 2002: 76)

E Abimbola acrescenta: Mesmo que Èsù seja considerado como um do orixá, ele não está sempre favorecendo-os, e ao contrário dos outros deuses, ele não está sempre ajudando os seres humanos. Parece razoável assegurar que a ação de Èsù em ajudar ou bloquear qualquer Poder ou Ser, é algumas vezes por seu capricho, e outras vezes, na intenção de punir os transgressores, especialmente aqueles que se negam a realizar os sacrifícios prescritos... Èsù portanto assume o papel de um policial imparcial, punindo aqueles que perturbam a ordem do universo ... Negligenciar os sacrifícios é levado muito a sério por Èsù, e ele favorece somente aqueles que realizam os sacrifícios prescritos, (Cf. ABIMBOLA, 1976:186). Èsù nas mitologias Africanas Legba/Èsù é considerado como o guardião do poder de Àsè. Conforme constata Aulo Barretti filho:

“O Èsù é considerado como entidade espiritual que recebeu o poder das mãos de Olódùmare, o próprio Àsè em si mesmo. E ele cria Èsù e lhe entrega uma cópia deste Àsè. Èsù o recebe como Òdara, o realiza como *Elégbára* e o retorna para Olódùmare como Òjísé. ”(Cf. BARRETI, 2010: 81)

Como detentor do poder Èsù é como observador e cumpridor dos ritos é um analista, contestador e executivo – dos não cumpridores dos valores tradicionais rituais ou prescritos por Ifá. Por causa dessa função, entre outras, se torna detentor do poder. E a dinâmica dos preceitos da religião tradicional Africana, especial o Candomblé de Ketu/Nagô exige a pratica de certos ritos considerados necessários para a manutenção do equilíbrio e harmonia do ser humano. Como insiste Barretti:

“ Não podemos, nesta oportunidade, deixar de nos referirmos à busca de harmonia òrun-Àiyé, que é obtida, principalmente, por Orí e pela dinâmica que Èsù proporciona; que tanto na fala e exige sacrifícios através dos ítan-

Odù, que é o começo básico desta harmonia. Para isso e/ou para cultivar o tão importante *Orí* é necessário um *Borí*. ” (BARRETI, 1997:29)

Segundo Pierre Verger, para “ Èsù são oferecidos bodes e galos, pretos de preferência, e pratos cozidos em azeite de dendê (*epo*), porém nunca se lhe deve oferecer o óleo branco (*âdí*) tem a reputação de ser “cheio de violência e de cólera”. Dizem que uma boa maneira de se vingar de um inimigo consiste em derramar sobre a estátua de Èsù esse óleo, fervendo de preferência, declarando em voz alta que essa oferenda é feita pela pessoa desprezada. Èsù não deixaria então de lhe pregar uma peça!” (VERGER, 2002:78)

Considerações finais

A desordem não é necessariamente algo ruim. E é através da desordem que começa uma outra ordem. A desordem cria a possibilidade de surgimento de ordem. A mudança só surge quando outros caminhos são percorridos. Èsù possibilita o novo. Ele cria novos arranjos no Universo e mantém aberto a novidades. Não se pode negar de considerar Èsù como uma figura controversa, mas de um carácter complexo e fundamental e indispensável no sistema religioso Africano.

O homem, pelo seu uso de do livre arbítrio, é responsável direto por todas as suas escolhas e ações, aprovadas pelo seu *Orí*, seu *Òrisà* individual e pessoal ‘aquele que sempre o acompanha’ em sua coexistência no *Áié* e no *òrun*. Após a realização das opções, ele responde por quaisquer que sejam as consequências de seus atos. E o *Legba/Èsù*, somente faz acontecer o que foi deliberado e retorna as consequências dessa escolha. Ele representa nossas opções e acentua nossas escolhas, salientando, enfatizando e dinamizando nossa própria vontade. Dessa forma, Èsù está envolvido em todos os momentos e aspectos de nossa vida, nos faz aprender o que devemos ou não fazer na formação de nosso *ìwà*, destino. Enfim, na África tradicional, existe duas formas fundamentais do saber religioso. Primeiro aquele saber das massas crentes um pouco indiferenciado segundo os papéis e os estatutos de cada um. Trata-se de um saber concreto, imediato, facilmente acessível. E em seguida, aquele saber das pessoas iniciadas pela sua origem, sua função ou seu próprio valor. Este conhecimento profundo, especial e “pesado” esotérico tem mérito de ser qualificado como longínquo que faz parte os mitos e os símbolos. E é um conhecimento longínquos por duas razões: sua origem se perde na noite dos tempos, na extra -temporalidade; pelo seu carácter esotérico dificilmente é acessível aos não iniciados.

Referências

- ABIMBOLA, Wande. *Ifá, Na Exposition of Ifá Literacy Corpus*. Ibadan, Oxford University Press, 1976.
- AWOLALU, J.O and DOPAMU, P.A. *West African Traditional Religion*, Ibadan, Onibonoje Press Ltd. 1979, pp. 45-53.
- BARCELLOS, M.C. *Orixás: orixás e o segredo da vida*. Rio de Janeiro: 1991
- BARRETTI FILHO, Aulo. “*Orunmila e a Trajetória do Oraculo*” Comunicação apresentada no V Congresso Afro-Brasileiro. Salvador, (mimeo) 1997.
- BASTIDE, Roger. *Candomblé: O candomblé da Bahia*. São Paulo: 1978
- BASTIDES, Roger. *As religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, 1989.
- CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro. Sem data...2987?
- CARVALHO DA COSTA. V. *Umbanda: os seres superiores e os orixás/Santos*. Vol.2. São Paulo 1983.
- DIETERLEN, G. *Textes sacrées d’Afrique noire*. Paris: Gallimard, 1965.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HORTON, Robin. *African Traditional Thought and Western Science* . In EZE, Emmanuel Chukwudi. *African Philosophy. Na Anthology*. Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd, 1998, p.181
- HUSSERL, E. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia transdendale*, II Saggiatore, Milano 1972.
- IDOWU, E. B. *Olodumare: God in Yoruba Belief*. London, Longmans, 1962, p. vii.
- MBITI, J. *African Religions and Philosophy*, London, Heinemann, 1969.
- MBITI, J. S. *Concept of God in Africa*, London, SPCK, 1970.
- PARRINDER, G. *African Traditional Religion*, London, SPCK., 1969, p. 23.
- PARRINDER, G. *West African Religion*, London, Epworth Press, 1949, p. 12.
- RAY, Benjamim C. *African Religions: simbol, Ritual and Community*. New Jersey: Prentice – Hall Inc., 2000.
- RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Recife: 1952.
- RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro:1935.
- TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. São Paulo: Paulus, 2004.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 2002.
- WIREDU, Kwasi. *How Not to Compare African Thought with Wester Thought*. In EZE, Emmanuel Chukwudi. *African Philosophy. Na Anthology*. Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd, 1998, p.193.

A medicina psiquiátrica a as religiões afro-brasileiras na década de 1930

Zuleica Dantas Pereira Campos¹

Resumo: *Nosso trabalho objetiva problematizar a discussão realizada pela intelectualidade médica dos anos trinta, em Pernambuco, acerca do negro e da sua religião. Analisamos os artigos publicados nos Arquivos da Assistência a Psicopatas. Trata-se de uma publicação semestral, editado pelo Serviço de Higiene Mental de Pernambuco nos anos de 1931 até 1936. Esses artigos demonstram claramente que os psiquiatras liderados pelo fundador do Serviço de Higiene Mental de Pernambuco, Ulysses Pernambucano, entendiam a possessão como fenômeno patológico. Uma vez que parte significativa da população pobre do Recife era negra e praticava a religião de seus ancestrais, fazia-se necessário eugenizá-los para resolver o “problema” social*

Palavras chaves: *Religiões afro-brasileiras, eugenia, cultura*

Introdução

Nosso trabalho objetiva problematizar a discussão realizada pela intelectualidade médica dos anos trinta, em Pernambuco, acerca do negro e da sua religião através dos artigos publicados na revista *Arquivos da Assistência a Psicopatas* criada por Ulysses Pernambucano.

A psiquiatria, em Pernambuco, nas décadas de 1920 a 1940, foi dominada pela figura de Ulysses. Tinha grande prestígio nos meios intelectuais e políticos da época, conseguindo atrair, para a causa dos loucos, não apenas o apoio do grande público como também as simpatias de figuras representativas da elite intelectual, como: Oliveira Lima, Ribeiro de Brito, Sérgio Loreto, Amauri de Medeiros, Aníbal Fernandes, Gilberto Freyre, entre outros(Coelho Filho,1954).

Na condição de diretor do hospital de alienados então existente, a Tamarineira, operacionalizou todo um plano de assistência aos doentes mentais. Foram focalizados desde a assistência a doentes agudos (reaparelhamento do Hospital da Tamarineira) e crônicos (criação da Colônia Agrícola) até a assistência aos Pequenos Psicopatas (ambulatório e hospital aberto), o cuidado com os loucos criminosos (Manicômio Judiciário), aos serviços de profilaxia e de estatística (Saúde Mental). Assim, foi aberto pelos poderes públicos um dos primeiros Serviços de

1 Pós-doutorado em Ciências da Religião, professora adjunto 4 da Universidade Católica de Pernambuco, Zuleica@unicap.br

Higiene Mental no Brasil.

O Serviço de Higiene Mental era também um centro de estudos onde os adeptos das religiões de origem africana eram submetidos a uma “rigorosa observação” e a “exames mentais”, pretendendo-se, por essa via, estabelecer um “controle científico” sobre os cultos, controle que deveria substituir a ação da polícia. Ulysses estabeleceu, como parâmetro para o estudo do transe nas religiões populares do Recife, o aporte teórico divulgado por Nina Rodrigues, em seus estudos sobre o negro na Bahia, e por Arthur Ramos, principal discípulo de Nina.

É com essa intenção que, em fins de 1932, é feito um acordo entre a Secretaria de Segurança Pública do Estado de Pernambuco e o Serviço de Higiene Mental no sentido de que o “Serviço” garanta a licença para o funcionamento dessas religiões; e em troca, os praticantes abririam suas portas aos psiquiatras do Serviço (CAVALCANTI,1935).

Essa estratégia de tornar-se o órgão do Estado que passa a exercer o controle e a fiscalização em substituição da polícia, era exercida em nome da saúde pública. O Serviço de Higiene Mental assume cuidadosamente a vigilância dos “centros”, ou seja, a tentativa de controle. É o discurso da competência da ciência médica, baseada nas teorias racialistas que dominavam a literatura médica.

No Serviço, exigia-se a presença dos médiuns, os quais eram submetidos a exame clínico, determinação do quociente intelectual e perfil psicológico. Os médiuns eram convidados a se manifestar, e taquígrafavam as suas palavras. Os resultados das pesquisas eram publicados em revistas médicas especializadas, dentre elas a revista *Arquivos da Assistência a Psicopatas*. A *Arquivos* consistia em uma publicação semestral, editado pela diretoria do Serviço de Higiene Mental de Pernambuco.

A Revista Arquivos da Assistência a Psicopatas

Seu primeiro número foi publicado em outubro de 1931 e o último em 1936. Desses artigos, três se referem à organização e às realizações do Serviço de Higiene Mental, sete versam sobre negro, religião e raça e suas implicações com a doença mental; os outros, abordam questões estatísticas sobre esquizofrenia, paralisia geral, delírios episódicos, variações de comportamento em relação às mudanças meteorológicas e as modificações de incidência de doenças mentais, conforme a curva etária, entre outros estudos acerca das patologias mentais comumente encontradas no seio da população pobre nordestina.

Ao se propor a dar continuidade, no Recife, à obra de Nina Rodrigues, já

reiniciada na Bahia por Arthur Ramos, Ulysses empreendeu, juntamente com Helena Campos, uma pesquisa sobre as doenças mentais entre os negros de Pernambuco. Iniciam o trabalho afirmando que a estatística deveria ser a base de qualquer ação que se pretenda organizar em psiquiatria. O grande problema era se propor um acordo sobre a classificação das doenças mentais no mundo. O Brasil já dispunha de uma classificação única, fornecida pela Sociedade Brasileira de Psiquiatria, Neurologia e Medicina Legal, porém, a dificuldade do uso da estatística no país residia na omissão das raças que povoam o país.

Com essa pesquisa, pretendiam apurar se as doenças mentais entre indivíduos negros são tão freqüentes quanto nas outras raças. Também queriam saber quais e em que proporções são encontradas as diferentes doenças mentais nos negros internados no Hospital de Alienados. Nesse sentido, partem do pressuposto de que a situação social dos negros em Pernambuco é perfeitamente compatível com a da população pobre de outras raças, em que se recruta a maioria dos internados no Hospital.

Concluem o trabalho afirmando que a freqüência de doenças mentais é maior entre os negros. Afirmam que os fatores sociais que podem influir na gênese e eclosão das psicopatias não explicam a maior morbidade entre negros: *“Os negros são mais atacados pelos agentes tóxicos e infecciosos (alcoolismo e delírios infecciosos) que parecem encontrar cérebros menos resistentes”* (PERNAMBUCANO;CAMPOS, 1932.p.127).

Em 1935, três anos após a publicação desse artigo, Ulysses Pernambucano escreve, em conjunto com seus colaboradores, um artigo cujo objetivo é verificar a percentagem de brancos, negros e mestiços na população do Estado de Pernambuco. Propõem que, tão interessante quanto estudar a saúde mental dos negros, seria uma pesquisa que se propusesse a estudar a doença mental entre os mestiços.

Aqui o discurso matemático, a partir de amostragens estatísticas, aparece no texto como uma imagem de credibilidade. Os números aparentam ser neutros, e a estatística parece provar tudo. Porém, percebemos, em ambos os textos, que não há nenhuma segurança quanto a esses números, inclusive apresentando fontes diversas. A utilização da estatística tem como pretexto confirmar o preconceito racial, sendo os indivíduos de raça negra portadores de “cérebros menos resistentes”. Desse modo, percebemos que as teorias de caráter racista, propagadas por Nina Rodrigues, são reiteradas nos artigos de Ulysses Pernambucano e seus discípulos.

Estas pesquisas procuraram verificar a incidência e a prevalência de diversos tipos de doenças e sua distribuição “racial”. Os resultados a que chegaram apontavam a predominância entre os negros e mestiços, das doenças mentais de

origem toxinfeciosa (sífilis, alcoolismo, toxicomanias em geral), que corroboravam a idéia de serem, os negros, raças inferiores, portanto, causadoras dos principais males que circundavam as populações pobres nordestinas.

Além desses dois trabalhos publicados por Ulysses em Arquivos, mais dois tratam especificamente da questão do negro. Um, de autoria de Gonçalves de Mello Neto(1933), em que o autor trabalha a influência da língua africana no Brasil. Cita os trabalhos de Nina Rodrigues sobre o assunto no sentido de legitimar a sua importância e, como o mestre, tenta também um rápido esboço histórico da lingüística da África. A razão do estudo são os trabalhos sobre o negro feitos pelo Serviço de Higiene Mental. Faz uma rápida referência aos tipos étnicos existentes na África. E chega à seguinte conclusão: *“Apesar de ter convivido mais com o elemento branco do que o índio, o vocabulário que (o negro) nos legou é menor do que o que deixou o selvagem (MELLO NETO, G.,1933.p.184) .*

No outro artigo, de autoria de Alvaro Ferraz, o autor ressalta a árdua tarefa de estudar, sob qualquer aspecto, o habitante do Brasil, misto de português, índio e negro:

Perquirir na morfologia individual do brasileiro as influências raciais num caldeamento tão complexo é problema a desafiar a argúcia e a paciência de antropologistas eruditos (FERRAZ,1935.p.189).

Para operacionalizar sua pesquisa, separou seu material humano de acordo com a classificação de Roquette Pinto: Leucodermos (brancos), Melanodermos (negros), Faiodermos (brancos X negros), Xantodermos (brancos X índios). Para diagnóstico do tipo racial, afirmou ter sido guiado pelo “bom senso”, tendo por ponto de reparo a cor da pele e a qualidade dos cabelos. Segundo Álvaro Ferraz, o mestiço, produto da união do branco com o negro, não forma verdadeiramente uma raça, mas sim um grupo étnico variável e transitório, com tendência a regressar para uma das raças iniciais do cruzamento, concordando, nesse caso, com as ideias de Oliveira Vianna: *o Brasil será, no futuro, um país de gente branca (VIANNA, 1938).*

Assim, esses trabalhos se caracterizam principalmente por procurarem ver o negro como um ser biologicamente situado à margem da sociedade de então. A idéia de Oliveira Vianna de que a miscigenação, cada vez mais estreita com elementos de “raça” branca, era vista como a grande esperança para o futuro do Brasil, estava presente nos discursos desses intelectuais.

Dentre os outros trabalhos publicados pelos colaboradores de Ulysses em Arquivos da Assistência, quatro são referentes às “práticas de baixo espiritismo” e a sua relação direta com a incidência da doença mental.

Em *Investigação sobre as religiões no Recife: O Espiritismo*, Cavalcanti Borges e Dinice Lima(1932) objetivam estudar, com “imparcialidade e sem prevenções”, as

práticas espíritas prejudiciais à saúde mental. Citam Nina Rodrigues, afirmando que suas observações são similares ao que este autor encontrou na Bahia.

Iniciam o texto afirmando ser a prática do baixo espiritismo um problema policial e sanitário devido ao seu rápido alastramento nas camadas baixas. As práticas são tomadas como rendoso meio de vida dos aproveitadores dos pobres. O tipo de fenômeno mediúnico utilizado é classificado como auto-sugestão², com liberação do automatismo subconsciente³ acompanhado, quase sempre, de manifestações pitiáticas⁴. Para os autores, são poucos os que praticam “verdadeira” religião, uma vez que a maioria não passa de reuniões para a prática ilegal da medicina. Os centros que reúnem em suas sessões indivíduos de grande sugestibilidade, mitomaníacos⁵ e pitiáticos, são os que maiores males causam, agravando o estado patológico dos indivíduos.

O fenômeno da mediunidade tal qual os adeptos descrevem também é cuidadosamente narrado. Para eles, os médiuns nunca transmitem conhecimentos acima de sua capacidade enquanto pessoas comuns. Os centros são o refúgio de pessoas ignorantes que procuram neles alívio para seus males, núcleos onde pequenos psicopatas encontram ambiente propício para suas tendências mórbidas, todas curáveis pelas medidas habituais de isolamento, balneoterapia morna e tônicos. Muitas reincidem porque voltam à prática responsável.

Existe uma preocupação por parte dos autores com o sincretismo entre católicos e espíritas em Pernambuco, não existindo praticamente estes em estado puro. Não é de estranhar essa busca por práticas religiosas tradicionais, já que o aporte teórico utilizado por esses autores era o propagado por Nina Rodrigues que tomava a “tradição” africana de origem Nagô como sendo culturalmente superior, tratando-se, portanto, da “verdadeira e pura” religião dos negros. Neste caso, o sincretismo com outras formas de religiosidade só viria a degradar, ainda mais, o estágio mental e cultural em que as populações pobres e mestiças pernambucanas se encontravam.

O artigo publicado por Pedro Cavalcanti (1933) se propõe a apresentar como

2 Quando a sugestão parte do próprio sujeito. CAMPBELL, R. J. auto-sugestão. In. CAMPBELL, R. J., 1986. p. 70.

3 Condição em que a atividade é executada sem conhecimento consciente por parte do sujeito. Ações e falas automáticas são observadas de maneira clara na forma catatônica de esquizofrenia, na qual a repetição incessante pode predominar sem que o paciente tenha consciência disso. CAMPBELL, R. J. automatismo subconsciente. (CAMPBELL, R. J., 1986. p. 67.)

4 Afecção caracterizada por perturbações provocadas por sugestão e que, por isso, pode ser igualmente curada por sugestão. Essa noção corresponde a um conceito particular e fragmentário da histeria. PIERON, H. manifestações pitiáticas. (PIERON, H. 1976. p. 333.)

5 Interesse mórbido por mitos e propensão para contar histórias e mentiras incríveis, observada, por vezes, em pacientes psiquiátricos. CAMPBELL, R. J. mitomaníacos. (CAMPBELL, R. J., 1986. p. 586.)

documento para estudo notas sobre a seita “Círculo Deus é Verdade (adoração aos planetas)” que se originou de um certo Bento Milagroso, profeta e curandeiro de sucesso no Recife, em 1915. Classifica a seita de panteísta devido à grande mistura de religiões.

A primeira preocupação do autor é caracterizar a localidade de Beberibe, onde a seita tem um templo, como tendente ao misticismo popular, já que se trata de um arrabalde com grande número de centros espíritas. Anuncia que pretende colher material sobre seitas africanas para futura análise, de acordo com os estudos de Nina Rodrigues. Lembra o interesse do Serviço de Higiene Mental pelas religiões inferiores no Recife, pois estas desenvolvem anormalmente a cultura do subconsciente⁶, criam manifestações mórbidas do automatismo psicológico de “Janet”⁷. Este automatismo, desregradamente alimentado, pode chegar a manifestações mórbidas mais graves. Afirma o autor:

A massa, reflexo servil do ‘condutor’ ou do profeta, pode chegar a grandes manifestações de misticismo (Juazeiro do Pe. Cícero)ou a reações anti-sociais (Canudos – Antônio Conselheiro) em um caso como no outro a Higiene Mental tem de estar alerta. Os delírios devem ser prevenidos. A repressão, depois de desencadeado o fenômeno, é ‘negócio de polícia’ mas em nosso país, é muitas vezes ‘negócio de política.’ (CAVALCANTI,1933.p.68).

Para Pedro Cavalcanti, conhecer essas religiões é ter indicação segura sobre probabilidades de verdadeiras epidemias que povoam os asilos. Acompanhar essas manifestações é ficar armado de elementos para uma intervenção profilática em momento oportuno.

Em 1934, Cavalcanti, já na condição de Assistente da Assistência a Psicopatas do Serviço, publica outro artigo, denominado “Contribuição ao Estudo do Estado Mental dos Médiuns”. Inicia afirmando que Ulysses Pernambucano contava na sua prática com inúmeras observações de episódios delirantes, deflagrados devido à prática perniciosa de “comunicação com o além”. Foi assim que incentivou seus auxiliares nesse estudo.

Nesse artigo, pesquisou a idade mental dos médiuns, empregando a escala Binet-Simon-Terman⁸. A determinação do perfil psicológico foi feita com o método

6 Termo usado nos fins do século XIX para explicar os chamados fenômenos de “desdobramento de personalidade”. Faz parte das noções fundamentais do pensamento do francês Pierre Janet. LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. cultura do subconsciente.(LAPLANCHE, J. ; PONTALIS, J. B., 1986. pp. 636-37.)

7 O automatismo psicológico de Janet corresponde à atividade reprodutora, oposta a atividade criadora. Se situa do lado oposto da vontade. A desagregação do espírito pode ter o mesmo aspecto clínico, enquanto as causas são diferentes. DORON, R. ; PAROT, F. automatismo psicológico de Janet. (DORON, R.; PAROT, F., 1998. pp. 101-102.)

8 Primeira série graduada de testes de inteligência (3 a 15 de IC), elaborada por A Binet e T. Simon em 1905 e revista em 1908 e 1911. Em 1916 foi revista por Terman (Stanford University), traduzida para o português por Lourenço Filho. DORIN, E. Escala Binet – Simon – Terman. (DORIN, 1978. p. 98.)

de Rossolimo, sujeito a uma redução empreendida pelo instituto de psicologia, chegando à seguinte conclusão:

...se trata de gente de profissão humilde (engomadeira, costureira, operários, etc.) cuja instrução vai de analfabetos, primária e rudimentar. As condições financeiras são sempre más o que faz supor que alguns encontram na mediunidade lucros pecuniários (CAVALCANTI, 1933.p.136-37).

Segundo suas observações, muitos médiuns se dedicam ao curandeirismo, que é crime previsto pelo código penal (art.157), e a repressão policial não parece resolver o problema. Portanto, é uma atividade que merece sério estudo. Diante de tal afirmação, o autor se preocupa em corroborar a sua análise citando os trabalhos já realizados por Arthur Ramos, Murilo Campos e Leonildo Ribeiro sobre o assunto.

Uma vista sobre os QIQ (Quocientes Intelectuais) dos observados mostra que, com exceção de um, todos estão abaixo da fronteira inferior da normalidade. Segundo Terman, a debilidade ligeira, média e forte teria o seu Q.I. entre 50 e 70, e é entre esses números que se encontra a maioria dos médiuns. Apenas um é igual a 26, que corresponde à imbecilidade, e um único sobrepassa os limites da debilidade, o que leva a conclusão de que esse indivíduo “psicologicamente normal” é um interesseiro. Seus perfis em muito se assemelham, sendo do tipo hipotônico-demente⁹, o mais encontrado entre os atrasados profundos e também mais freqüente entre os médiuns. Verificou quedas acentuadas na vontade, no julgamento, no poder de combinação e na imaginação.

Pedro Cavalcanti conclui a primeira parte da análise afirmando que pode aproximar a maioria dos médiuns observados ao pitiatismo, à debilidade mental¹⁰ e ao automatismo mental. Também se podem atribuir a alguns sintomas de histeria.

Para ele, grande parte da população inculta do Recife vive a admirar e acreditar nas manifestações desses psicopatas. De tudo, resulta a necessidade premente de a higiene mental agir no sentido de evitar esses males. Termina o texto afirmando que os técnicos do SHM já iniciaram as visitas e a fiscalização dos centros espíritas. Não acredita no êxito da repressão policial. Como vítimas, maior prestígio desfrutarão entre os adeptos. A intervenção da polícia dever-se-á fazer sentir em último caso e a pedido do Serviço de Higiene Mental, fracassados os conselhos de educação

9 Redução ou perda de aptidões intelectuais em consequência de deterioração orgânica do funcionamento do tecido cerebral, em tal grau que o funcionamento social ou profissional é seriamente prejudicado. A característica central é a perda da memória. Outros efeitos são a perda do controle dos impulsos, julgamento deteriorado e mudança da personalidade, com acentuação ou alteração de traços da personalidade pré-mórbida. CAMPBELL, R. J. *Hipotônico-demente*. (CAMPBELL, R. J., 1986. p. 154).

10 O conceito de debilidade mental é definido pelo autor; baseia-se em dois critérios: um social e outro científico. No primeiro há deficiência da inteligência nas suas três modalidades: compreensão, criação e crítica. O conceito científico define a existência da debilidade mental em função do rendimento que o indivíduo proporciona ante uma classe especial de “provas” mentais de inteligência, previamente ensaiada da medida do desenvolvimento da inteligência. Os autores, de uma maneira geral, adotam os dois critérios para o diagnóstico da debilidade mental.

necessários (CAVALCANTI,1934).

Por fim, o artigo de Gonçalves Fernandes, *Investigação sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*, exalta a preocupação e a dificuldade de localizar os locais de prática do baixo espiritismo devido à repressão policial. Para o autor, não se encontra no Recife um só culto negro-fetichista puro; são sincretizados com imagens de santos católicos e influência espírita. Da pressão da polícia resultou a camuflagem em sociedades carnavalescas e centros espíritas. O autor também se preocupa com a “corrução” do culto através do tempo. E faz uma análise, afirmando:

A ingestão de bebidas diversas, infusões e decoctos de ervas, entre outras a maconha, pode favorecer a eclosão da síndrome. Afora as formas e processos ligados a histeria e estados diversos de modificação da personalidade, suficientes para justificá-la.(FERNANDES,1935.p.132.)

Faz referência ao trabalho de Charcot¹¹, asseverando que era fácil, à primeira vista, reconhecer que a histeria e a histero-epilepsia, definidas por este autor, tinham ali papel predominante. Cita Nina Rodrigues: *a possessão não é mais que estado de sonambulismo provocado, com desdobramento e substituição da personalidade*. Sobre a crise aguda da possessão, utiliza o conceito de Arthur Ramos: *desempenharia papel dinâmogênico de um complexo capaz de provocar a crise , ou seja, a possessão espírito-fetichista é um fenômeno muito complexo, ligado a vários estados mórbidos*. Para Fernandes, só um trabalho contínuo e persistente de educação poderia fazer desaparecer essa entidade - o homem-medicina - que a violência policial jamais conseguiu reprimir.

Conclusão

Estes textos repetem insistentemente o caráter de imparcialidade ou neutralidade por parte dos cientistas, através dos quais são elaborados. Dito de outro modo, é a neutralidade em relação ao “objeto” de estudo que o discurso pretende que faça parte da sua imagem, de forma que não possa ser questionado. É nesse sentido que realiza a sua função de detentor do conhecimento. É o “discurso competente”, instituído e autorizado segundo os cânones da esfera da própria competência. Nos dizeres de Chauí (1993).

Esse discurso competente também se firma em repetidas citações de autores

11 Charcot (1825-1888) é considerado o reformador da Escola de Salpêtrière. Foi quem primeiro estudou a personalidade humana como um todo harmonioso. Daí nasceu a concepção científica da personalidade, da constituição e do caráter. Para ele, os histero-epiléticos eram, de modo geral, constituídos de adolescentes com problemas de natureza sexual. Eles possuem atitudes passionais e até lógicas, que os identificam com os epiléticos, havendo, porém, uma relação entre o cérebro e os órgãos genitais. Salientou o fator sugestivo na histeria, estabelecendo entre ela e o hipnotismo relação psicológica. Freud foi um grande discípulo de Charcot (SILVA, 1979. p. 109-117).

renomados neste tipo de saber (mais particularmente Nina Rodrigues e Arthur Ramos); remetendo seus dizeres à qualificação e ao respeito ostentados por estes, participam assim da reprodução do saber propagado pelos outros.

Esses artigos demonstram claramente que os psiquiatras liderados pelo fundador do Serviço de Higiene Mental de Pernambuco, Ulysses Pernambucano, entendiam a possessão como fenômeno patológico. Uma vez que parte significativa da população pobre do Recife era negra e praticava a religião de seus ancestrais, fazia-se necessário eugenizá-los para resolver o “problema” social.

REFERÊNCIAS

BORGES, C.; LIMA, D. Investigações sobre as religiões no Recife: o espiritismo. *Arquivos da Assistência a Psicopatas*, Recife, v.2, n.1, p. 138-145, abr. 1932.

CAMPBELL, R. J. *Dicionário de Psiquiatria*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

CAVALCANTI, P. As Seitas Africanas no Recife In: *Estudos Afro-Brasileiros*. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988 (Fac-símile de: Rio de Janeiro: Ariel, 1935). pp. 243-44.

_____. Investigações sobre as religiões no Recife: uma seita panteísta. *Arquivos da Assistência a Psicopatas*, Recife, v.3, n.1, p.58-68, abr. 1933.

CHAUÍ, M. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 1993.

COELHO FILHO, H. *A Psiquiatria em Pernambuco: Origem e Desenvolvimento da Assistência aos Psicopatas no Estado de Pernambuco*. Recife: Pernambuco, 1954.

DORIN, E. *Dicionário de Psicologia: abrangendo terminologias de ciências correlatas*. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

DORON, R.; PAROT, F. *Dicionário de Psicologia*. São Paulo: Ática, 1998.

FERNANDES, G. Investigação sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. *Arquivos da Assistência a Psicopatas*, Recife, v.5, n.1 e 2, p. 87-135, 1º e 2º semestres. 1935.

FERRAZ, A. Raça e Constituição Individual. *Arquivos da Assistência a Psicopatas*, Recife, v.5, n.1, p. 189-195, 2º semestre. 1935. Álvaro Ferraz era ligado ao Serviço Social da Brigada Militar do Estado de Pernambuco.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário de Psicanálise*. 9.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

MELLO NETO, G. Do Negro. *Arquivos da Assistência a Psicopatas*, Recife, v. 3, n.2,

p.177-187, 2º semestre. 1933.

NINA RODRIGUES, R. *Os Africanos no Brasil*. 7.ed. São Paulo: Ed. Nacional : [Brasília]: Ed. Universidade de Brasília, 1988.

Pequenos e Grandes Psicopatas: Comunicado do serviço de Higiene Mental. Folha da Manhã, Recife, 10 out. 1938. p. 02. Edição das 16 horas.

PERNAMBUCANO, U. et. al. Alguns dados antropológicos sobre a população do Recife. *Arquivos da Assistência a Psicopatas*, Recife, v.5, n.1 e 2, p. 40-45, 1º e 2º semestre. 1935.

PERNAMBUCANO, U.; CAMPOS, H. As Doenças Mentais entre os Negros de Pernambuco. *Arquivos da Assistência a Psicopatas*, Recife, v.2, n.1, p.120-127, abr. 1932.

PIERON, H. *Dicionário de Psicologia*. 2. ed. Porto Alegre:Globo, 1976. v. 2.

RAMOS, A. O Problema Psicológico do Curandeirismo. In: *Brasil – Médico*. Rio de Janeiro. n. 42, 1931

RIBEIRO, L.; CAMPOS, M. de. *O Espiritismo no Brasil*. Rio de Janeiro, 1931.

ROQUETTE-PINTO, E. *Ensaio de Antropologia Brasileira*. São Paulo: Editoras Nacional.s/d.

VIANNA, O. *Evolução do Povo Brasileiro*. São Paulo: Editora Nacional, 1938.

Devoção negra a santa branca: fé e sincretismo no Congado de Nossa Senhora do Rosário em Ouro Preto

Maria Luiza Igino Evaristo^{1*}

Resumo: *A presente pesquisa, após estudar a Irmandade do Rosário em Ouro Preto, no século XVIII, pondera a respeito das atividades religiosas e sociais das personagens escravos e libertos, negros e mulatos, enquanto confrades, e como elemento estruturador na integração do negro junto à sociedade brasileira. A partir da observação de uma construção cultural de base sincrética estabelecida no Brasil, analisa-se, na contemporaneidade, o Congado (festa em homenagem a esse orago) na mesma localidade, pois nesta manifestação cultural e religiosa estão presentes elementos do catolicismo popular mesclado à herança da cultura africana trazida do além-mar que, em determinados aspectos, mantiveram seus sentidos, enquanto outros foram ressignificados. Dentre os procedimentos relacionais do campo religioso brasileiro, o sincretismo é o mais complexo, pois é um processo dinâmico de identidade social que consiste na percepção coletiva de uma “homologia entre os sistemas em interação” das relações entre o universo próprio e o universo do outro. O estudo busca compreender a experiência religiosa negra na Minas da escravidão e seus reflexos na atualidade. No espaço da Irmandade foi possível aos confrades negros inserir elementos da cultura africana com o objetivo de homenagear a Santa do Rosário; situação que pode ser comprovada através da documentação arquivística que possibilitou, pelo entrecruzamento de dados qualitativos, uma representação do modelo do comportamento, organização e mobilização da Irmandade. Através da metodologia da história oral serão analisadas as entrevistas com os congadeiros com o intuito de regaste da memória por meio de suas narrativas e experiências.*

Palavras-Chaves: *Negro. Irmandade do Rosário. Congado.*

Introdução

Em Minas Gerais as cidades mais antigas e interioranas, comumente são identificadas por certas características que remontam às suas gêneses, e as cidades, cuja origem se encontra no ciclo aurífero vivenciado nos séculos XVIII e parte do XIX, ainda hoje, em sua maioria, têm como traços marcantes a culinária e uma arquitetura típica, formada de casarios, além da questão de uma forte religiosidade. É bem verdade, que não se pode afirmar o monopólio do catolicismo nestas regiões, como o era outrora, conquanto a maior parte da população, nestas cidades, pratique

1 * Doutoranda em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação da UFJF, bolsista Capes.

atualmente a religião católica.

Uma possível explicação para a força que o catolicismo apresenta nas cidades interioranas mineiras pode se encontrar no fato que, desde os primeiros arraiais e vilas surgidos no sertão do que hoje se constitui o estado de Minas Gerais, a questão religiosa foi gerida pela população através das Irmandades Religiosas. Essas associações leigas tinham a responsabilidade da ereção de igrejas e pela manutenção das mesmas², e a proteção que estas Irmandades exerciam em vários setores da vida do fiel (na vida particular, social e em certos casos, inclusive o econômico), foi de extrema importância para os irmanados. Para homenagear o orago da Irmandade os fieis realizavam festas para mostrar gratidão ao santo. (EVARISTO, 2013).

Embora muito tenha se perdido das festas populares, algumas se mantêm vivas, como se pode observar em muitas cidades mineiras, em que ainda hoje há comemoração como a Festa do Divino, Candombe, Folias de Reis e Congado que mobilizam a população.

Sobre a origem do congado existem diversas explicações místicas vinculadas à diáspora africana e, igualmente, aos negros no Brasil escravizados. Do Reino do Congo vem a história mais rememorada “como representação simbólica de entronização de Reis e da Coroa Portuguesa como arquétipo de cristandade.” (BRASILEIRO, 2009).

Nas festas populares os indivíduos têm a possibilidade de se aproximarem e se integrarem, dessas ações é possível um intercâmbio de valores, que contribuem para fortalecer e reproduzir laços sociais no interior de determinados grupos (ALVES, 2009).

O Congado é uma das festas que tem sobrevivido às mudanças do tempo. Sua origem na cidade mineira de Ouro Preto remonta ao século XVIII, quando ainda era chamada de Vila Rica. Hoje o Congado, como uma tradição a se preservar, ganha novo fôlego como demonstra o jovem Capitão Mestre da Guarda Rodrigo Passos.

Para quem não me conhece sou capitão aqui do congado de nossa paróquia de N.S. do Rosário e Sta. Efigênia. E vou falar pra vocês primeiramente, como surgiu a ideia de se ter o nosso grupo na cidade de Ouro Preto. Então esse grupo de congado vem de uma hierarquia que eu particularmente só conheça através de meus avós. (Rodrigo Passos – Capitão Mestre da Guarda)

O jovem Capitão Mestre é esperança manutenção do Congado em Ouro Preto. Embora ele não conheça todos os ancestrais envolvidos nesta tradição sabe que seu

2 De acordo com Boschi (1986), em Minas, no período colonial, não foi possível a igreja se impor institucionalmente, pois desde os primeiros anos da tomada da região, sua ação tomou características pontuais e desencontradas, pois a ação restritiva da Coroa Portuguesa impossibilitava o estabelecimento da instituição, e a única alternativa encontrada foi se unir às associações de leigos.

conhecimento atual vem do que seu avô passou para seu pai que posteriormente passou (ao menos parte) a ele.

1. As Irmandades Religiosas

É preciso destacar que as Irmandades negras, no período colonial, atuavam no sentido da inserção do negro e seus descendentes, não só no mundo do catolicismo, mas na sociedade, de um modo geral. Essa característica é percebida na vivência dos mesmos nas Irmandades em que Nossa Senhora do Rosário era orago e em todas as Irmandades cujo público era o negro ou seu descendente, como as que cultuavam São Benedito, São Elesbão e Santa Efigênia. No Brasil, o negro trazido da África precisava refazer laços que a diáspora desfez, uma vez que, era forçado a descobrir uma nova cultura, ao mesmo tempo em que era obrigado a deixar a sua, abandonando seus hábitos e costumes. A Irmandade surgia, desse modo, como uma forma de amenizar todas as enormes perdas e mudanças e, no seio de uma associação leiga, ele podia (re)criar novas relações de parentesco ou de ritual³, ser amparado nos momentos mais difíceis, além de ter apoio no momento da morte.

Ao se adentrar no universo complexo das Irmandades é mister entender que elas espelhavam tensões e alianças sociais que permeavam a sociedade brasileira, em geral, e o setor negro, em particular. Segundo Comar (2008, p. 56), o papel das Irmandades no mundo católico era o da propagação da vida espiritual e o estudo da religião; na América portuguesa, seu papel foi ainda mais relevante ao se transformar a “corporação religiosa em uma estrutura orgânica e extremamente dinâmica”, cuja atividade se fazia presente na assistência social, proporcionando segurança apropriada à sociedade e ao período histórico.

Quando se observa a capitania de Minas Gerais, no século XVIII, percebe-se que as organizações de leigos foram fundamentais para a sustentação da fé católica na região, porquanto a insegurança e a instabilidade regiam a estrutura dessa sociedade no período, sendo a religião o elemento mais eficaz para apaziguar as tensões sociais, cujo prestígio foi observado ainda no século seguinte. Dessa forma, percebe-se que as organizações de leigos se faziam importantes na vida social e religiosa dos confrades, reproduzindo o modelo metropolitano (GOMES, 2011).

Durante todo o sistema escravista a religião constituía um núcleo de sobrevivência social, uma vez que as festas e outras manifestações religiosas compunham um modo social de reunião. De acordo com Cezerilo (2011), a rotina da

³ Parentesco e ritual são termos utilizados por Reis (1996), o primeiro se refere às novas associações religiosas feitas pelos negros e seus descendentes para reconstruir o laço perdido na travessia, uma vez que na América portuguesa havia o impedimento de viver sua religiosidade tal qual na África. As Irmandades Leigas eram o local propício para a vivência num espaço de comunhão e identidade. Enquanto o segundo termo refere-se à reconstrução de laços familiares, fictícios ou simbólicos, não-consanguíneos.

vida cotidiana era quebrada com as festas⁴ religiosas e procissões, que constituíam um dos poucos momentos de distração da população, além de momentos de restrita liberdade, por isso, o empenho dos cativos na busca de recursos para as manifestações religiosas empreendidas por sua Irmandade.

2. A festa de Nossa Senhora do Rosário

Com relação à Festa do Rosário, percebe-se que ela se edificou num universo imagético extremamente rico, uma vez que é marcada por momentos festivos e devocionais⁵ que se materializam em diferentes tipos de representações que se reconstróem alicerçados numa ludicidade que procura trazer à tona o passado, presentificá-lo e atualizá-lo, construindo um sentido que perpassa a expressividade visual, já que é uma tentativa de manter viva uma tradição secular e, por isso, expressar a identidade⁶. Ou, como diria Reis (1991), as festas atuam como rituais de reciprocidade entre os homens e as divindades, momentos em que as fronteiras entre o sagrado e o profano são atenuadas.

O Congado, considerado uma das formas de expressão da religiosidade e diversidade cultural afro-brasileira, foi introduzido historicamente no país durante o século XVIII e predominou como tradição popular no estado das minas Gerais. Segundo narrativas historiográficas, a origem deste ritual deriva da Coroação dos “reis de nação”, eleitos pelos escravos africanos de diferentes etnias para representarem o Brasil e as suas respectivas nações de origem e, desse modo, compartilhar valores e crenças legadas de seus antepassados na distante mãe-África. (SILVA, 2012, p. 73).

Sendo assim, esse *fato social total* (MAUSS, 2011) apresenta probabilidades interpretativas do cotidiano, permitindo compreender a construção de uma história

4 Toda festa apresenta uma relação tempo-espaço específica, pois são responsáveis pela demarcação de um fazer coletivo que demanda muito esforço e prazer num mesmo evento; e geralmente, o viver da/na festa mostra a força de uma coletividade. As festas populares parecem demonstrar prazer e desordem, mas possuem uma natureza ritual, ou seja, são demonstrações de fé coletiva. Entretanto, nenhuma festa religiosa em que a relação com o sagrado seja central, não importando a sua escala de abrangência, deixa de ter uma dimensão profana (OLIVEIRA, 2013).

5 O termo devoção tem sua origem no latim e significa veneração (*devotio, onis*, ação de se dedicar, voto com que alguém se dedica, se consagra, culto, maldição) (SCHWIKART, 2001).

6 A modernidade tem colocado em cheque as grandes identidades sociais coletivas, tais como a de raça, de nação, de classe, de gênero e de Ocidente/Oriente, uma vez que traz consigo a gênese da descontinuidade. A estabilidade que era característica das identidades globalizantes já não existe de forma tão determinante. Dessa maneira, é possível se pensar em três concepções de identidade. A primeira foi chamada de “sujeito do Iluminismo”, porque se centrava na individualidade do indivíduo e de sua identidade, dotado de racionalidade, de consciência, de ação, unificado, cujo núcleo era recebido ao nascer e permanecia assim, por toda a vida. Nessa concepção, o centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. A segunda concepção de identidade é a do “ser sociológico”, em que o sujeito não é autônomo, nem autossuficiente, mas sim um refletor da complexidade do mundo moderno. O núcleo interior desse sujeito se forma na relação de outras pessoas importantes para ele, que serviam para mediar seus valores, sentidos e símbolos. A terceira concepção é uma continuidade do processo iniciado na segunda. Neste processo o indivíduo contemporâneo se concebe construído sem uma identidade fixa, permanente e essencial, assumindo diversificadas identidades em momentos diversos (SANTOS, 2006, p. 166).

marcada por caminhos múltiplos do entendimento, porquanto as representações se inserem em regimes de verossimilhança e de credibilidade, e não de veracidade. A recomposição e a tentativa de compreensão das tramas tecidas na efetivação dos festejos do Rosário se sustentam nas várias narrativas que se formam ao redor desse mosaico festivo, responsável por transmitir sua cultura e conhecimento ancestral para as novas gerações.

Desta maneira, no campo religioso especificamente brasileiro, é através da festa, seja ela sagrada ou profana, todas as coisas se afazem, ocorrendo a celebração da vida, a quebra do ritmo cotidiano, o momento em que o homem experimenta emoções e afetos. O tempo do relógio é substituído pelo tempo mítico eterno e divino, por isso, a reconciliação entre todos. Desta maneira a festa desvela a essência fundante concernente à fé e à fraternidade comunal, que tanto alimentam as manifestações religiosas, quanto perpetuam as tradições que são um verdadeiro patrimônio cultural (JURKEVICS, 2005).

Mas primeiramente o Congado começou a muitos anos atrás. Esse congado nosso ele está com aproximadamente, pelo que eu contei do tempo do meu pai até eu agora, estamos com 67 anos de existência desse grupo. Mas existia o grupo de Saramenha, no Cuxo era meu avô que era o capitão mestre, né? Foi se criado lá esse congado que vem de geração em geração. Esse congado foi se criado lá, não se sabe o interesse de se criar um congado aqui de Ouro Preto, mas se sabe que era através do legado de Chico Rei mesmo, né! São todos mesmos descendentes de Chico Rei. (Rodrigo Passos – Capitão Mestre da Guarda).

O Capitão Mestre da Guarda do Congado do Alto da Cruz em Ouro Preto mostra que a origem do Congado em Ouro Preto é antiga, pois somente se contarmos a partir da presença de sua ancestralidade mais recente pode se contar sessenta e sete anos, mas quando ele cita que toda essa experiência tem origem com o personagem Chico Rei quer dizer que tal prática remonta no mínimo ao século XVIII.

As festas religiosas e populares, cuja historiografia atual tem dado maior visibilidade, são consideradas janelas para observação de uma dada conjuntura, caminhos de conflito e/ou formação de identidades. Portanto, ao se analisar a festa do Rosário é possível observar que a defesa desta manifestação esteve em destaque na reivindicação dos negros, pois, inserida no complexo universo da Irmandade, fica evidente seu caráter político que solidificou sua *presença a despeito de todas as tentativas de exclusão e marginalização* (ABREU; VIANA, 2009, p. 235-236). A importância das festas e demais manifestações religiosas é inegável, uma vez que é nesse espaço público que o negro, se valendo da cultura dominante, encontrava seu próprio espaço, não sem com isso, incomodar outros setores da sociedade, mas a negociação entre esses dois lados nunca deixou de existir, pois

Os interesses em torno da realização de festas religiosas marcaram o cotidiano das reivindicações da população às administrações municipais. Colocaram em jogo os direitos dessa população movimentar-se, organizar-se e divertir-se em função de seus próprios santos e valores, danças e músicas. As festas abriam possibilidades para o exercício de outras dimensões da cidadania, para muito além do voto ou das representações instituídas pelas constituições imperial e republicana. (ABREU; VIANA, 2009, p. 237).

Na Festa do Rosário, em seus primórdios na antiga Vila Rica, estavam presentes dois movimentos contraditórios, repressão e liberdade, que se projetavam, com muitos desdobramentos, sobre a história da escravidão em varias regiões do país. A Festa, que serviu para dividir e unir os negros, foi vista pelos dominadores brancos como passatempo inocente ou desafojo das tensões do cativo e, no sentido inverso, como quebra da ordem, uma espécie de ensaio para a rebelião, senão como rebelião dos costumes. Nesse campo de poder, minado de significações, operavam escravos, senhores, autoridades militares, civis e eclesiásticas e o povo livre em geral (EVARISTO, 2013).

No período imperial, as festas religiosas se transformaram em campo de conflitos e negociações, de julgamentos, perseguições e tolerâncias, tendo como atores, destas contendas, os festeiros e as autoridades civis, assim como as religiosas, além de folcloristas, que intuía tecer uma unidade nacional em termos culturais. A herança do catolicismo barroco e das diversas culturas africanas, que aportaram no Brasil no século XIX, fez com que os festeiros promovessem transformações e renovações em suas festas, a partir dos caminhos que desbravaram e das possibilidades dadas a eles (ABREU; VIANA, 2009, p. 237-238).

A Congada, festa diretamente ligada a Nossa Senhora do Rosário, mantém-se viva por diversas regiões do país, e em Minas não é diferente, basta observar a grande quantidade de estudos realizados sobre as diversas festas, sejam as do passado, sejam as da atualidade. No entanto, deve-se ressaltar que é bem provável que o sentido empregado atualmente seja bem diverso daqueles do período colonial e imperial. Analisando as palavras do Capitão Mestre da Guarda do Alto da Cruz percebe-se que não basta saber as letras das canções utilizadas no Congado elas devem ser empregadas da forma correta.

Então eu agradeço muito as pessoas de apoio que estavam comigo. Seu Jacir foi me passando até as músicas que eu não tinha nem na minha mente. Eu sabia a letra, mas não sabia como cantar, louvar, expressar isso, passar isso pra Nossa Senhora, Nossa Senhora do Rosário. Eu fui amadurecendo e nos meus dezoito anos o Congado já tinha mais gente, os pessoal já tinha entrado, a dona Marisa e tal. Aí o pessoal foi me dando mais força. (Rodrigo Passos – Capitão Mestre da Guarda)

Saber a forma certa de cantar é também saber a forma certa de Louvar a Santa, mesmo com a ausência do pai, Rodrigo pode aprender como se expressar corretamente no Congado, através de outra pessoa mais velha. Seu Jacir ao acolher e ensinar o jovem Capitão Mestre contribuiu para a manutenção do Congado na região, a oralidade mais uma vez marca a relação exercida nessa prática popular.

Os Congos, a princípio, seriam um ritual de identificação negra africana. A pressão branca exercida sobre suas práticas teria, com o tempo, desvirtuado os Congos transformando-os em danças inseridas nos festejos católicos, alterando o significado original de luta contra os portugueses, ou mesmo fazendo com que esta seja esquecida (CARNEIRO, 1965).

De acordo com Silva (2010), em Minas Gerais o traço mais marcante da cultura afro-brasileira é o Congado que, além de sua forma histórica de resistência, se articula em toda a sua complexidade simbólica e ritual apresentando duas dimensões, que por vezes se mostram paradoxais, ou seja, o catolicismo popular, de caráter devocional, e o catolicismo oficial. Os participantes do Congado o reconhecem como uma festa carregada de religiosidade. Para Ribeiro (1960), as Congadas em Minas Gerais e São Paulo são cortejos de danças e cantorias cujo intuito é homenagear o santo de devoção; ou, conforme Monteiro (2013), as Congadas se apresentam tal como um cortejo real, em que a dança e o canto dos negros fazem parte do ritual de louvação aos santos protetores. A Congada ainda pode ser denominada de Congados, Terno, Guardas ou Cortes. Um dos elementos religiosos presente no ritual contemporâneo da Congada serve, igualmente, para reconciliação com um passado traumático, quando se promove o evento da aparição de Nossa Senhora Rosário que, em tempos remotos, teria alterado o valor e a imagem do escravo perante o seu senhor.

As festas populares, em que o Congado/Reinado estão inseridos, devem ser vistas como locais de aprendizagem e os mestres, que também podem receber a denominação de embaixador, folião-guia, rei do meio, capitão ou chefe, são os portadores e difusores de saberes, cujo papel é de extrema relevância no processo de continuidade de tais expressões culturais e na formação dos indivíduos que com eles se tornaram congo. O Congado/Reinado, tal como ocorre em outras manifestações culturais, se transforma em expressão de um grupo e cada membro realiza uma função necessária ao ato que demanda um conhecimento apropriado (GARCIA; OLIVEIRA; SOARES, 2013).

O Congado, em termos gerais, apresenta a seguinte divisão:

- Terno – constitui a menor unidade do Congado, podendo ser denomi-

nado também de Guarda ou Corte. Tais categorias nativas são empregadas para classificarem de modo mais generalizante, distintos grupos rituais, como por exemplo, os Congos, Moçambiques, Caboclinhos, Catopês, Marujos, entre outros. A indumentária, o ritmo do batuque e suas coreografias servem para distinguir cada Terno;

- Reinado – pode ser considerado o rito principal do Congado mineiro. O que o define é o conjunto das personagens coroadas que, nos dias festivos, são homenageados pelos grupos rituais, cujo cortejo é realizado com os Ternos como séquitos, indo de casa para a igreja e retornando ao local de saída. O Rei e a Rainha Congos coroados representam o elo com a ancestralidade da distante Mãe-África. Nesta corte simbólica também se encontra a Rainha e o Rei Perpétuos além de Príncipes e Princesas, comumente escolhidos para o reinado de um ano como representantes das cortes associadas aos diversos santos da devoção congadeira;
- Congado ou a Congada – é a mais simples denominação atribuída ao conjunto de Ternos, Congos, Moçambiques, Catopês, entre outros. O Congado apresenta um mediador dos diferentes termos que podem atender por Capitão-mor, coordenador, ou ainda, General. (SILVA, 2010).

Conforme Pereira; Gomes (2003), a Congada está inserida dentro de um ambiente sagrado, em que há uma narrativa falada ou cantada que é expressão do próprio devoto em ação e, simultaneamente, formaliza um convite aos ouvintes para se integrarem ao enredo. Carvalho (2004), ao analisar as artes sacras de origem negra, chama atenção para o fato de haver, na atualidade, muitas vozes e lugares em que são equacionados os encontros e as relações da elite branca com as artes sagradas de matriz africana, cuja preservação foi realizada pelos negros no período escravista e posteriormente. Para o autor há principalmente,

[...] um lugar de fala da sociedade civil, identificada pelas várias agrupações e movimentos sociais ligados às tradições culturais afro-brasileiras. Logo, há o lugar de fala da mídia, que deveria responder aos interesses da sociedade como um todo, porém que se apresenta, na maioria das vezes, de um lugar camuflado. Na verdade, a mídia tornou-se o lugar do mercado por excelência, e este lugar é disfarçado, muitas vezes, de lugar do Estado, sobretudo através do mecanismo, nem sempre transparente, da propaganda estatal veiculada pelos canais abertos de televisão. Além disso, em várias situações, a sociedade civil tenta falar e é também mal traduzida pela própria mídia, que se apresenta como se fosse o Estado falando sobre e em parceria com a sociedade civil. No fim das contas, as comunidades negras, criadoras e mantenedoras dessas tradições, acabam

controlando muito pouco os meios de divulgação de seus valores e de sua autoimagem na esfera pública. E finalmente, o mercado de produtos culturais também fala sob o disfarce de um ventríloquo que às vezes é a mídia e às vezes é o próprio Estado. E como é possível, não de perguntar alguns, que o mercado de produtos culturais “afro-brasileiros” (carnaval, axé music, trios elétricos, blocos, etc.) use o Estado como ventríloquo? Pelo mecanismo, cada vez mais frequente, de que muitos cargos importantes do Estado, e em particular na área da cultura, são ocupados por pessoas, já não conectadas com a sociedade civil ou com as comunidades criadoras das artes afro-brasileiras tradicionais, mas com a indústria cultural, com a produção de eventos, marketing, turismo, promoção, etc. (CARVALHO, 2002, p. 2).

A perda de domínio do negro sobre o seu bem cultural, como citado acima, tem sido observada em alguns Grupos de Congado, em que os negros não são mais coroados reis e rainhas, exercendo papel secundário nos festejos, conforme pesquisa de Queiroz (2013). Entretanto, os grupos analisados por esta pesquisa, tentam resistir e preservar o papel do negro dentro da tradição congadeira, assim como perpetuam a fé em Nossa Senhora do Rosário, razão de toda essa movimentação, que hoje é vista como cultural.

A festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário promove sua reatualização a cada ano em que, ciclicamente, ocorre a comemoração, possibilitando, desta forma, a construção de uma memória negra dos congadeiros. A devoção a Nossa Senhora do Rosário, ao ser ritualizada, reafirma a fé neste orago, ao mesmo tempo em que demarca um espaço social e religioso (QUEIROZ, 2013).

É importante ressaltar que, embora os termos Reinado e Congado sejam elementos que sejam componentes da Festa, sendo, por isso, tomados um pelo outro, há diferenças entre ambos: o Reinado é definido por uma estrutura simbólica complexa e por ritos com a presença de uma corte (reis, rainhas, príncipes, princesas etc.), que incluem variados elementos, atos litúrgicos e cerimoniais; já o Congado (grupo que canta e dança) faz reverência ao Reinado, expressando a história e a memória, o secular e o sagrado, o corpo e a palavra, o som e o gesto, o divino e o humano. (QUEIROZ, 2013, p. 27).

As Congadas, os Congados ou Congos são a denominação dada às “danças dramáticas”⁷ que mesclam ao seu enredo tradições e costumes africano, tal como elementos tomados a bailados de origem luso-espanhola. São formados, principalmente por um cortejo real, a que se liga uma parte representada, a que se chama de Embaixada, em que ocorre o versamento de assunto guerreiro. Embora

7 Quem pela primeira vez empregou o termo “danças dramáticas” foi Mário de Andrade, a fim de designar os bailados populares brasileiros em que parte de sua apresentação é representada ou é baseada em determinado assunto. Entre as principais danças dramáticas estão a Congada e Congos, Caiapós, Moçambique, Pastoris, Cheganças, Cabocolinhos, Maracatu, Quilombos, Bumba-meu-boi, Cordões-de-bicho, Taieras e Reisados (ALVARENGA, 1982).

apresentem uma origem comum, são as Embaixadas dos Congos e Congadas que se diferem um dos outros (ALVARENGA, 1982).

As Congadas, de acordo com Alvarenga (1982), possivelmente se originaram a partir das cerimônias para coroarem reis e rainhas negros, eleitos anualmente pelos escravos, e que representavam uma Irmandade Religiosa. Em frente à igreja, usualmente consagrada à invocação da Virgem Maria, pertencente ao santo de devoção da associação, ocorria o coroamento dos monarcas, feito por um padre; em seguida, o cortejo seguia pelas ruas entoando músicas e dançando. Em meio aos costumes congolezes para a eleição de um novo rei, havia as atividades de festas e danças promovidas pelas Irmandades e, entre os Bantos, era costume que os reis excursionassem seguidos por sua corte em meios a cantos e danças. Ainda de acordo com Alvarenga,

Da sagração dos reis pela Igreja, do costume da coroação coincidir sempre com datas católicas e do cortejo se incorporar às procissões das festas celebradas, os ranchos que representam Congos e Congadas conservam até hoje o hábito de dançar diante de igrejas, sendo por vezes os templos o primeiro lugar a que se dirigem. (ALVARENGA, 1982, p. 100).

Presente no Brasil desde o período colonial a coroação de reis e rainhas negros torna possível, não sem conflitos, entretanto em graus variados, a inter-relação entre as culturas indígenas, as tradições africanas e os elementos do catolicismo. O congado, constituição de diferentes cerimônias, permitia ao negro expressar sua devoção a Nossa Senhora do Rosário, aos santos e a seus antepassados. “O tecido cultural do Congado, por ser formado de diversos matizes representa um sistema cujo estado de tensão exemplifica um modo particular de equilíbrio” (PEREIRA, 2005, p. 439).

Muito presente nas procissões, nas festas em homenagens aos santos, nas várias formas de pagar promessas populares, e na religiosidade popular como um todo, o sincretismo se torna elemento fundamental em todas as formas de religião. No Brasil, o sincretismo contido nas religiões afro tornou-se uma forma de relacionar o africano e o brasileiro, assim o negro, cuja diáspora o trouxe para a colônia, não se transformava totalmente no que o senhor desejava, nem se mantinha preso a modelos ideológicos que os excluía. Desta forma, pode-se afirmar que o sincretismo não significou o disfarce das entidades africanas nos santos pertencentes ao catolicismo, mas sim uma “reinvenção de significados” e, igualmente, uma “circularidade de culturas”. Esta estratégia de “transculturização” refletiu a sabedoria que os negros trouxeram da África e que junto com os seus descendentes puderam ampliar no Brasil. As religiões chamadas afro-brasileiras trazem, em sua essência, algo de

africano e de brasileiro, diferentes, contudo, das matrizes que as originaram (FERRETTI, 2007, p. 112).

A menção mais antiga que se tem dos Congos e Congas, no Brasil, segundo Alvarenga (1982), é de 1760, ano em que ocorreu os festejos em homenagem às bodas de Dona Maria I, rainha de Portugal. Já para Bastide (1971), essa primeira ocorrência teria sido em 1700 na cidade de Igarassu (PE), ressaltando possíveis vestígios do evento no século XVII.

De acordo com Queiroz (2013, p. 28), em Minas Gerais, nos festejos de representação do Reinado e no enredo dos mitos que organizam o Congado, está presente a representação de um gesto sagrado, em que a própria existência social e simbólica da comunidade estão fundadas, o que leva a constituição de uma das mais “ricas e dinâmicas matrizes da memória”, o que leva à recriação no movimento, enlaçando o presente e o passado, os descendentes e seus antepassados.

Atualmente, as manifestações culturais brasileiras, em que se insere o Congado, têm sido vistas como folclóricas. Dessa maneira, ressalte-se que o termo folclore foi empregado pela primeira vez em 1856 pelo inglês Willian John Thoms utilizando-se das palavras anglo-saxônicas *Folke* e *Lore* no sentido de saber tradicional do povo (BRANDÃO, 1982). Já de acordo com Câmara Cascudo (1965), o folclore seria a cultura popular transformada em norma. No entanto, Brandão (1982), ao analisar este conceito, demonstra que apesar das várias nuances interpretativas, as expressões não são sinônimas, pois em alguns momentos elas se aproximam, e em outros, possuem características bem diversas. Por conseguinte, o termo folclore pode ser interpretado a partir de um complexo campo social, cuja expressividade e performance cultural se intensificou a partir do século XIX (BRANCO; BRANCO, 2003). Do ponto de vista de Boas (1938), o folclore e a mitologia não devem ser entendidos apenas do ponto de vista da filosofia primitiva, pois resultam do pensamento especulativo da origem e estrutura do mundo e da vida humana, não sendo apenas um fluxo artístico. Segundo Brandão (1982), aos poucos, mas não generalizadamente,

[...] a ideia de *folclore* como apenas a *tradição popular*, as *sobrevivências populares*, estendeu-se a outras dimensões. Dimensões mais atuais, mais associadas à vida do povo, à sua capacidade de criar e recriar. Tudo aquilo que, existindo como forma peculiar de sentir e pensar o mundo, existe também como costumes e regras de relações sociais. Mais ainda, como expressões materiais do saber, do agir, do fazer populares. Não apenas a legenda do herói ancestral, o *mito* (aquilo que muitas vezes explica, tanto a camponeses quanto a índios, a origem do mundo e de todas as coisas), mas também o *rito*, a celebração coletiva que revive o mito como festa, com suas procissões, danças, cantos e comilanças cerimoniais. Não apenas a celebração, o rito, o ritual, mas a própria vida cotidiana e os seus produtos [...] (BRANDÃO, 1982, p. 30).

A origem do surgimento do Congado em Minas Gerais possui explicações variadas, entretanto, é salutar destacar que as versões não são excludentes e, nem são motivo para abalar a fé e a crença dos congadeiros das diversas localidades onde a manifestação ocorre. A esse respeito, Silva (2012) diz que

As explicações para as origens do ritual Congado em Minas Gerais tem também como fonte o imaginário coletivo, expresso em relatos orais e escritos. As versões sobre essa história são variadas e nem sempre convergentes, pois nas várias narrativas existentes pôde-se constatar a diversidade de relatos para o aparecimento de Nossa Senhora do Rosário: alguns ora afirmam que tal aparição ocorreu no “mar”; outros já afirmam que foi numa “gruta”; outros ainda consideram que se deu numa “lapa” ou num barreiro nos tempos antigos da escravidão. Existem as versões que dão ênfase, sobretudo, à figura de um africano que contam ter se tornado muito conhecido em Vila Rica (atual cidade de Ouro Preto – MG) pela alcunha de “Chico Rei” e cujo nome de batismo cristão é relatado, igualmente, de maneira diversa: por vezes, afirma-se que foi chamado de “Francisco da Natividade”, outras vezes, de Francisco Lisboa da Anunciação”; ou, ainda, de “Francisco Lázaro”. (SILVA, 2012, p. 74).

Por conseguinte, é imperativo reconhecer a Festa do Rosário como fenômeno humano, de cultura, criação do espírito, que remete a uma narrativa que faz reviver uma realidade primeira, que satisfaz a profundas necessidades religiosas, aspirações morais, a pressões e a imperativos de ordem social e mesmo exigências práticas. Conforme Segalen (2002), o pensamento religioso inclui dois elementos, quais sejam, as crenças e os ritos⁸. As primeiras são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm umas com as outras ou com as coisas profanas; os segundos são as regras de comportamento que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas. Os ritos possuem um suporte corporal, seja ele verbal, gestual, ou postural, com caráter repetitivo e forte carga simbólica para atores e testemunhas.

Na cidade de Ouro Preto, os grupos de Congado/Reinado sobreviveram, ao longo do tempo, passando diversos problemas. Contudo, com a criação da AMIREI⁹, não somente o Grupo de Congado do Alto da Cruz, que conta hoje com cerca de 3 mil

8 “O rito ou ritual é um conjunto de atos formalizados, expressivos, detentores de uma dimensão simbólica. O rito é caracterizado por uma configuração espaciotemporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de comportamento e de linguagem específicos e por sinais emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns de um grupo”. (SEGALEN, 2002, p. 23).

9 A AMIREI (Associação dos Amigos do Reinado de Nossa Senhora do Rosário de Ouro Preto), que se constitui como uma organização da sociedade civil e de direito privado cuja finalidade não é a obtenção de lucro. Além de se responsabilizar pelo Reinado de Nossa Senhora do Rosário, assume, como missões, a tentativa de promoção da igualdade racial e o combate ao preconceito em todas as suas formas, por meio do reconhecimento e valorização dos saberes dos afrodescendente.

membros, mas também os outros grupos de congado da região, estão tendo força para se reorganizarem e se manterem. A Irmandade igualmente desperta a atenção de muitos de seus fieis que ainda tem na morte um argumento para se filiar; pois mediante o pagamento de uma inscrição de R\$ 60,00 e anuidade de R\$ 15,00, eles têm garantido um lugar para ser enterrado.

Em uma conversa, com uma informante, a senhora Efigênia (nome verdadeiro), moradora do Alto das Dores em Ouro Preto, esta revelou sua devoção a Nossa Senhora do Rosário e a Santa Efigênia. Ela não só frequenta a igreja de Santa Efigênia do Alto da Cruz como toma frente na realização das festas lá realizadas, principalmente, o Reinado de Nossa Senhora do Rosário.

Conclusão

Embora não possuam mesmo vigor do passado as festas populares tem se mantido vivas. A presença delas no interior das cidades mineiras podem ser verificada a partir da proliferação dos estudos acadêmicos com interesses nessa temática. Com o Congado não é diferente.

Apesar de se encontrar mais de um grupo congadeiro em Ouro Preto esse artigo tomou como fonte de análise, apenas um, o do Alto da Cruz. O motivo não se encontra de maior valoração desse em detrimento dos demais, mas sim por ser este artigo resultado do início das pesquisas da autora do mesmo. Assim, as conclusões aqui apresentadas jamais poderão ser tomadas finais. Muitas descobertas estão por vir, do mesmo modo que muitas certezas serão contestadas.

Destarte, como primeiras observações está a tentativa de resgate, manutenção e difusão do Congado em Ouro Preto que através do apoio de uma organização da sociedade civil que tem contribuído para a união de todos os grupos da região. O grupo de Congado do Alto da Cruz tem apresentado na jovialidade de seu Capitão mestre, no preparo de gerações futuras e no respeito a ancestralidade que pode haver um futuro promissor para a manutenção desse Congado.

Referências

ABREU, M.; VIANA, L. Festas religiosas, cultura e política no império do Brasil. In: GRINBERG, K.; SALLES, R. **O Brasil imperial**. V. III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ALVARENGA, O. **Música popular brasileira**. São Paulo: Duas Cidades, 1982.

ALVES, L. A. desenvolvimento da última etapa dos estágios supervisionados na rede pública de ensino em Uberlândia-MG. **Educação Popular**. Uberlândia: EDUFU, 2009. pp. 138-144.

BOSCHI, C. C. **Os leigos e o poder** (irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Ática, 1986.

BRANCO, S. El S. BRANCO, J. F.(org). **Vozes do povo**. A folclorização em Portugal. Oeiras: Celta, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é folclore**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

BRASILEIRO, J. Aspectos socioculturais do congado de Uberlândia. **Educação Popular**. Uberlândia: EDUFU, 2009. pp.105-117.

CARNEIRO, E. **Dinâmica do folclore**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

CARVALHO, J. J. **As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza**. Palestra que proferi no Centro de Cultura Popular no dia 14 de dezembro de 2004.

CASCUDO, L. C. **Antologia do folclore brasileiro**. 3ª ed. São Paulo: Martins Editora, 1965.

CEZERILO, A. A. Q. S. Irmandades Negras: estratégias de resistência e solidariedade. In: **Mídia Etnia**. Educação e Comunicação Ltda, 2011.

COMAR, M. **Imagens de ébano em altares barrocos**: as irmandades leigas de negros em São Paulo (Séculos XVII-XIX). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo: USP, 2008.

EVARISTO, M. L. I. **Sincretismos, negociações e conflitos**: apropriação e inversão do catolicismo nas Irmandades Negras de Nossa senhora do Rosário na Minas gerais do século XVIII. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2013.

FERRETTI, S. **Sincretismo e religião na festa do divino**. Revista Antropológicas. Ano 11, v. 18 (2), 2007, pp. 105-122.

GARCIA, A. M.; OLIVEIRA, M. R. P.; SOARES, R. F. Cultura popular e educação: um diálogo a partir da prática de um mestre do congado. In: OLIVEIRA, J. M. **Interfaces das africanidades em educação nas Minas Gerais**. Juiz de Fora: UFJF, 2013. pp. 135-155.

- GOMES, D. G. **As ordens terceiras em Minas Gerais: suas interações e solidariedades no período ultramontando.** Revista Brasileira de História das Religiões. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Acesso em 05/08/2011.
- JURKEVICS, V. I. **Festas religiosas: a materialidade da fé.** Revista História: Questões & Debates, n. 43. Curitiba: Editora UFPR, 2005, pp.73-86.
- MAUSS, M. **Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.** l'Année Sociologique, seconde série, 1923-1924. Édition électronique pour Macintosh. Disponível: <http://pages.infinet.net/sociojmt>. Acesso: 03/03/2011.
- MONTEIRO, L. N. **Escravidão e liberdade na festa do Rosário.** 6º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <http://labhstc.paginas.ufsc.br/files/2013/04/L%C3%ADvia-Nascimento-Monteiro-texto.pdf>. Acesso: 20/08/2013.
- OLIVEIRA, C. D. M. **Festas populares religiosas e suas dinâmicas espaciais.** Red de Revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. Mercator - Revista de Geografia da Universidade Federal do Ceará, vol. 6, núm. 11, 2007, pp. 23-32. Disponível: <http://www.redalyc.org/pdf/2736/273620627004.pdf>. Acesso: 08/09/2013.
- PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Os tambores estão frios.** Juiz de Fora: Funalfa; Mazza, 2005.
- PEREIRA, E. A; GOMES, N. P. M. **Ouro Preto da palavra: narrativas de preceito do Congado em Minas Gerais.** Belo Horizonte: Puc Minas, 2003.
- QUEIROZ, G. R. C. **A festa de Nossa Senhora do Rosário de Paula Cândido, 2013** (no prelo).
- REIS, J. J. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no século XIX.** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. **Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão.** Rio de Janeiro: Tempo, vol. 2, nº 3, 1996, p. 7-33.
- RIBEIRO, M. L. B. **O Baile dos Congos.** In: Estudos e Ensaios Folclóricos em Homenagem a Renato Almeida. Rio de Janeiro: Min. Relações Exteriores, 1960.
- SANTOS, T. J. C. Professores universitários negros: uma conquista e um desafio a permanecer na posição conquistada. In: OLIVEIRA, I. (org.). **Cor e magistério.** Niterói: EdUFF, 2006.

SCHWIKART, G. **Dicionário ilustrado das religiões**. Aparecida: Santuário, 2001.

SEGALEN, M. **Ritos e rituais**. Rio de Janeiro: EdFGV, 2002.

SILVA, R. A. **A atualização de tradições**: performances narrativas afro-brasileiras. São Paulo: LCTE, 2012.

_____. *Negros Católicos ou Catolicismo negro?* Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

Jovem que velho respeita – as nuances da condição juvenil no candomblé

Silvia Maria Vieira dos Santos¹

Resumo: *A presente pesquisa trata sobre a juventude candomblecista e suas diversas formas de ser jovem no Candomblé, religião que tem a ancestralidade como elemento primordial de pertencimento religioso. Em contraposição aos valores modernos de que a experiência de vida das pessoas é algo descartável e que a juventude é alvo das ações do governo, do mercado e da sociedade, o Candomblé se apresenta como religião ancestral que acolhe as mais diversas pessoas, valorizando a experiência religiosa do mais velho. Há que se salientar que o tornar-se mais velho é configurado pelo tempo de iniciação na religião e não pela idade cronológica do indivíduo. De esse modo, ensejo entender como os/as jovens vivem sua condição juvenil dentro do Candomblé – a religião dos ancestrais, mais velhos. A Etnografia foi o método que me levou ao mundo cotidiano do terreiro Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun, casa de candomblé, localizada no bairro do Mucunã – Maracanaú (Ceará), que é composta, em sua maioria, por jovens. Através da observação participante, conversas informais, entrevistas e trabalho de grupo percebi uma singularidade bem como uma complexidade acerca do conceito de juventude nesta religião. Nesse sentido, abordar essa temática se torna necessário, para compreender o candomblé como um espaço de sociabilidade juvenil e de construção de identidades. Onde os valores ancestrais afrodescendentes são vivenciados no dia-a-dia.*

Palavras-chave: *Juventude. Candomblé. Ancestralidade*

Para Início de Conversa

A presente pesquisa trata sobre a juventude candomblecista e suas diversas formas de ser jovem no Candomblé que tem a ancestralidade como elemento primordial de pertencimento religioso.

Para entender as linhas sinuosas desta escrita apresento inicialmente minhas motivações em vista da realização desta pesquisa, que está em andamento, seguido de meus objetivos e justificativa.

Em seguida trato da problematização da temática, abordando a interface Juventude-Religião-Candomblé como elementos centrais desta exposição. E finalizo este texto com uma breve apresentação do campo, o *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*.

Sou uma mulher negra que na infância tinha um grande medo do toque dos

1

* Doutoranda do programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Ceará - UFC

tambores ao mesmo tempo em que me fascinava, cresci ouvindo esses tambores que minha família dizia ser da macumba, coisa ruim.

Próxima a minha casa da infância, no Bairro Carlito Pamplona², existiam, pelo menos nesta época, três terreiros de Umbanda³, sempre quando eu ia comprar alguma coisa na mercearia desviava o caminho para passar em frente à essas casas que tinham imagens de santos e muitas velas coloridas. Eu era fascinada pela decoração daquelas salas, ao mesmo tempo em que tinha medo por conta do que minha mãe, que é muito católica, dizia ter nestes lugares. Os Apelos de minha mãe para que eu ignorasse o universo da Umbanda não tiveram efeito porque quando tinha festa no terreiro eu escutava os tambores e até hoje escuto da janela de minha casa mesmo sem saber de onde vem, mas sei que a minha ancestralidade se conecta aos tambores que não param de tocar dentro de mim.

O tambor tem um poder de fala, e esse falar pode ser entendido no sentido mais amplo, pois dentro da cosmovisão africana a “fala do tambor não leva somente a uma degustação auditiva, não basta somente se ouvir a fala do tambor ou do conjunto de tambores. Esse som, através das vibrações das batidas, deve ser sentido pelo corpo e dessa forma finalmente ser transformado em movimento” (Lühnig apud Silva, s/d, p. 05), como observo nas festas no terreiro, a batida do tambor é uma espécie de conexão entre a energia do orixá e os seus filhos que a recebem.

Depois de muitas idas e vindas, já adulta, me reencontrei com esses tambores que me levaram ao mundo dos meus ancestrais, agora sem medo. E o destino, meu Odu⁴ estava mesmo ligado às religiões de matriz africana e as pessoas que as praticam e que moram neste lugar, pois o terreiro, local principal da pesquisa, que se localiza entre os municípios de Maracanaú e Maranguape⁵, tem em sua maioria pessoas que moram nos bairros Carlito Pamplona e Pirambu.

Quando fui apresentada ao candomblé e pela primeira vez entrei num terreiro, lembrei-me de todos os estereótipos que afirmavam sobre este território e que aprendi durante a minha vida. Meu coração bateu forte, quase saía pela boca ao encontrar o babalorixá, pai de santo da casa, mas ao entrar e ver aquele lugar cheio de plantas e animais, uma espécie de sítio tão bonito e cheio de vida fiquei com vergonha de ter pensado que iria encontrar sangue e animais mortos espalhados pelo terreiro.

Porém o que mais me marcou ao ir pela segunda vez ao terreiro foi encontrar

2 Bairro localizado em Fortaleza, capital do Ceará

3 Acredito serem terreiros de Umbanda pelas imagens de santos que apareciam na sala das casas.

4 Odu (caminhos da vida, presságios, destinos, predestinação), é um sistema de caminho que mostra vários aspectos dos caminhos da vida e da alma para que o ser humano encontre e supere os seus caminhos, as suas dificuldades que aparecem ao longo da vida para que o ser humano possa prosperar em sua vida.

5 Municípios que formam a região metropolitana de Fortaleza.

um número considerável de adolescentes e jovens, todo o pré-conceito que eu tinha de considerar que terreiro era espaço frequentado majoritariamente por mulheres e pessoas idosas caiu por terra. Existem jovens no candomblé!

Nesse sentido, decidi realizar a pesquisa de doutorado com os/as jovens candomblecistas. Ensejo entender: como estas pessoas vivem sua condição juvenil dentro do Candomblé, uma religião que prima pela ancestralidade e pela experiência do mais velho?

Em contraposição aos valores modernos de que a experiência de vida das pessoas é algo descartável e que a juventude é alvo das ações do governo, do mercado e da sociedade, o Candomblé se apresenta como religião ancestral que acolhe as mais diversas pessoas, valorizando a experiência religiosa do mais velho. Há que se salientar que o tornar-se mais velho é configurado pelo tempo de iniciação na religião e não pela idade cronológica do indivíduo.

Desse modo a pesquisa tem como objetivo entender como os/as jovens vivem sua condição juvenil dentro do Candomblé – a religião dos ancestrais, mais velhos.

É a partir do final do séc. XX que constataremos a importância do tema juventude e religião nas pesquisas acadêmicas, afinal vivemos num mundo religioso plural, onde se convivem velhos e novos fundamentalismos. O censo de 2000 ajudou alguns pesquisadores a confirmar que os jovens não estavam mais se declarando católicos e que passavam a compor o grupo dos “sem religião” de forma acentuada. Nestes estudos uma série de questões foram levantadas tais como: a difusão da cultura midiática que oferece espiritualidades, as novas possibilidades sincréticas e as diferentes combinações das práticas religiosas. Esse foi o início do caminho, mas a estrada é longa.

Pesquisar a temática da juventude, em especial a do candomblé é um desafio. São pouquíssimas as experiências de pesquisa sobre esse assunto, seja no campo da juventude ou nos estudos de religião. Existe uma diversidade de juventudes e uma realidade diferenciada de jovens, mas estes nem sempre são contemplados nos estudos de caráter acadêmico.

A sociedade brasileira cristaliza e forja a juventude como o grupo etário ideal desta realidade, ora esses jovens são tratados como problema – é só observar os noticiários e ler nas entrelinhas o discurso de redução da maioridade penal, ora como fatia privilegiada de consumo. Perceber que dentro desta realidade social existem territórios que vivem de forma diferenciada, mas que também refletem a contradição desta sociedade é um diferencial nesta investigação.

1. Problematizando com a Juventude-Religião-Candomblé

A visão de juventude neste trabalho parte da concepção de que é um conceito construído histórica e culturalmente que precisa ser estudado no contexto da dinâmica das relações sociais em um tempo e espaço determinado. É uma categoria social diferenciada em suas ações, condição social, sexual, étnica, de gênero, de valores, localização geográfica, de classe, entre outras.

Construir uma definição de juventude enquanto categoria não é uma tarefa fácil, pois temos que levar em consideração os aspectos históricos, sociais, culturais, econômicos que a constituem. Muitos foram os autores⁶ e ciências (Biologia, Antropologia, Sociologia, Psicologia, História) que se debruçaram sobre o tema.

A juventude é, ao mesmo tempo, uma condição social e um tipo de representação, pois é muito variada a forma com que cada sociedade, em um tempo determinado, irá interpretar e representar essa diversidade social, ao mesmo tempo em que esse universo diverso se configura em condições sociais, culturais, regionais, de gênero entre outras (Dayrell 2003). Para este autor:

Construir uma noção de juventude na perspectiva da diversidade implica, em primeiro lugar, considerá-la não mais presa a critérios rígidos, mas sim como parte de um processo de crescimento mais totalizante, que ganha contornos específicos no conjunto das experiências vivenciadas pelos indivíduos no seu contexto social. (Ibid, p.42)

Desse modo, a juventude é parte de um processo mais amplo de constituição de sujeitos que tem suas especificidades, mas que não apresenta um único jeito de ser jovem. A juventude deve ser compreendida como uma categoria plural, que se apresenta de várias maneiras, tais como: jovens rurais, urbanos, brancos, negros/as, homossexuais, heterossexuais, homens, mulheres, pobres, ricos, estudantes.

Dentre a multiplicidade de formas de ser jovem se encontra um fenômeno complexo com características que podem ser espacializadas e que perpassa o universo da religião, onde a juventude busca uma ligação com o sagrado refletindo em uma maneira singular de ser jovem na sociedade (Fernandes, 2011).

Nesse sentido posso afirmar que além das questões sociais, econômicas e culturais a religião pode ser vista como um aspecto que compõe a diversidade de modos de ser jovem. De acordo com Fernandes (2011, p. 04) “A religiosidade se constitui numa dimensão fundamental na vida dos jovens, sendo que o vínculo às identidades religiosas são pilares basilares na construção da identidade social do jovem, bem como da sua cosmovisão de mundo e de sociedade”.

6 Melucci (1991) Foracchi (1972), Abramo (1994) Kehl (2004) Pais (2003), Carrano (2003), Dayrell (2003, 2007), Veras (2006), Sposito (2008), entre outros.

Em todas as casas de candomblé que visitei verifiquei essa presença dinâmica da juventude. Constatei a presença dinâmica da juventude nas casas de candomblé apresentando, em alguns casos, funções importantes na hierarquia da religião.⁷ A religião faz a diferença na vida destes jovens.

Estudos que tratam da interface entre juventudes e religião são bem recentes no Brasil. Até a década de 70 os estudos sobre juventude no Brasil eram restritos a juventude de classe média e universitária marcada pelo recorte geracional. A partir da década de 80, a visão acerca da juventude é alargada, reconhecendo a heterogeneidade dessa categoria, porém essa mudança nos estudos sobre os/as jovens ainda tinham certo limites. É a partir da década de 90 que as Ciências Sociais, com o alargamento da ideia de juventude, vão introduzir o tema da religião nos estudos sobre essa categoria.

De acordo com Camurça & Tavares (2004, p.19):

A partir dos anos 90 é que a produção das ciências sociais sobre a juventude tem se debruçado de forma sistemática sobre novas dimensões da experiência juvenil, dimensões essas até então negligenciadas porque não tomavam como eixo central das suas preocupações, as significações que os próprios jovens possuíam acerca da sua condição.

Dentro das mais variadas pesquisas⁸ qualitativas e quantitativas⁹ que abordam a interface das duas temáticas, a religião foi considerada um espaço de sociabilidade, construção de identidade, pertencimento e lazer privilegiado entre as juventudes.

A antropóloga Regina Novaes é a pioneira na abordagem acerca da juventude e religião. Seu artigo *Religião e Política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais*, publicado em *Comunicações do ISER*¹⁰ em 1994 é o primeiro na articulação das temáticas. Este e outros trabalhos da autora realizaram a partir de marcos geracionais, uma tipologia das tendências religiosas entre os universitários pesquisados destacando a questão do hibridismo cultural sob a forma de sincretismo.

Segundo Novaes (2005), a pesquisa *Retratos da Juventude Brasileira* revelou que a religião ocupa um lugar importante entre as conversas dos/as jovens e que eles interagem de forma diversificada com o sagrado.

Esta mesma pesquisa evidenciou que um número maior de umbandistas e candomblecistas na última década tem declarado publicamente sua identidade

7 O trabalho de Stela Guedes Caputo apresenta crianças e jovens de vários candomblés que tem funções importantes na hierarquia da religião, tais como: Ogan, Ekedi, Òjè.

8 Ver os trabalhos de NOVAES, R; CAMURÇA, Marcelo A; TAVARES, Fátima Regina; FERNANDES, Dalvani; SILVA, Cristiane Gonçalves.

9 Gostaria de destacar duas pesquisas: A pesquisa *Juventude Brasileira e Democracia*, realizada em 2004 pelo IBASE/POLIS e a pesquisa *Retrato da Juventude Brasileira* realizada pelo Instituto Cidadania no início de 2004.

10 Instituto de Estudos da Religião – ver site <http://www.iser.org.br/site/quem-somos/iser>

religiosa, porém isso não estava traduzido no Censo de 2000. O motivo, segundo o texto, desta incongruência deve-se a três motivos: o crescimento pentecostal que disputa “nas bases” com as religiões afrobrasileiras; a intolerância religiosa e preconceito sofrido pelos adeptos destas religiões ao longo da história fazendo com que se declarem católicos; e por fim a onda de jovens que se declaram sem-religião, mas que são frequentadores dos centros espíritas, da umbanda e do candomblé.

Tavares e Camurça (2004) ao fazerem uma revisão bibliográfica dos estudos situados na interface entre juventude e religião no Brasil destacam o trabalho de Patrícia Birman, intitulado “Futilidades levadas a sério: o candomblé como uma linguagem religiosa do sexo e do exótico”¹¹. A autora discute questões de sexo (homossexualidade), gênero e possessão dentro do candomblé e “introduz a variável da juventude – matizando a questão do gênero – para compreender a especificidade da experimentação religiosa entre os jovens ‘adés’¹², bem como as tensões envolvidas entre estilos de possessão” (2004, p. 36).

Diante destas pesquisas identifiquei que a juventude de terreiro, seja de Umbanda ou de Candomblé era pouco contemplada nos estudos de juventude e religião. Aparecia geralmente de forma superficial nos dados estatísticos de pertencimento religioso¹³ ou nas temáticas de sexualidade¹⁴. Por outro lado os trabalhos acerca das religiões de matriz africana não citam o povo de santo jovem existente. Essa informação me deixou no mínimo curiosa para entender porque os/as jovens eram invisibilizados/as nas pesquisas que tratam das religiões de matriz africana.

No campo da educação encontrei a pesquisa de Santos (2003) que trata do Projeto *Odemodé Egbé Asipá* realizado em Salvador e que apresenta as experiências dos jovens com esta ação e o trabalho de Caputo (2008) que trata da dificuldade de que crianças e adolescentes tem de se auto declararem candomblecistas na escola e como sofrem a discriminação por serem da religião dos orixás.

Santos (2003) afirma que a religião, a ancestralidade e a vida comunitária influenciam significativamente o quadro referencial de princípios e valores presentes nas identidades dos jovens. A autora ressalta que a comunidade-terreiro tem grande importância na vida dos/as jovens que estão na religião.

1.1. Ser Jovem no Candomblé

11 Este artigo está inserido na coletânea de artigos organizados por Herman Vianna chamado Galeras Cariocas, territórios de conflitos e encontros culturais (1997)

12 Homens que transam com homens – homossexuais masculinos.

13 Ver pesquisa realizada por NOVAES, R. com estudantes universitários, CAMURÇA & TAVARES com estudantes da educação básica e PEREZ, OLIVEIRA, ASSIS que pesquisaram estudantes do 3º ano da rede pública estadual de Minas Gerais.

14 Ver trabalhos de PAIVA, SILVA, SANTOS, LICCIARDI (2008); RIOS

E afinal o que é ser jovem no candomblé? Para tentar entender porque a condição juvenil não era considerada nas pesquisas acerca das religiões de matriz africana - a não ser quando era tratada como estudante nos estudos entre educação e religião ou como homossexual nos estudos sobre sexualidade nos terreiros – procurei saber o que era ser jovem no candomblé a partir do olhar dos candomblecistas. Para tanto, entrevistei babalorixás, e vários membros da comunidade do candomblé de Fortaleza e de outros estados, em sua maioria jovens, para saber o que era ser jovem no candomblé.

Segundo os entrevistados juventude e iniciação estão interligadas, ser jovem é ser recém iniciado, independente de sua faixa etária. O que conta é o tempo ou a idade de iniciação de cada pessoa. Isso significa que uma pessoa pode ser adulta para a sociedade, mas jovem para a religião de acordo com o seu tempo de iniciação, ao mesmo tempo em que um/a jovem iniciado/a há mais tempo pode e deve ensinar sobre a religião ao irmão, ou irmã de santo cronologicamente mais velho e ao mesmo tempo mais jovem no culto.

Descobri aqui a singularidade desta pesquisa, pois o conceito de juventude no candomblé difere completamente de qualquer outro inserido nos estudos especializados no assunto. E ao mesmo tempo vejo uma complexidade dentro dele podendo elencar, a partir das conversas que fiz, quatro aspectos deste complexo conceitual.

A primeira questão sobre juventude e candomblé é a dicotomia entre o ser jovem dentro e fora do terreiro. De acordo com Pai Junior de *Oxum - Olutoji*¹⁵, a pessoa vive sua juventude da porta pra fora e da porta pra dentro vive sua condição de *abiã, iaô, ekedi, ebomi, ogan*, entre outras funções hierárquicas da religião. E O Ilê, a casa-terreiro é o espaço da comunidade, independente da idade de cada indivíduo.

Outro aspecto desta relação (juventude e candomblé) é a questão das hierarquias. Para cada pessoa de santo existe um mais velho e um mais novo, independente da idade cronológica que a pessoa se encontre. No *Ilê Axé Iya Omi Arin Ma Sun* o iaô mais velho tem menos de 18 anos enquanto uma das mais jovens iniciada tem mais de 40 anos. Esta mais nova na religião (e mais velha na idade) pede a benção do orixá ao mais velho iniciado (porém de menor idade). Dessa forma a aprendizagem não é realizada apenas pela relação adulto - ensina - jovem, o contrário é absolutamente possível.

Contudo, se estamos em uma sociedade onde a ideia de juventude está ligada ao consumo, a violência, a liberdade sem responsabilidade, a criatividade, a força,

15 Cleudo Pinheiro de Andrade Junior. Babalorixá do Ilê Axé Iya Omi Arin Ma Sun, terreiro o qual estou fazendo a pesquisa.

como entender que este rapaz ou esta moça possa ensinar algo a alguém que está nesta terra a mais tempo? Não existe conflito nesta relação?

O terceiro aspecto se revela pela relação orixá e filho/a de santo. O candomblé é uma religião regida pelos orixás. Cada um possui uma ritualística que inclui comida especial, interdições, roupas, insígnias, cores e cantos característicos, além de suas características físicas e psicológicas apresentadas e ensinadas em seus mitos e *itãs*. Daí existirem orixás com características de uma pessoa velha como *Oxálá*, *Nanã*, *Obaluaiê*, enquanto existem outros orixás que tem como característica a jovialidade e a beleza, tais como *Logun-edé*, *Oxumaré*, *Euá*.

Os seguidores de cada divindade, ou como costuma-se dizer, os/as filhos/as de cada orixá, independente de sua idade cronológica, trazem consigo características de seus protetores, por isso podemos identificar a pessoa que tem *Oxalá* como seu orixá de cabeça com suas características de velho ou aquela que traz a juventude como traço tendo *Logun-edé* como protetor. Dessa forma podemos encontrar candomblecistas que tenham uma idade inferior a 29 anos com alma de velho ou de jovem de acordo com seu orixá.

O último aspecto e não menos importante é que a condição juvenil, independente da iniciação, da hierarquia ou do orixá é vivida por quem está vivendo esta etapa. Não dá para separar o indivíduo em caixinhas e momentos. No próprio terreiro mesmo sendo uma comunidade-família, onde o mais velho (iniciado) ensina o mais jovem de iniciação é inegável a relação que existe entre os grupos etários, principalmente no que se refere ao convite para conhecer a religião.

2. O Ilê Asé - local da pesquisa

O terreiro, local da pesquisa, chama-se *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun* que significa “Casa em que a força vem da mãe das águas que fluem sem cessar”. Localiza-se na Rua João Marques, nº 64, num lugarejo chamado Mucunã, no município de Maracanaú. É fácil de identificar porque é a última casa da rua, seguida de uma cerca que limita um espaço verde, cheio de árvores, uma vegetação densa, e uma espécie de elevação que não chega a ser uma serra, na verdade é uma pedreira.

Esta casa tem um pouco mais de dois anos de fundação e aproximadamente 40 filhos e filhas de santo iniciados/as, dentre esses 80% tem entre 12 e 29 anos. Alguns desses/as jovens frequentam a escola, porém estão fora da faixa etária para as séries que estudam. Quase todos vivem em situação de pobreza, alguns já trabalham e outros estão desempregados.

Um aspecto peculiar deste terreiro é que a maioria das pessoas iniciadas são de uma mesma família, ou seja, é um terreiro-comunidade composto por mães,

pais, tios/as, primos/as, sobrinhos/as que tem laços consanguíneos. O convite para conhecer e entrar para a religião surge também a partir desta realidade.

Dessa forma posso citar vários exemplos: O *Iaô* mais velho é primo do Pai Pequeno da casa que por sua vez é companheiro do Pai de Santo. Este tem um irmão *Ogan*, uma cunhada *Ekeki* (ambos jovens), um sobrinho de 8 anos de idade que também é *Ogan* e uma sobrinha de um ano também *Ekeki*, porém suspensa. Em outra família desta grande comunidade estão mãe *Ekeki*, filho e sobrinha jovens *Iaôs*. Além da *Ekeki* avó com seu neto *Iaô*, sua neta *Ekeki* suspensa e seu genro *Iaô* e essa conta não para de crescer¹⁶.

Segundo o Pai de Santo (*babalorixá*) os/as jovens que são acolhidos/as na casa vivem ou estavam vivendo situações de exploração, drogadição, prostituição, encontravam-se fora da escola ou não queriam estudar. Neste sentido o terreiro foi o espaço não só de acolhida, mas também de ajuda para esses/as jovens na tentativa de solucionar seus problemas a luz da religião. Posso dizer que é a partir da vivência da religião que o povo de santo jovem modifica ou vai modificando seu pensamento e comportamento com as pessoas e com o cosmos, pois é na comunidade que “concentram-se o saber e as elaborações baseados no conhecimento ancestral que lhes fornece um forte referencial para as suas vidas” (Santos, 2003, p. 105)

Percebo que estas mudanças ocorrem porque esses/as jovens encontram em seus pares e nos demais membros da religião a aceitação de quem são. Conforme conversas com alguns candomblecistas, o candomblé é uma religião que não discrimina ninguém pela sua cor, orientação sexual, poder aquisitivo, entre outras coisas. A fala desses/as jovens revelou o candomblé como uma religião onde se permite construir amizades e fortalecer laços de confiança conforme ressalta Santos (2003) ao afirmar que a vida dos jovens ligados a comunidade-terreiro é baseada num sentimento de irmandade e de família extensa, elementos da cosmovisão africana.

Rabelo (2006) em seu trabalho sobre a juventude e as religiões minoritárias trouxe alguns depoimentos de jovens que comungam com o pensamento acima. Como o de Alexandre Oliveira, abia, (26 anos) ao comentar que no candomblé as pessoas se sentem a vontade e todos são respeitados na sua diversidade.

Com base na ideia de respeito e liberdade, os jovens encontram no candomblé orientação espiritual e festividades. Ao som dos atabaques e sob uma atmosfera alegre, eles cantam, dançam, utilizam indumentárias sagradas e, sem a ideia de culpa ou sacrifício pessoal, aproximam-se dos seus guias tanto em comportamento como na personalidade. (RABELO, 2006, p. 10)

16 No dia 24 de agosto entrou um novo barco com mais 6 jovens sendo a maioria parente de alguém que já era iniciado/a na religião, amigos/as ou ex-namorados/as dos jovens candomblecistas.

Devo ressaltar a partir de minhas observações e conversas que o candomblé é uma religião bem peculiar especialmente para os/as jovens, pois ao passo que é uma religião que acolhe todo mundo e que respeita as diferenças, é também cheia de obrigações e interdições, ou seja, também de sacrifícios, tais como não tomar bebidas alcoólicas, não praticar sexo¹⁷, não comer determinadas comidas ou não usar determinadas roupas com cores escuras por um determinado período, principalmente durante o tempo de resguardo¹⁸ da iniciação. Desse modo percebo que existe uma relação de liberdade e também de respeito aos ritos dentro da religião.

Outra característica que identifiquei no *Ilê Axé Iya Omi Arin Ma Sun* é a marcante presença de jovens com orientação homossexual. Esta não é uma particularidade deste terreiro, todos os candomblés que visitei tinham essa característica acentuada. A explicação mais superficial é que diferentemente das outras religiões o candomblé não entende as diversas orientações sexuais como algo proibido, pecaminoso, sujo. Porém, devo ressaltar que esta religião está inserida em uma sociedade que é preconceituosa e homofóbica e as relações não acontecem de forma tão tranquila assim.

Trago neste momento um trecho do meu diário de campo que acredito ser a materialização destes conflitos e contradições:

Percebi uma menina nova na casa. Na verdade eu já tinha observado seu rosto em outra festa, mas ela nunca tinha ido para roda. O nome dela é Lauana, na verdade ela é um travesti (eu só soube depois). Fiquei intrigada porque a moça estava de calça e bata e não de saia (de baiana como dizem no candomblé) como as outras meninas, Sendo assim, resolvi perguntar a mãe Evinha (Ekedi mais velha da casa) o porquê disso e ela me respondeu que a moça era na verdade um moço. Pois é, por mais que ela se pareça com uma mulher (...) possui órgãos sexuais masculinos e por isso na religião não pode usar saia, foge a natureza da pessoa – segundo a explicação do pai de santo. (Diário de campo de 05 de maio de 2013)

Em outra festa conversei com a Lauana que me contou ser ex-namorada do Daniel de *Oxum* e que por este motivo conhecia e frequentava a casa, mesmo depois do fim da relação¹⁹. Seu orixá é *Iemanjá* e sua iniciação aconteceu há pouco tempo, no dia 14 de agosto. Ela tem menos de 29 anos e estuda Recursos Humanos numa faculdade localizada no centro de Fortaleza. Minhas inquietações diante desta

17 O Candomblé não prega a abstinência alcoólica nem sexual, porém em determinados períodos de recolhimento o candomblecista deve seguir determinadas interdições alcoólicas, gastronômicas e sexuais.

18 No candomblé durante o período de três meses após a iniciação os novos candomblecistas devem respeitar essas interdições, eles chamam de estar de preceito.

19 Existe uma regra nesta casa que proíbe o namoro dentro do terreiro, ou seja, irmãos de santo não podem namorar, mas quando já se tem uma relação estável a iniciação é aceita de forma alternada.

história ficaram mais aguçadas. Como Lauana se comporta fora do terreiro? Mesmo tendo que se vestir de homem dentro do terreiro ela deixa de ser quem é? E Como se sente ?

Em minhas primeiras leituras acerca desta temática constatei a intersecção entre juventude, sexualidade e religião, no caso do candomblé. Destaco os estudos de Birman (2005) que faz uma espécie de resgate dos trabalhos sobre a homossexualidade nos terreiros. A mesma afirma que existem algumas dificuldades por parte dos estudiosos da antropologia em analisar os cultos de possessão no Brasil. A grande dificuldade está na noção de possessão, pois os pesquisadores não reconhecem as entidades, os orixás, como agentes que interferem na vida dos religiosos em especial nas relações sexuais, conjugais e familiares.

De acordo com a autora supracitada, o pioneiro estudo de Ruth Landes em 1940 aponta para uma presença de relações de gênero transgressoras nos cultos de possessão, tais como de “mulheres poderosas e homossexuais masculinos” que desempenharam papéis importantes nos terreiros de candomblé e que não eram reconhecidos pelos estudiosos da religião que se baseavam em uma moral religiosa conservadora.

As casas-de-santo foram tratadas por intelectuais como Arthur Ramos, Edson Carneiro e Roger Bastide, entre outros, como comunidades que, transpostas da África para as periferias ainda rurais das cidades brasileiras, preservavam de suas origens uma harmonia social e moral que era preciso, a todo custo, defender. Um pensamento politicamente correto, isto é, uma defesa intransigente dessas manifestações africanas contra o estigma de que eram objeto, exigia que se reconhecesse a essas comunidades as mesmas qualidades morais asseguradas aos ‘brancos’ e suas famílias.

O horizonte moral imposto por essas premissas na descrição dos cultos afro-brasileiros orientava seus estudiosos a valorizarem a face reprodutiva das identidades femininas, o que a princípio os levava a excluir ou, pelo menos, minorar os aspectos desviantes apontados por Ruth Landes. O ideal da maternidade e sua perfeita adequação às relações de gênero fazia das mulheres dessas *comunidades terreiros* seres um tanto assexuados, dedicados ao trabalho doméstico e subordinados às normas da vida em família e a sua hierarquia patriarcal. (BIRMAN, 2005, p.405-406)

Até a década de 1970 as práticas homossexuais dentro das religiões de matriz africana foram tratadas pelos pesquisadores como indignas e marginais. Porém com o desenvolvimento dos estudos de gênero acerca da ação das mulheres e dos homossexuais na sociedade iniciou-se uma recuperação positiva nas abordagens das pesquisas que tratavam das relações de gênero e práticas sexuais e homossexuais nesse campo.

_____ Peter Fry²⁰ foi o primeiro, depois do trabalho de Ruth Landes, a pesquisar
20 Em 1977.

sobre sexo e homossexualidade nos cultos afro-brasileiros e, a partir de 1980, houve um significativo crescimento de trabalhos explorando essa temática. Questões como a ‘pessoa’ e suas ‘entidades’; a ‘consciência’ e/ou ‘inconsciência’ no transe; as relações ‘sexuais’/‘conjugais’/‘familiares’ dos indivíduos com os espíritos; as relações dos pesquisadores com espíritos e seus médiuns; o caráter relativamente transgressor/ambíguo e perigoso dessas relações que mesclam frequentemente sexo, gênero e poder. São mencionadas por Birman (2005) como temáticas apresentadas nos diversos trabalhos acadêmicos.

O que percebo no terreiro é que os orixás influenciam a vida dos seus protegidos, suas escolhas particulares, políticas, sexuais, definindo também os papéis sociais que exercem dentro do espaço religioso.

Os orixás, forças cósmicas que regem o universo, relacionam-se a determinados elementos da natureza (água, terra, fogo, ar), locais de culto (mar, lagos, cachoeiras, matas, florestas), desempenham atividades culturais (caça, guerra, justiça, maternidade, cura/doença), distinguem-se através de cores, vestimentas, comidas e apresentam comportamentos semelhantes aos dos seres humanos, quanto ao gênero e sexualidade são classificados segundo Santos (2010) como *iabás* (orixás femininos), *aborós* (orixás masculinos) e/ou *metá-metá* (liminares/ambíguos).

Obá, Oxum, Iansã, Nanã, Iemanjá e Euá são as *iabás* e apresentam comportamentos do universo feminino. *Exu, Ogum, Oxóssi, Ossaim, Obaluaiê, Xangô e Oxalá*, os *aborós*, carregam traços masculinos. *Logun-Edé e Oxumaré* são considerados os *metá-metá*, orixás que vão do masculino ao feminino.

De acordo com Lopes (2007, p. 46):

O termo, com que se designam orixás de natureza dupla, como Logunedé, tem sido mal traduzido e mal interpretado, recebendo popularmente, inclusive, um sentido depreciativo e desabonador. Em ioruba, *méta* significa “três”. E *metaméta* tradu-se como “três ao mesmo tempo”. Então, Logunedé é um orixá metametá porque congrega em si três naturezas: a da mãe, Oxum; a do pai, Inlê²¹; e a sua própria.

A visão de Lopes não é consensual entre os estudiosos e os/as próprios iniciados/as sendo a esse orixá e também a *Oxumaré* – orixá da chuva que parte do ano mora no céu em forma de arco-íris e outra parte na terra em forma de serpente – conferido atribuições e características bissexuais, hermafroditas ou andrógenas.

Compreendemos essas configurações e suas contradições referentes a sexualidade dos orixás e suas representações de gênero ao ler e ouvir a infinidade de mitos²² que descrevem suas histórias e características.

21 É um tipo de Oxóssi

22 Nesse caso mitos iorubanos, pois orixás fazem parte do panteão Iorubá

Santos (2010) afirma que não é só o comportamento dos orixás alvo de classificações nos terreiros de candomblé, a sexualidade humana é dividida em cinco categorias: *okó* (homem heterossexual), *mona* (mulher heterossexual), *monocó* (mulher homossexual), *adé* (homem homossexual) e os *metás* (homens bissexuais).

Apesar destas categorizações no dia-a-dia nos terreiros de candomblé são distribuídos papéis rituais de hierarquia sacerdotal independente da orientação sexual dos/das iniciados/as, pois costuma-se levar em consideração a condição biológica do ser humano.

Nesse sentido apresento a visão de Santos em vista de uma possível problematização nesta pesquisa a respeito do tema. Este autor estudou as categorias da sexualidade mítica e humana no candomblé *nagô-ketu*²³ em São Paulo recorrendo a mitologia dos orixás e as explicações concedidas por membros da religião.

Ao enaltecer o mundo conforme sua gênese cosmogônica, na qual a união homem-mulher é posta como natural e incontornável, a visão iorubana corrente nos candomblés reitera os significados sociais que demarcam os papéis sexuais. (...) [Isso parece indicar] que o candomblé e outras devoções afro-brasileiras não possuem um *poder simbólico* que permita *dessencializar* as dualidades homem/mulher, masculinidade/feminilidade, e gerar para os seus praticantes um sistema autônomo que dê conta de suas múltiplas inserções e identificações na sociedade *extramuros*; mas elas tampouco se assemelham às denominações protestantes, pentecostais ou neopentecostais, que ordenam os seus praticantes um conduta religiosa visa a ajustar, controlar e vigiar suas escolhas no mundo profano. (SANTOS, 2010, p.159)

Ainda não tenho certeza de minha concordância ou discordância com o autor. Todavia, percebo nitidamente no terreiro a divisão sexual que pela necessidade ou falta de pessoas é flexível por um lado e rígida por outro. Algumas funções como a das *Ekedis* que juntamente com o pai de santo são as únicas que cuidam dos *Iaôs* como irmãs mais velhas ou como o serviço dos *Ogans* que somente eles devem tocar durante as festa, são exemplos dessa divisão.

Apesar do candomblé, sem dúvida, ser a religião que acolhe seus adeptos independente da sua orientação sexual, valorizando-os como seres humanos, carrega em seus valores hierárquicos e religiosos a oposição masculino/feminino enraizada nas ideias seculares de sexo e gênero.

A Guisa de Conclusão

23 Os candomblés estão organizados conforme as sociedades e impérios africanos que vieram para o Brasil, pois o legado dos valores africanos estão consubstanciados nas instituições religiosas, conforme aponta Luz (2003) no seu livro *Agadá*. Dessa forma destacam-se os candomblés Angola que se originam da tradição do império Congo-Angola, Ketu herdeiro da tradição yorubana também conhecida como nagô e o Jeje também conhecidos como Fons. Luz (2003, p. 32) afirma que os “yorubas e fon formaram um processo cultural conhecido com complexo de valores jeje-nagô (...) que se expressa através da linguagem religiosa.”

A presente pesquisa está em andamento. O trabalho de campo já foi terminado e estou realizando as análises do diário de campo, entrevistas e grupos de discussão.

Trabalhar os conceitos de juventude, geração, religião e candomblé é de fundamental importância para a realização desta pesquisa, todavia existem outras categorias que deverão ser aprofundadas tais como gênero e sexualidade que emergiram durante a pesquisa de campo.

Percebo o desafio de abordar a condição juvenil dentro do candomblé, suas formas de ingresso, as diversas experiências que a juventude vive dentro da religião, suas aprendizagens e a relação com a ancestralidade.

Nesse sentido, abordar essa temática se torna necessário, para entender o candomblé como um espaço de sociabilidade juvenil e de construção de identidades. Onde os valores ancestrais afrodescendentes são vivenciados no dia-a-dia.

Referências

BIRMAN, Patrícia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v 13, nº 02, maio-agosto/2005. Disponível em: <http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/17112009-043336birman.pdf>. Acesso em: outubro de 2012.

CAMURÇA, Marcelo Ayres & TAVARES, Fátima Regina Gomes. **“Juventudes” e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica**. Juiz de Fora: Numen, vol 7, n. I, p. 11-46. 2004.

CAPUTO, Stela Guedes. Ogan, adosú, òjè, ègbónmi e ekedi – o candomblé também está na escola. Mas como? In: MOREIRA, Antonio Flávio; CANDAU, Vera Maria. **Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas**. 2ª Ed, Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, nº 24 set./ dez., 2003.

FERNANDES, Dalvani. Juventudes e Religião: contribuições a partir da geografia da religião. Trabalho apresentado no **I Seminário de Pesquisa – Juventudes e Cidade**. Juiz de Fora- MG, 06 a 07 de outubro de 2011. Disponível em: <http://www.ufjf.br/juventudeseidade/files/2011/09/JUVENTUDE-E-RELIGI%C3%83O.pdf>. Acesso em junho de 2012.

LOPES, Nei. **Logunedé: “santo menino que velho respeita”**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

NOVAES, Regina. Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz a

diferença? In: ABRAMO, Helena. **Retratos da Juventude Brasileira** - análise de uma pesquisa nacional. Instituto Cidadania – Fundação Perseu Abramo. São Paulo, 2005.

RABELO, Carina. **Caderno Especial ‘Religare’**. Universidade Federal da Bahia. Trabalho de Conclusão do Curso de Jornalismo. Novembro / 2006.

SANTOS, Léa Austrelina Ferreira. Odemodé Egbé Asipá: para além do “ensino da história e cultura afro-brasileira”. In: Revista da FAEEBA / **Educação e Contemporaneidade**. Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Educação I – v. 12, n. 19 (jan/jun, 2003) - Salvador: UNEB, 1992. Disponível em: <http://www.revistadafaeeba.uneb.br/anteriores/numero19.pdf>. Acesso em maio de 2009

SANTOS, Milton Silva dos. **Algumas notas sobre as categorias nominativas da sexualidade dos deuses, homens e mulheres, no candomblé nago-ketu**. Debates do NER, Porto Alegre, ano II, nº17, jan/jun.2010. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/13186/10074>. Acesso em novembro de 2011

SILVA, Andréa Betânia da. **No embalo do improviso, a cantoria segue seu ritmo**. S/d, disponível em http://www.comissaobaianadefolclore.org.br/wp_content/uploads/artigos/artigo6.pdf. Acesso em novembro de 2010

Ilé Àsé Obá Aganjú: Uma análise da estrutura de um terreiro de Candomblé Keto em Belém do Pará.

Wanderlan Gonçalves do Amaral¹

Resumo: *O candomblé é a religião de matriz africana mais recente em Belém do Pará, sua chegada a capital do estado é datada entre o final dos anos 60 e início dos 70 (CAMPELO, 2001). A origem das primeiras casas de culto e a história de vida de seus fundadores foram os títulos dos primeiros trabalhos acadêmicos sobre as três Nações de Candomblé presentes em Belém (Keto, Angola e Jeje) a partir de 2001. Toda esta pesquisa ocupou-se apenas da memória, identidade e relações políticas entre os terreiros candomblecistas da cidade. Neste trabalho proponho uma análise da estrutura física e ritual do Candomblé originário da Bahia trazido para o Pará por negros e negras baianos, e por paraenses que migraram do Tambor de Mina para a religião dos Orixás (LUCA, 2009). Esta análise será feita a partir de um estudo de caso de uma das principais casas de Candomblé de Belém cujo objetivo visa identificar as reconfigurações da tradicionalidade baiana ao meio afro-religioso paraense.*

Palavras-chave: *Candomblé. Estrutura. Tradição. Ritual. Reconfiguração*

Introdução

A história das religiões de matriz africana no Pará e na Amazônia relete um panorama bastante diversificado do restante do país. Aqui se desenvolveu um modelo de religião afro diferente dos demais cultos que se estabeleceram no restante do Brasil, especificamente na costa atlântica do território brasileiro.

No Pará, o culto de matriz africana que se destacou foi o Tambor de Mina, tradição religiosa de origem maranhense oriunda das tradições *Jeje*, da Casa das Minas; Nagô, da Casa de Nagô, e do terreiro da Turquia ambas da cidade de São Luís. No Pará esta tradição afro-religiosa de origem maranhense estende suas raízes através do terreiro da Turquia (VERGOLINO, 2002). Esta forma de culto afro desenvolveu-se apenas nesta região do país, chamando muito a atenção dos estudiosos das religiões afro-brasileiras para suas características e modelo tradicional.

O Candomblé chega a Belém na década de 1950 com Pai Astianax, um *ex-mineiro* que foi a Salvador para ser iniciado no candomblé. Mas é no final da década de 70 que o Culto aos Orixás começa a estruturar-se na capital paraense. Por ser a mais recente das matrizes de culto estabelecida nesta cidade, o candomblé ainda é um campo de pesquisa pouco explorado (CAMPELO, 2001; PERDIGÃO,

¹ Aluno do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, MEMBRO do Grupo de Pesquisa Religiões de Matriz Africana na Amazônia – GERMAA, e bolsista da CAPES.

2011).

Desafiado por essa lacuna, fui a campo com a proposta de conhecer mais de perto essa modalidade da tradição afro religiosa brasileira e o modelo de culto desenvolvido na cidade de Belém, por meio de um estudo de caso do terreiro Ìlê Àsé *Obá Aganju*², casa esta que reclama para si a descendência de um dos mais tradicionais candomblés baianos o Ìlê Ìyá *Omi Àsé Ìyámasé*, o terreiro do Gantois.

Assim, a casa pesquisada neste trabalho estrutura-se em Belém há quase três décadas com um espaço físico e sagrado como na Bahia, interagindo com as tradições afro-religiosas locais, adequando o culto aos òrìsà trazido de Salvador às realidades da região.

1. **Baianidade, masculinidade e homoafetividade: a organização do poder no Ìlê àsé *obá aganjú***

Como todo candomblé tradicionalmente constituído, o *Obá Aganjú* mantém toda a sua estrutura alicerçada no àsé e na hierarquia. É uma casa de tradição patrilinear, mas isso não significa que sua sucessão se dê entre os membros da família biológica do sacerdote tendo em vista que seus dois filhos são *ogan*, e sua ex-esposa é *ekedji*. Neste caso a sucessão dá-se entre os filhos de santo nascidos e criados dentro desta *roça*, homens ou mulheres.

O *egbé* é socialmente estruturado segundo o maior ou menor grau de àsé de seus integrantes: àsé transmitido durante os vários graus de iniciação, reforçado durante os ritos de passagem de uma categoria a outra, “*obrigações*” do terreiro e sétimo ano e pelos ritos de confirmação de postos na hierarquia do “terreiro”. (SANTOS, 1986, p. 44).

No Ìlê abordado neste trabalho, o poder é exercido por um triunvirato masculino, baiano e homossexual. Todos os papéis desenvolvidos e desempenhados por mulheres no contexto social e religioso da mesma são submissos a esta hierarquia masculina. Embora este terreiro seja governado por homens, é bom frisar a dimensão feminina deste poder masculino, por se tratar de pessoas homossexuais em seu comando.

Na comunidade negra da Bahia, no Brasil setentrional, circunstâncias incomuns encorajam certos homossexuais passivos a forjar um novo e respeitado *status* para si mesmos. Disso resultaram mudanças individuais e sociais importantes e fáceis de observar; mas o seu especial interesse para a psicologia reside no demonstrar o modo pelo qual um grupo proscrito fez nova adaptação, tirando vantagens das novas circunstâncias. (LANDES, 1967, p.284).

2 Como forma de preservar a integridade desta pesquisa a partir de agora tanto o nome da casa aqui estudada, como dos seus líderes e membros, pessoas, grupos e instituições ligadas a ela terão grafia fictícia.

Portanto, mesmo sendo uma religião que ao ser reelaborada no Brasil ganha um rosto matriarcal, e que em sua origem preservou os homens de exercer o sacerdócio supremo no culto, destinando esse lugar às mulheres, o Candomblé agregou em seu seio as pessoas homossexuais, garantindo a elas o direito de vivenciar sua sexualidade dentro dos seus padrões morais e éticos, se assim posso dizer, desta religiosidade³.

Nesse caso, a simbologia da feminilidade ganha um papel bastante amplo, por tudo que socialmente ela representa, e muito mais ainda no contexto brasileiro. Por isso, creio que é este aspecto que distingue bastante o papel dos homossexuais no contexto hierárquico desta religião.

[...] o fato de que as barreiras tenham caído para os homens não derrubam, porém, o princípio fundamental de que somente a feminilidade pode servir aos deuses. Todos os homens considerados normais na Bahia continuavam, pois, excluídos. Somente um grupo preenchia os requisitos. O fato de que constituísse um grupo sujeito à mais rigorosa condenação social não pesou contra esse princípio básico. Quando se faziam filhos, vinham eles de entre os homossexuais, que, a despeito do *status*, eram os únicos “femininos”. (LANDES, 1967, p. 290).

Em todo esse contexto, a sexualidade age desempenhando dois papéis elementares na construção da identidade feminina ou masculina das pessoas homossexuais ligadas às casas de Culto aos Òrisà: o sexo biológico e o sexo social. No universo religioso candomblecista, o sexo social assumido por essas pessoas é o que aproxima os homens homossexuais do sacerdócio feminino, e as mulheres homossexuais da administração das associações culturais e religiosas das casas de culto (FRY/MACREA, 1983).

Segue abaixo os cargos dispensados à hierarquia do Ìlé *Oba Aganjú*, que neste caso, excepcionalmente, segue o modelo da hierarquia do Gantois, das demais casas matríciais baianas e da casa do iniciador do *bàbálòrisà* de Belém. Observados aqui a partir do gênero, e importância dos cargos ocupados pelos sujeitos religiosos, sejam eles homens, mulheres ou homossexuais.

CARGO	FUNÇÃO
Bàbálòrisà	Sumo Sacerdote
Bàbálàsé	Aquele que zela pelo àsé
BàbáEgbé	Pai da Comunidade
Maé	A primeira entre as Ìyároba
Ìyá Kekerê	Mãe pequena da casa

3 Esse aspecto é característico as primeiras casas de culto fundadas em Salvador, no Pará se configurou de forma diferente.

Ìyá Ajibonã	Mãe criadeira, aquela que cuida dos yaô durante a iniciação.
Ìyá e BàbáEfun	Sacerdotes responsáveis pelas pinturas rituais corporais durante a iniciação e no período das obrigações anuais dos iniciados.
Asogun	Sacerdote responsável pelo sacrifício ritual
Osupi	Substitui o BàbáEfun em sua ausência.
Ìyágbasse	Sacerdotisa responsável pela cozinha ritual.
Ìyá Singé	Auxiliar da Ìyágbasse
Ìyá Teny	Sacerdotisa responsável pelas vestes litúrgicas do terreiro.
Ìyá Oci	Sacerdotisa que zela pelo Órisà Òsòòsi.
Ìyá lodé	Sacerdotisa da casa de Osùn, nobre senhora da sociedade.
Ìyá Morô	A <i>egbome</i> mais velha das três sacerdotisas responsáveis pelo ritual do padê de Èsù.
Ìyá Dagã	Uma das três sacerdotias responsáveis pelo ritual do <i>padê</i> de Èsù.
Sidagã	A <i>egbome</i> mais nova dentre as três sacerdotisas responsáveis pelo ritual do padê de Èsù.
Ìyá Odé	Sacerdotisa responsável pela casa de Òsòòsi
Ìyá robá	Sacerdotisa responsável por cuidar dos òrisà manifestados.
Bàbá Elemoxô	Sacerdote responsável pela casa de <i>Osàlà</i> .
Ogã Aficodé	Um dos sacerdotes do culto a Òsòòsi.
Ogã Assogbá	Sacerdote do culto a <i>Omolu</i> .
Oci Assogbá	Segunda pessoa depois do Assogbá.
Alagbé	Sacerdote responsável pela percussão dos atabaques.
Oci Alagbe	Segunda pessoa depois do <i>alagbé</i> .
Oju Obá	Um dos sacerdotes do culto a <i>Sàngó</i> .
Oju Odé	Um dos sacerdotes do culto a Òsòòsi.
Olossanyn	Sacerdote de <i>Osanyin</i> responsável pela coleta das folhas sagradas para os rituais.
Yawo	Recém iniciado, filho mais novo.
Abian	Aspirante.

Fonte: Etnografias realizadas durante as pesquisas de campo deste trabalho.

Fonte: Etnografias realizadas durante as pesquisas de campo deste trabalho.

Os 41% correspondem aos 15 homens com cargos dentro da hierarquia.
Os 38% correspondem às 14 mulheres com cargos na hierarquia.
Os 13% correspondem aos 5 homens homossexuais que comandam a casa com cargos na alta hierarquia.

Os 8% correspondem às 3 mulheres homossexuais com cargos na média e baixa hierarquia.

Fonte: dados coletados em campo durante o período das pesquisas deste trabalho, eles correspondem a frequência dos filhos de santo durante o período da coleta de dados.

Os 31% correspondem às 16 mulheres.

Os 19% correspondem aos 10 homens.

Os 8% correspondem a 5 *abyan*, dois homens e três mulheres.

Os 17% correspondem a 11 *yawo* mulheres.

Os 4% correspondem a 3 *yawo* homens.

Os 13% correspondem a 7 *egbome* homens homossexuais.

Os 2% correspondem a 2 *egbome* mulheres homossexuais.

Os outros 4% correspondem a 2 *yawo* mulheres homossexuais.

Os 2% correspondem a 3 *yawo* homens homossexuais.

1.1 Cúpula baiana: identidade e militância.

O *Obá Aganjú* concentra em seu bojo dois poderes, o tradicional e o burocrático, ou seja, sua hierarquia administra os ritos sagrados e o contexto político e social da comunidade através de sua associação. O pai de santo torna-se um líder religioso e político em potencial, concentrando em suas mãos o poder tradicional e o poder burocrático (WEBER, 1922). É um líder que dialoga com os afro-religiosos de Belém não apenas pelos vínculos religiosos, mas de forma bastante expressiva através de sua militância política.

O poder tradicional, em virtude da fé na santidade dos ordenamentos e dos poderes senhoriais desde sempre presentes [...] Obedece-se à pessoa por força da sua dignidade própria, santificada pela tradição: por piedade. (WEBER, 1922, p. 4).

A burocracia é o tipo tecnicamente mais puro de poder legal. Mas nenhum poder é só burocrático, isto é, gerido apenas mediante funcionários contratualmente recrutados e nomeados. Tal não é possível. As cúpulas mais altas das associações políticas são ou “monarcas” (governantes carismáticos por herança) ou “presidentes” eleitos pelo povo (portanto senhores carismáticos plebiscitários) ou eleitos por uma corporação parlamentar, onde em seguida, os seus membros ou, melhor, os líderes, mais carismáticos ou mais notáveis, dos seus partidos predominantes, são os senhores efectivos. Também quase nenhum lado é, de facto, o corpo administrativo puramente burocrático, mas nas mais variadas formas, em que parte os notáveis, em parte os representantes de interesses costumam participar na administração (sobretudo, na chamada auto-administração). (WEBER, 1922, p. 4)

É por isso que, concomitantemente ao terreiro, surge a Associação Cultural e Religiosa *Oba Aganjú* – ACROA em 1987, entidade de utilidade pública municipal, que orienta sua atuação através de um estatuto próprio, tendo como objetivos fortalecer a resistência afro-religiosa e lutar contra todas as formas de preconceito e discriminação com ênfase na religião afro.

Como vimos, a hierarquia religiosa coordena e administra a liturgia e os ritos sagrados, enquanto a ACROA articula ações de captação de recursos através de editais públicos de fomento à pesquisa da cultura afro-brasileira e suas manifestações, visando à capacitação de seus membros dentro do contexto político do movimento negro local e nacional, e através dos resultados destes projetos busca custear as despesas da referida associação como também uma parte das despesas do terreiro.

É sabido que, na hierarquia do candomblé, prevalece a tradição da precedência, ou seja, é o tempo de “*feitura no santo*” que pesa mais do que classe ou posição social. Todavia na casa aqui estudada este elemento pode ser flexibilizado e usado como instrumento de trocas simbólicas (BOURDIEU, 1983).

2. Entre a fé e o protesto: o movimento negro

As lideranças e os membros do *Obá Aganjú* exercem socialmente um papel preponderante dentro do Movimento Negro local, tendo na religião o principal referencial para as atividades desenvolvidas e as mudanças buscadas quanto ao respeito e à cidadania do povo negro e sua cultura. A religião, neste contexto, é um forte elemento de identidade e isso faz este Candomblé ser reconhecido como um forte representante do Movimento Negro em Belém, não sendo característico aos outros candomblés da Belém, que embora defendam a africanidade da religião, preferem cuidar apenas do aspecto religioso desta causa, sem torná-lo uma bandeira de luta política.

O *Bàbá* Antonio de *Aganjú*, negro, baiano e funcionário de uma multinacional renomada, faz parte da coordenação do Movimento Negro Unificado de Belém – MNUBE, e junto com ele o *Bàbá Egbé* Ionillton Oliveira, dividem-se entre a militância política, a CEPPIR, o GEAP (Grupo de Estudos Afro Paraense, que está ligado a uma instituição federal de ensino) e o Movimento Quilombos. Todos estes grupos são braços de extensão do Movimento Negro em Belém, e, sobre esta relação, a professora Rosalira dos Santos Oliveira chama a atenção para o seguinte:

O discurso da negritude e do resgate das raízes ancestrais tem um impacto direto sobre o comportamento da militância contribuindo para a produção de um novo *script* para o negro brasileiro... Principalmente na adesão às religiões afro-brasileiras... Na verdade, a pertença (ou ao menos

a proximidade) às religiões afro-brasileiras passa a ser vista como um sinal de maior negritude, o que equivale a dizer uma maior consciência de sua “diferença” em relação á sociedade nacional. (OLIVEIRA, 2012, p.1)

O pai de santo responsável pela casa me contou que a militância belenense via com reservas as religiões de matriz africana, afirmando que o negro poderia estar em qualquer religião sem necessariamente identificar-se com as religiões de matriz africana. Ele disse que, gradativamente, por meio de espetáculos teatrais que falavam da realidade religiosa afro-brasileira, e de oficinas de percussão afro que ele coordenava, conseguiu mostrar mais claramente, ou melhor, abrir mais o horizonte do Movimento Negro local para o Candomblé e conseqüentemente para as outras modalidades de cultos de matriz africana.

Todo esse processo seda no final da década de 1970, no auge da rearticulação do Movimento Negro no país⁴, em que o Candomblé passa a ser visto como um espaço de identificação da ancestralidade africana conservada na espiritualidade afro-brasileira, “neste contexto, as comunidades religiosas afrodescendentes são encorpadas nas narrativas políticas dos movimentos negros pelo país” (OLIVEIRA, 2012, p.1).

A religião afro-brasileira é importante por várias razões: ela contribui para unificar a “etnia”; desempenha papel revolucionário ao opor seus próprios valores aos da religião dos brancos; permite ao negro reatar com seu passado, uma vez que soube preservar seus mitos e seus heróis; é uma das principais fontes de inspiração para projetos políticos do movimento negro. (CAPONE, 2004. 314).

2.1 A associação cultural e religiosa *obá aganjú* – acroa

A Associação Cultural e Religiosa *Obá Aganjú* – ACROA, surge junto com o *terreiro* em 1987 com o objetivo de fortificar a resistência religiosa e lutar contra todas as formas de preconceito e discriminação racial. É um instrumento de participação social deste *terreiro*. Desenvolve ações como projetos, oficinas de dança, música e teatro, voltadas para a arte, cultura e cidadania, socializando politicamente a comunidade.

Está ligada ao Movimento Negro de Belém, mantendo parcerias com o Movimento Negro Unificado de Belém – MNUB, e, na esfera nacional, com a Fundação Palmares através de projetos que visam à cidadania e à independência de pessoas desassistidas pelo poder público, especialmente a população negra e afro-religiosa, encaixando-a em projetos financiados pelo Governo Federal que auxiliam a Associação em favor dos direitos humanos para todos, principalmente para os negros.

4 Luta política do povo negro contra o racismo e suas ramificações.

Entre os projetos que a ACROA executa, destaco o “Íyá Omi: Mãe das Águas”, cujo objetivo é contribuir para a redução da violência doméstica e maior cidadania das mulheres, especialmente das mulheres negras e afro-religiosas. Porém há dois anos, esta iniciativa está parada por falta de verba, pois, nos últimos editais lançados pelo MINC através da Fundação Cultural Palmares, os projetos propostos pela associação não foram aprovados.

Todos esses cursos estão ligados à proposta política da comunidade de terreiro que se expande para a associação no intuito de promover a cultura afro-brasileira, ajudando o povo do terreiro (com ênfase na tradição da casa, o Gantois), a ocupar seu lugar na sociedade racista. A dança, o teatro e a culinária são projetos estratégicos de fortalecimento da identidade negra e todo seu universo, ressaltando nesse aspecto a tradição como forma de poder, pois é através dela que eles criam uma identidade étnica fundamentada no Candomblé.

Nesse sentido, é bem claro o papel político da identidade, ou seja, a identidade negra aqui assumida legitima a tradição afro-religiosa dos membros deste candomblé a partir do Gantois em Salvador, como uma forma de posicionamento político diante dos outros grupos sociais e afro-religiosos majoritários na cidade. Essa articulação política é bem destacada através dos projetos desenvolvidos em parceria com o MINC e a Fundação Cultural Palmares; ela mostra que o Governo Federal é parceiro desta comunidade, reconhecendo-a como um polo de divulgação da herança africana no país, patrocinando seu trabalho social e cultural.

A estrutura da ACROA divide-se em cinco núcleos e um Conselho Fiscal, no núcleo administrativo estão as pessoas de confiança do sacerdote da casa estudada neste trabalho, nele concentra-se toda a proposta etnico-religiosa-política do terreiro. O social funcionaliza a proposta do administrativo, o núcleo de pesquisa estuda as possibilidades de aplicação dessas propostas, enquanto ao núcleo cultural cabe a função de divulgação do *Obá Aganjú* através das atividades culturais da ACROA. O núcleo financeiro administra os recursos captados pela ACROA através dos editais de fomento a cultura, e de outras parcerias com a referida associação, tudo sob a averiguação do conselho fiscal.

2.2 O apé odara ngunzos

O *Obá Aganjú* possui um *afoxé*, o *Apé Odara Ngunzos*, nome construído com palavras em *tupi-guarani*, *iorubá* e *bantu*, que traduzidas para o português significam “Grande Caminho de Àsé”. Foi criado em janeiro de 2003 por Pai Antonio de *Aganjú*

e a *Mametu Mucumbi*, sacerdotisa de um Candomblé *Angola* da cidade. O Afoxé tem como patronos *Sàngó* e *Ògún*, divindades a quem estão consagrados respectivamente os referidos sacerdotes, com os seguintes objetivos:

- Difundir as tradições culturais dos afro-religiosos durante o carnaval e em outros eventos que promovam a cultura e cidadania.
- Combater o preconceito e a intolerância religiosa.
- Aproximar as religiões de matriz africana, indígena e cabocla para juntas fortalecerem a luta contra a intolerância religiosa.

No cerne da discussão do movimento negro nos anos 80, os Blocos Afros retomam sua participação no carnaval baiano, buscando afirmar sua negritude e sua ancestralidade africana, exaltando o povo negro e sua cultura, denunciando o preconceito, discriminação, pobreza, violência e esquecimento vividos no dia a dia dessas pessoas.

Portanto, o *Apé Odara Ngunzos* surge em Belém como um instrumento de luta política da comunidade aqui estudada, que inspirada na mítica África, constrói seu repertório estético e musical, através dos quais reafirma sua identidade afro-religiosa positivamente:

A representação da África por meio da ludicidade, musicalidade e sobretudo estética são perceptíveis quando do conjunto de elementos afro-referenciados (em referência a África) expressas no corpo (movimento, dança, expressividade e penteados) e nas vestimentas (tecidos, estamparia e adornos). Esses elementos afro-referenciados segundo Pinho (2004) são os signos ou imagens positivadas da figura do negro reelaboradas como identidades étnicas a partir da idéia de África ou de uma Mama África. (BRITO, 2012, p. 141).

Este Afoxé é criado dentro do bojo das transformações que o governo popular do Partido dos Trabalhadores trouxe para a cidade de Belém durante seu governo (1997 – 2003). É um instrumento de identidade cultural da comunidade do terreiro pesquisado, isto é muito explícito na indumentária dos músicos, nos instrumentos percussivos, atabaques, cabaças, agogôs, xeque-xeque, tímbal, entre outros. O grupo é constituído em sua maioria por negros, militantes e afro-religiosos membros do *Obá Aganjú*:

Por trás de todo o esquema de execução do afoxé que garante toda a imagem de festividade, lazer e sociabilidade àqueles que participam e/ou brincam, há toda uma preocupação ideológica quanto à representação da tradição religiosa de matriz africana na Amazônia; quanto à representação da África por meio da ludicidade, musicalidade e estética representada nas imagens simbólicas vislumbradas na concepção do corpo e das vestimentas dos brincantes e; representação do negro na sociedade brasileira ao

chamar a atenção para o racismo e o preconceito ainda existente, por isso a militância política subjaz boa parte da sua mensagem. (BRITO, 2012, p. 139)

Em relação aos temas propostos, observamos que eles transitam dentro de várias temáticas sociais da atualidade, “as cantigas, nem sempre são as dos rituais do Candomblé, porém elas remetem, quase que invariavelmente, à religião, aos Orixás, seus símbolos e elementos” (CAMPELO, 2010, p. 7).

Como os blocos de Salvador, o *Apé Odara Ngunzos* desenvolve um “projeto estético-político de recuperação e valorização da cultura de origem africana e de desenvolvimento comunitário” (LOPES, 2005. p. 4).

3. Conclusão

Como podemos observar até aqui, a identidade negra é um elemento convergente em todos os trabalhos socioculturais e religiosos deste terreiro, logo a dinâmica da vida da *egbé Obá Aganjú* está plenamente ligada ao ser negro, e no viver a tradição religiosa legada por seus ancestrais, que reconhece o Candomblé, em particular aqueles vinculados à tradição nagô da Bahia, como um “fiel depositário” da herança civilizacional africana no Brasil. (OLIVEIRA, 2012, p.3).

Neste contexto, a identidade é uma construção política, uma forma de cooptar o poder simbólico na disputa por espaço e prestígio no campo religioso e social (HALL, 1984). Observando sempre que aqui a identidade não pressupõe cultura objetivamente falando, às vezes elas até se complementam, mas podem ser antagônicas e até contraditórias dependendo do contexto onde elas são evocadas.

Quando observamos o campo afro-religioso na cidade de Belém, nitidamente percebemos este Candomblé como o único que mantém um estrito laço com o movimento negro local, embora as outras casas apóiem esta causa, elas preferem ficar na retaguarda como reforço fraterno, porém nunca como agentes diretos. E como já discutimos antes, essa relação faz parte de um projeto político-religioso do *Obá Aganjú* que visa sua promoção social ante as demais casas de culto afro-brasileiro de Belém.

Para muitos pais e mães de santo da cidade, ser afro-religioso é uma coisa, ser militante político de um movimento social é outra. Uma é missão, outra é “politicagem”. Alguns defendem que cultuam a ancestralidade africana, mas não são africanos. Não concordam com a exposição que alguns pais e mães de santo, principalmente os que estão ligados ao Movimento Negro, fazem da religião. Lembram que o candomblé é uma religião de segredos e seus fundamentos devem ser preservados, falam isso em relação ao aparato estético e simbólico (cordões rituais, joias, abadas,

cantos e rezas) que pais e mães de santo ligadas aos Movimentos Sociais expõem constantemente.

Assim, observo que ser negro não significa ser afro-religioso e vice versa, pois estas identidades podem ou não funcionar, dependendo de que forma a situação vivenciada pelo sujeito venha a exigir seu posicionamento (HALL, 1984). Eu posso ser afro-religioso sem ser negro, ou posso ser militante do Movimento Negro sem ser afro-religioso, ou ser os dois com ênfase na pertença a estes dois grupos, ou a um só.

Não existe uma relação fraterna entre Gantois e *Obá Aganjú*; o que existe é uma aproximação intencional que garante para os membros deste Candomblé uma posição privilegiada no contexto afro-paraense, caracterizando um joguete político-religioso que lhe favorece historicamente ante as demais casas de culto estabelecidas na cidade.

Essa pretensa pertença é vivenciada em todos os âmbitos da dinâmica sócio religiosa do terreiro aqui estudado, a qual está focada no modelo Gantois de religião e organização social que está essencialmente ligado ao que Bastide (2001) chamou de manutenção da África no Brasil, ou seja, é uma religião étnica, que embora tenha se tornado universal, mantém suas bases alicerçadas na “legítima” tradição da cultura africana, preservada nos candomblés nagôs da Bahia.

[...] tem se mostrado sobejamente que a cultura não é simplesmente uma bagagem que a sociedade carrega consigo e conserva como um todo, não é algo acabado, mas algo que se recorta de diferentes modos para afirmar identidade e garantir interesses, sendo constantemente reinventado e investido de novos significados (Cohen, 1969; Cunha, 1977).

Para os membros deste Candomblé com ênfase na hierarquia, ser negro está intimamente ligado com esta religião afro-brasileira. As lideranças e membros desse terreiro compreendem que, identificar-se como negro faz parte de um conjunto de idéias que, para eles, representam a essência do que são; são construídas a partir das convenções que fazem do presente, ou seja, a luta e militância como forma de garantir seus direitos, com ênfase nos que estão ligados ao Candomblé e às outras matrizes africanas, reconhecendo a religião como guardiã da cultura e valores africanos e como forma de garantir politicamente uma posição de destaque na sociedade belenense, paraense e brasileira.

4. Referências

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil, 2ª.Edição.**São Paulo: Pioneira, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 1987.

BRITO, Selma de Sousa. **Trajetórias religiosas e projetos de vida: engajamento político, social e cultural entre sacerdotes de candomblé na cidade de Belém-PA.** 2012 – 106 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, 2012...

CAMPELO, Marilu. **Os Candomblés de Belém: O Povo-de-Santo Reconta sua História.** Belém: Capes, 2001.

CAPONE, Stefania. **A Busca da África no Candomblé: Tradição e Poder.** Rio de Janeiro, 2009.

DANTAS, Beatriz Góes. **“Repensando a Pureza Nagô”.** In: *Religião e Sociedade*, Nº 8. 1992.

_____. **Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal editora, 1988.

MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

FURUYA, Yoshiaki. **Entre “Nagoização” e “Umbandização”.** Tóquio: Universidade de Tóquio, 1986.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural na Pós-Modernidade.**Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LEACOCK, Seth and Ruth. **Spirits of the Deep. A Study of na Afro-Brazilian Cult.** New York: The American Museum of Natural History. 1972.

LUCA, Taissa Tavernard. **Devaneios da Memória: A História dos Cultos Afro-Brasileiros em Belém do Pará na Versão do Povo-de-Santo.** Belém: UFPA, 1999. (Trabalho de Conclusão do Curso de História)

NINA RODRIGUES, Raimundo. **Os Africanos no Brasil.** Brasília: Ed. UnB, 2004.

8ª.Ed.

PERDIGÃO, Patrícia Moreira. **O Candomblé em Cima do Muro: Reafricanização ou Resignificação?**. 2011. f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências da Religião – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2011.

OLIVEIRA, Rosalira dos Santos. **Em nome da ancestralidade: militantes negros e adesão às religiões afro-brasileiras**. Anais do 25º Congresso Soter 2012.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro brasileiras**. São Paulo: EDUSP, 2006.

VERGOLINO E SILVA, Anaíza. **O Tambor das Flores**. São Paulo: UNICAMP, 1976(Dissertação de Mestrado)

“Salve às forças!” – Agentes cosmopolíticos na gira de umbanda

Bárbara Regina Altivo^{1*}

Resumo: *A seara antropológica dos estudos sobre religiões afro-brasileiras consiste, como diversas outras problemáticas da disciplina, num campo tenso e controverso, onde se relacionam diferentes modos de abordagem das experiências com o sagrado. Destaca-se na literatura brasileira sociológica e antropológica sobre o assunto, a partir do início dos anos 1970, a corrente hegemônica de pesquisas que investiga as religiosidades afro-brasileiras, principalmente a umbanda, em termos de reflexo de dilemas sociais mais amplos e, muitas vezes, enquanto tentativa claudicante de inversão das hierarquias vigentes na sociedade. Neste ensaio antropológico, voltado para o contexto das giras de umbanda, sustento que tal questão imposta às devoções afro-brasileiras – reificar ou resistir à ordem social – consiste, em outras palavras, numa supressão das potências inventivas de viver o divino-múltiplo no seio de suas experiências mágico-religiosas. Assim, diferentemente da “retórica de carência” que marca uma vasta porcentagem de estudos sobre a umbanda, não se trata aqui de tomá-la como religiosidade sincreticamente desvirtuada de suas raízes africanas; e muito menos se intenta concebê-la enquanto sobrecodificação religiosa da luta por prestígio social. O presente texto visa argumentar que subsumir a realidade potente dos contextos das giras de umbanda a quadros socioeconômicos externos é o mesmo que presumir, de antemão, o privilégio ontológico do mundo social em contrapartida à “ilusão” simbólica da fé umbandista. Por isso mesmo, a opção pela experiência etnográfica desponta como incontornável para se levar a sério aquilo que dizem e vivem os chamados “filhos de umbanda”. Em relação ao material empírico motivador da discussão, busco analisar “de dentro” o contexto etnográfico específico de uma gira de umbanda que acontece todas as quartas-feiras na região da Pampulha em Belo Horizonte. O duplo engajamento que marca o tom das minhas descrições do campo passa pela participação pessoal enquanto médium, - o que permite posição privilegiada de entendimento da potência espiritual e corporal dos processos da gira -, e da minha presença antropológicamente interessada, na medida em que coloco em jogo dialógico uma série de leituras e inquietações próprias dos debates em ciências sociais acerca do assunto. O ensaio sustenta que as observações e experiências que emergem na gira de umbanda dão a ver o caráter positivo e criador de um modo singular de convocar agentes humanos e não-humanos no interior de processos*

1 * Mestranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAN) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: barbaraltivo@gmail.com

complexos de cura, aconselhamento e desobsessão espiritual. A dinâmica umbandista não se preocupa com partições ontológicas - tipicamente ocidentais - que separam natureza e cultura, o dado e o feito. Na gira, tudo se multiplica, tudo é força e todas as forças são movimento. Para além de mero espelhamento da vida social, as várias vozes que ali se entrecruzam – orixás, guias espirituais, consulentes, médiuns, obsessores – dizem de uma relação intensa com as dinâmicas de poder, não mais restritas ao campo cartesiano comprometido unicamente com lógicas materiais. O político se expande, inclui espíritos e forças da natureza, diz de problemáticas multidimensionais. A gira de umbanda, assim, produz uma cosmopolítica própria, que demanda aproximações etnográficas sensíveis a outros formatos e intensidades de relação entre variados agentes sociais, políticos e espirituais.

Palavras-chave: Umbanda. Forças. Agência. Cosmopolítica.

Introdução

No contexto das preparações para o trabalho de atendimento na linha dos pretos velhos que acontece às quartas-feiras no terreiro *Cabana Caridade*², uma médium trabalhadora da casa compartilhou conosco sua preocupação. Ela disse que a mãe, católica fervorosa, ficou muito incomodada com a profusão de santos, orixás, pretos velhos, caboclos, aves marias e pais nossos, ervas, defumação, velas coloridas, mantras orientais e tudo o mais que ela encontrou na última gira da casa. A mãe da minha amiga nunca tinha participado de um ritual umbandista e mostrou-se perplexa diante da dinâmica de cruzamentos e associações inusitados entre seres e forças diversas, algumas oriundas do catolicismo, para a sua revolta. A sacerdotisa da casa, que zela pelo terreiro há mais de 40 anos, respondeu com palavra e dança. “Tá tudo na gira!”, deu um rodopio e sorriu, saindo para colher algumas folhas de guiné.

Este simples episódio, aos meus olhos antropológicamente interessados, fez ressoar uma série de questões que mobilizam, em larga medida, os estudos em ciências sociais sobre a religiosidade umbandista. Variados trabalhos acadêmicos parecem compartilhar do estranhamento daquela católica, ao buscarem repostas para as suas inquietações perante as características cosmológicas umbandistas desestabilizadoras de certa concepção de mundo judaico-cristã ocidental. Assim, as perguntas que nortearam boa parte dos estudos clássicos sobre umbanda partem de uma espécie de “suspeição quanto à existência dos objetos que pretendem explicar” (BANAGGIA, 2008, p. 199). Em suma, ao invés de sondar as experiências

2 Esta casa espiritual, que chamarei de *Cabana Caridade* (nome fictício), localizada na região da Pampulha em Belo Horizonte, é o lócus de onde teço as minhas impressões e vivências em giras de umbanda.

religiosas de matriz africana através dos seus próprios termos (BARBOSA NETO, 2012), em tais estudos procura-se em outras instâncias, externas, a sua explicação. O intento deste ensaio é justamente o contrário, na medida em que tomarei como base de entendimento das giras de umbanda as teorias nativas, os conceitos êmicos, e as minhas próprias experiências como médium e consulente em determinadas situações internas ao terreiro. O objetivo é problematizar o caráter político das giras, diferentemente de uma relação de *representação* de classes e hierarquias sociais, para repensá-la em sua positividade cosmopolítica, criadora de realidades e agenciadora de forças, muitas e diferentes.

Destaca-se na literatura brasileira em ciências sociais sobre o assunto, a partir do início dos anos 1970, a corrente de pesquisas que investiga as religiosidades afro-brasileiras, principalmente a umbanda, em termos de reflexo de dilemas sociais mais amplos e, muitas vezes, enquanto tentativa claudicante de inversão das hierarquias vigentes na sociedade. Neste ensaio antropológico, sustento que tal questão imposta às devoções afro-brasileiras – reificar ou resistir à ordem social – consiste, em outras palavras, numa supressão das potências inventivas de viver o divino-múltiplo no seio de suas experiências mágico-religiosas. Assim, diferentemente da “retórica de carência” que marca uma vasta porcentagem de estudos sobre a umbanda, não se trata aqui de tomá-la como religiosidade sincreticamente desvirtuada de suas raízes africanas; e muito menos se intenta concebê-la enquanto sobrecodificação religiosa da luta por prestígio social. O presente texto argumenta que subsumir a realidade potente dos contextos das giras de umbanda a quadros socioeconômicos externos é o mesmo que presumir, de antemão, o privilégio ontológico do mundo social em contrapartida à “ilusão” simbólica da fé umbandista. Por isso mesmo, a opção pela experiência etnográfica desponta como incontornável para se levar a sério aquilo que dizem e vivem os chamados “filhos de umbanda”.

No primeiro momento, recupero algumas das noções e inclinações interpretativas a respeito da umbanda, mais do que texto e autores específicos. Busco apontar tendências de abordagem segundo a tradição que se convencionou chamar de *afro-brasilianismo* e algumas das críticas que essa vertente tem sofrido na seara antropológica contemporânea, principalmente por estudiosos do candomblé (BANAGGIA, 2008; BARBOSA NETO, 2012; SERRA, 1995; GOLDMAN, 2009). Apresento em linhas gerais tais argumentos críticos que defendem uma aproximação etnográfica ao contexto dos terreiros, de modo a permitir a sua “autodeterminação ontológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999), destacando o que seriam as características diferenciais próprias das religiosidades afro-brasileiras, geradoras de “desestabilização que incide sobre as nossas forças dominantes de pensar, permitindo, ao mesmo tempo, novas conexões com as forças minoritárias

que pululam em nós mesmos” (GOLDMAN, 2009, p. 132). Nesse sentido, aciono ainda o que seria uma filosofia política própria do “território de linha cruzada” (DOS ANJOS, 2006), cosmopolítica afro-brasileira que estabelece encontros rizomáticos entre diferenças e subversões paradigmáticas das dinâmicas do desejo.

Num segundo momento, caracterizo as giras de umbanda da Cabana Caridade, descrevendo brevemente os seus procedimentos rituais. Apresento noções cosmológicas intrínsecas a esses gestuais, ressaltando dinâmicas cosmopolíticas que engendram diferentes agentes – humanos e não-humanos - em processos de limpeza energética, aconselhamento e desobsessão. Com isso, pretendo problematizar, mesmo que superficial e pontualmente, as concepções sociologizantes sobre a umbanda, evidenciando as características desta religiosidade que não podem ser facilmente traduzidas para tal idioma acadêmico. Não se trata, assim, de perseguir respostas ou conclusões sobre o complexo universo cosmológico umbandista. Busca-se apenas levantar algumas questões referentes às multiplicidades de poderes que operam no contexto das giras, considerando as sofisticações de uma lógica mágico-religiosa articuladora de símbolos eficazes, objetos sagrados, elementos da natureza, entidades trabalhadoras, temporalidades reencarnatórias e planos espirituais.

1. Afro-brasilianismo e as funções sociais da umbanda

De acordo com o levantamento bibliográfico de Gabriel Banaggia (2008), os estudos das religiões afro-brasileiras podem ser divididos em dois períodos. O primeiro, que se estende entre o fim do século XIX até meados dos anos 1940, caracteriza-se pelo teor internalista: descrições de sistemas de culto, objetos rituais, os símbolos e mitologia, análises que de desenrolaram sob uma perspectiva histórico-evolucionista e culturalista, como fez Nina Rodrigues, Artur Ramos e Nunes Pereira, dentre outros. Essas pesquisas preocupavam-se com as origens africanas das religiosidades brasileiras, observando as suas sobrevivências, vestígios e modificações, principalmente no que diz respeito ao candomblé de filiação yorubá. Já o segundo momento, a partir dos anos 1970, voltou-se principalmente para os contextos considerados “mais sincréticos” das religiões de matriz africana no sudeste, como a umbanda e o omolocô, sondando a relação entre essas religiões e a sociedade envolvente em termos de organização, formas de reprodução social e disputas de poder. Essa segunda corrente, externalista, denominada de afro-brasilianismo, ganhou cada vez mais espaço no campo dos estudos de religião, se configurando como uma formação argumentativa “hegemonizante”, crítica à tradição anterior (BANAGGIA, 2008, p. 6).

O afro-brasilianismo, com grande aceitação nos anos de 1970 marcados pela corrente marxista e estrutural-funcionalista, critica o internalismo dos primeiros estudiosos das religiões afro-brasileiras. “Ao ler um estudo sobre qualquer um desses tipos de cultos fica claro, de imediato, um raciocínio teleológico. Os autores procuravam, de início, os traços, depois verificavam sua origem e chegavam finalmente à explicação do presente.” (MAGGIE *apud* BANNAGIA, 1975, p. 14). A crítica, típica do estrutural-funcionalismo ao evolucionismo, coloca em questão os limites metodológicos dos estudos evolucionistas, na medida em que esses, presos a um referencial arbitrário da “origem africana” não dariam a ver o funcionamento, como *um todo*, das religiões no contexto brasileiro específico, principalmente em dinâmicas urbanas de grandes metrópoles. Assim, o afro-brasilianismo propõe uma sondagem dessas religiosidades desde uma preocupação funcional, sistêmica, que busca entender a lógica dos cultos religiosos em relação às configurações sociais mais amplas; em outras palavras, como a estrutura social circundante determina a estrutura afro-religiosa. No caso da umbanda, é notável a predominância de tal visada.

As entidades de umbanda - entendidas como arquétipos tipicamente brasileiros de figuras marginais (o preto velho como escravo africano, o caboclo como o indígena, por exemplo) -, seriam, nessa perspectiva, dramatizações de princípios que já estão na sociedade como um todo (MAGGIE, 1973), podendo transgredir as hierarquias sociais ou reforçá-las na própria organização de poder que configura o funcionamento dos terreiros.

O universo dos símbolos religiosos, ao descrever a constituição contraditória da organização social, ao reelaborar em termos míticos a hierarquia social, a dominação de classe e de cor, os conflitos de valores, oferece ao adepto uma linguagem cognitiva da organização social desse mundo. Mas no momento em que ele opera, pela celebração ritual, essas contradições, a partir de seus problemas pessoais, o adepto “reconstrói” essa ordenação a partir de pertinências tais como sua história de vida, suas preferências, a natureza de seus problemas, etc., e refaz o texto mítico de maneira a adequá-lo a suas necessidades pessoais. E é nesse momento que se abre a possibilidade de uma inversão dos valores socialmente aceitos. (MONTEIRO, 1985, p. 214-215).

A perspectiva que toma a umbanda como lugar de projeção das desigualdades, espécie de “ópio do povo”, é uma das mais reiteradas na literatura afro-brasilianista sobre o tema. Alimentando a fantasia de superioridade estrutural, a umbanda não passaria de uma instância simbólica em continuidade com a dominação social que se reproduz cotidianamente. Ela,

para poder constituir este pequeno poder, os restos de um banquete, digamos, contribui para reproduzir o seu lugar como religião inferior

e, em decorrência, contribui para que os agentes sociais aceitem o lugar dominado que lhes é designado na vida social (BIRMAN *apud* BANAGGIA, 1980, p. 38)

Seu sincretismo com religiões “brancas”, como o catolicismo e o kardecismo, seria índice de um processo de domesticação, “embraquecimento” da religiosidade negra cooptada, de modo a conter possíveis alterações na estrutura de poder secularmente em vigor. “Na Umbanda, o que encontraremos é este fenômeno do sincretismo invertido, os laços com a África se rompem e a divindade africana passa a ser máscara dos valores culturais de uma sociedade branca e católica” (ORTIZ, 1977, p. 121).

Fruto do contexto urbano, industrial e de classes, tal religiosidade expressa, segundo uma visada afro-brasilianista, as desigualdades da moderna sociedade brasileira, bem como participa do seu mercado concorrencial de bens simbólicos. Articulado o corpo ritual a interesses de cunho político e econômico, os grupos de umbanda, cada vez mais organizados em federações, se lançariam estrategicamente na disputa por clientela religiosa (ORTIZ, 1977). A concepção mercantilizadora da umbanda considera que a razão simbólica dos cultos umbandistas estaria subjugada à razão prática, a projetos racionais de administração de uma tradição mágico-religiosa em busca de prestígio e poder (SERRA, 1995).

2. Cosmologias desestabilizadoras contra o “império do social”

Como vimos, os estudos da corrente afro-brasilianista recorrem a argumentos sobre as religiosidades de matriz africana vinculados à realidade externa aos terreiros, explicações fundadas em uma historicidade própria da sociedade brasileira urbana e capitalista, com sua lógica de conflito de classes e concorrência de mercado. Tal postura metodológica, teórica e política tem sido questionada por vários estudiosos. Ordep Serra, antropólogo que estuda o candomblé, afirma que a visão do afro-brasilianismo despolitiza a problemática dos cultos afro-brasileiros, tratando o povo-de-santo como “gente sem história”, numa “tentativa de apartá-los da sociedade brasileira”, que tem “a tendência a encará-los como desprovidos de criatividade cultural”. (SERRA *apud* BANAGGIA, 2008, p. 8). O incômodo com a leitura externalista dos fenômenos mágico-religiosos de matriz africana abriga uma discussão epistemológica mais profunda, concernente a certo determinismo social que marca o pensamento das ciências sociais ocidentais modernas.

De todo modo, predomina nos textos afro-brasilianistas o recurso à

sociedade enquanto elemento explicativo, e ao se inquirir teoricamente a respeito da natureza da sociedade, encontra-se aí a sociedade como dado natural, ou seja, configura-se um naturalismo sociológico. (BANAGGIA, 2008, p. 51).

Nesse sentido, o “interno” é dimensão subordinada à situação “externa”, num princípio de governo ontológico em que o “ambientado é parte e produto do ambiente”, sendo este último “autoconstituído” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 120-121). Em busca de não essencializar as religiões afro-brasileiras, tomando-as como socialmente construídas, o preço que se paga pela leitura sociologizante sai pela culatra, na medida em que ocorre inversamente a essencialização da esfera pública e do que seria o político (BARBOSA NETO, 2012, p. 200). Em busca de pesquisas mais simétricas, “é preciso combater a ideia de que existe por aí um dicionário do qual todas as palavras dos atores possam ser traduzidas nos poucos verbetes do léxico social”. (LATOURE, 2012, p. 77).

Os principais críticos à concepção afro-brasileirista são insistentes no que diz respeito à importância das teorias dos atores, os nativos, aqueles que podem oferecer reflexões para uma compreensão mais profunda das cosmologias afro-brasileiras. “Podemos aprender com eles outras formas de pensar o processo de *criação* e a *agência* em geral, bem como ter acesso a outras modalidades de ontologia.” (GOLDMAN, 2009, p. 130, grifo adicionado). Ao invés de tomá-los como simples informantes, trata-se de estabelecer diálogo que os integre, como agentes, no seio da própria pesquisa, levando a sério as suas explicações sobre o mundo, seguindo as suas ações e trajetórias. As teorias nativas podem, muito mais do que “ilustrar” teorias ocidentais sobre o humano, o social e o político, tencionar as nossas próprias concepções, viabilizar outros entendimentos possíveis sobre esses universos. É o caso do tema do sincretismo que, muitas vezes como um ponto pacífico, marca as discussões acadêmicas sobre a umbanda. A explicação afro-brasileirista, que considera os processos sincréticos enquanto projeções de processos sociais, deixa de entender as articulações que os próprios umbandistas operam em seus cultos. Chaves de leitura como a do “embranquecimento” via catolicismo e kardecismo e a produção de uma espécie de “síntese mulata” dissolvedora de diferenças – ideologia da democracia racial-, que figuram nas páginas de teses, dissertações e artigos acadêmicos, não fazem mais que repetir teorias gestadas no exterior do universo afro-brasileiro.

Dotada de uma filosofia política específica, desestabilizadora de concepções essencialistas do “outro” e de “si”, “a religiosidade afro-brasileira tem outro modelo para o encontro das diferenças que é rizomático: a encruzilhada como ponto de

encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades.” (DOS ANJOS, 2008, p. 80). As diferenças que pululam no universo umbandista não são, assim, subsumidas, mas conectadas e potencializadas em sua agentividade criadora, como veremos nas giras. Ocorrem processos de singularização das forças em vigor, atualização de virtualidades que dão o tom sempre movente das dinâmicas umbandistas. Destarte, não se vislumbra nessa realidade afro-religiosa a essencialização de identidades, como apontam muitas vezes os estudos afro-brasileiros sobre etnicidade, mas as raças como “patrimônio simbólico, espaços para percursos nômades, desessencializados mas racializados” (DOS ANJOS, 2008, p. 83). A possessão, enlace entre seres que configura o tônus mediúnico do labor espiritual de umbanda, nesse mesmo sentido, configura sujeitos múltiplos, explode a unidade do ser, na medida em que o “outro”, a alteridade pulsante, é introduzido do “mesmo”, “fazendo explodir a mesmidade como possibilidade de pensar o ser” (idem, p. 86). A heterogeneidade de seres, elementos, símbolos e potências que habitam os terreiros de umbanda, para a surpresa de alguns, - como daquela da mãe católica que visitou a Cabana Caridade -, não é simples reunião de “ídolos”, miscelânea de informações de variadas matrizes culturais, mas atua num contexto específico, a gira, de acordo com fundamentos cosmológicos e objetivos de ordem espiritual.

3. Gira, deixa a gira girar

Por volta das seis da tarde a casa começa a ficar cheia de vozes. Uma fila longa vai levando as pessoas até a porta da salinha onde trabalhadores do terreiro registram o nome dos consulentes em ordem de chegada. A maioria escolhe com quem quer conversar: Vovó Catarina, Pai Joaquim, Mãe Maria, e outros pretos e pretas velhas que compõem a tradicional gira das quartas. Os médiuns, vestidos com roupas brancas – blusa e calça, tanto para homens quanto para mulheres – transitam entre o *congá*³ e os fundos do terreiro, onde colhem ervas e *firmam*⁴ as suas velas antes da abertura dos trabalhos. Para eles, é um momento de diálogo sobre os trabalhos e concentração, percepção das *energias* presentes, conexão com os *guias espirituais*, entidades elevadas que praticam a caridade na umbanda.

3 As categorias e conceitos nativos, quando introduzidos pela primeira vez no texto, serão assinalados em itálico. *Congá* é o espaço reservado para o altar – centro simbólico e energético do terreiro, onde se integram todas as forças trabalhadoras da seara – e para as incorporações, cômodo sagrado onde os médiuns recebem as suas entidades e atendem os consulentes, que aguardam sentados em uma espécie de sala de espera.

4 *Firmar* as velas é uma prática que acompanha todos os trabalhos de umbanda, tanto na preparação quanto na execução dos rituais. Em linhas gerais, significa afirmar a vela como elemento mágico-religioso com um propósito específico, com a força de mentalização e de preces gerar o *endereço energético* que conduz até o destinatário a intenção desejada. Firmar ainda aponta para a característica de firmeza, força e eficácia. Assim, quando um trabalho mostra-se promissor, costuma-se dizer que ele estava bem *firmado*, ou que uma casa espiritual é bem *firmada*, forte, sintonizada com os propósitos de umbanda.

Hora de começar. O perfume das ervas se alastra com o canto. “Ê pai Oxóssi, dai-me licença para defumar/ Eu defumo, eu defumo essa aldeia real!” (trecho do ponto de defumação). Alecrim, alfazema, arruda, guiné, sal grosso, casca de alho, fumo. A lata de defumação percorre a roda de médiuns que cantam e recebem as purificações. Alguns bocejam, sinal de *descarrego*. Depois é a vez dos consulentes receberam as fumaças sagradas. “Nossa senhora defumou seus ventres filhos/ foi para eles cheirar./Mas eu defumo, eu defumo estes filhos,/ que é para a sorte e a saúde entrar.” (idem). Finalizada a defumação, os médiuns se sentam em banquinhos, organizados em roda. A zeladora da casa entoia as preces de abertura, acompanhada pelos médiuns. Uma série de rezas, - várias de tradição católica, outras voltadas para os orixás – sintoniza as *vibrações* com os guias, abrindo passagem para a incorporação coletiva.

A *corrente* dos trabalhos se forma e é *firmada* nesta ritualística inicial. Como o nome explicita, a configuração circular é a base da dinâmica da gira. Circulando pelo congá, a *corrente* é o *fluxo de energia* alimentador dos trabalhos, afinado com a chamada *linha de pretos-velhos* ou *linha das almas*, que comanda a sessão. As teorias nativas sobre o funcionamento da gira, em larga medida, são baseadas nos percursos virtuosos, cruzados, perigosos ou mesmo nefastos desta categoria polivalente: a *energia*. Como as noções de *mana*, *orenda* e *axé*, as *energias* na umbanda “constituem tudo o que existe e pode existir no universo, seguindo um processo de diferenciação e individuação. A unidade dessa força garante que tudo participa de tudo, mas as suas modulações fazem com que haja graus de participação”. (GOLDMAN, 2009, p. 123). Atuando nesse cosmos de múltiplos sujeitos carregados de energia, a gira visa, antes de tudo, fazer circular, movimentar, aproveitar a concentração energética que carregam os orixás, plantas, pedras, pessoas, pontos cantados, símbolos riscados, elementos da natureza (como água, fogo e terra), dentre outros agentes, em prol do compromisso com a *caridade*, outra noção central na cosmologia umbandista, de parentesco direto com o kardecismo. O objetivo é amenizar sofrimentos, curar enfermidades, aconselhar mudanças positivas nas vidas dos consulentes, reacender a fé e a esperança daqueles que se encontram desmotivados, “varrer” negatividades e afastar espíritos obsessores.

A chegada dos pretos velhos é sempre festiva, com saudações calorosas entre os guias e bênçãos aos *cambonos*⁵. “Louvado seja o Nosso Senhor Jesus Cristo!”, “Salve Zambi!”, “E viva a Deus! E viva Cristo!”, “Salve Pai Oxalá e Mãe Iemanjá!”, “Salve as cabocladas!”. Cachimbos acessos e é hora dos consulentes, reunidos fora do congá, entoarem as orações, nutrindo a *egrégora* da gira, ou seja, proporcionando

5 Trabalhadores do terreiro que auxiliam nos procedimentos da gira.

energias mentais, emocionais e *ectoplasmáticas*⁶ ao trabalho. Todos os presentes participam dessa egrégora, campo energético e material mais amplo que engloba o terreiro. Os pretos velhos, em conjunto, cantam os pontos de abertura da gira, ao passo que riscam no chão, com suas *pembas* (espécie de giz) os respectivos *pontos riscados*. Ao desenho dos pontos, acrescentam diversos elementos, como velas, água, ervas e cristais. A chamada “escrita sagrada” é fundamental nos rituais de umbanda, sendo na gira a marca da identificação espiritual das entidades – cada uma tem a sua própria *chave*, vinculada às vibratórias dos orixás e às linhas de umbanda -, atuando como firmeza de um ponto de força que ancora as qualidades do guia, abre portal para outras dimensões, absorve negatividades e canaliza bênçãos. Dessa forma, os pontos riscados, símbolos mágicos inseridos em círculos, são nas giras ativados pelos guias, que determinam as suas funções de acordo com os momentos rituais e os atendimentos prestados aos consulentes. Pouco tratada em trabalhos acadêmicos, tal escrita envolve dimensões mágicas e de segredo, o que é uma forte característica do universo religioso umbandista e afro-brasileiro de modo geral (FRANÇA e GNERRE, 2012.) Há uma responsabilidade implicada neste gesto que, quando efetivado em contextos alheios a uma egrégora firmada, pode ser perigoso.

Todo ponto riscado é um portal magístico em que abrimos um campo de força de ligação com o astral. Usado desde os tempos antigos, em vários trabalhos ritualísticos esotéricos (nunca exotéricos) mágicos, feitiços, ordens variadas e tantas outras que conhecemos. Assim, ao abrir este portal, trabalhamos com forças astrais, espirituais que vem nos auxiliar dependendo de nossas intenções ritualísticas. Estas forças, não chegam sozinhas, chegam sempre com o rastro daqueles que estão a espreita destes trabalhos e invocações ou evocações. (Considerações de um médium da casa, 26/11/2013)

Os desenhos mágicos não são meros símbolos que representam entidades, mas centros eficazes de direcionamento energético, lócus de atuação de forças específicas no interior do contexto compartilhado da corrente espiritual que alimenta a gira. Isso quer dizer que, diferentemente de concepções representativistas ocidentais, a umbanda entende o investimento simbólico como intervenção consciente no seio do real, manipulação de forças que, concretamente, transformam situações e abre novas possibilidades. A agentividade do simbólico que observamos nos pontos riscados relaciona-se com a força inerente aos elementos energéticos e materiais que participam das giras e estende-se para diversos outros gestuais ritualísticos afro-brasileiros.

6 Seguindo a compreensão kardecista do termo, a umbanda compreende o *ectoplasma* como matéria fluidica que compõe o perispírito ou duplo-etérico de todos os seres vivos, emanação orgânica que atua como espécie de combustível material necessário para trabalhos de limpeza, cura e desobsessão espiritual. (Cf. LUIZ, André. Nos Domínios da Mediunidade. André Luiz (Espírito), psicografado por Francisco Cândido Xavier. Editora FEB, 1955.)

Como salienta o antropólogo José Carlos dos Anjos, em contraste com o ideário judaico-cristão, a concepção do sagrado nas religiosidades afro-brasileiras não se constitui como “golpe de abstração” – representatividade em vigor na hóstia católica, por exemplo, - mas está o tempo todo presente, “imaneente aos corpos concretos”, num regime onde “a presença do poder se faz de modo concreto. Nessa concretude ele é constitutivo do ser sobre o qual recai”. (DOS ANJOS, 2008, p. 89). Vigora aí a filosofia política movida por uma concepção que “convida o poder a um exercício de proximidade”, cosmopolítica⁷ própria do universo religioso afro-brasileiro (ibidem, p. 90). No caso da gira de umbanda, é possível notar uma profusão de poderes diferentes – vinculados a variadas entidades humanas e não-humanas, matrizes étnicas, planos espirituais e reencarnações - que coexistem, configurando uma cosmopolítica que não encontra correspondente na concepção moderna e ocidental de político. Enquadrar toda a cosmologia umbandista segundo a perspectiva de categorias sociais seria, assim, desconsiderar justamente a sua potência de definir a realidade, em tensão com as razões legitimadas acerca do “político”.

Volto-me novamente para o contexto ritual da gira. Os pontos cantados e riscados da abertura, uma vez firmados, são seguidos pelos atendimentos aos consulentes – encarnados e desencarnados – que se sentam em banquinhos posicionados de frente para os guias, formando uma espécie de círculo menor inscrito na roda maior da corrente de médiuns. Neste momento, os pretos velhos fazem as suas *benzeções* e conversam com os atendidos. Ervas, velas, pedras, terços e rosários despontam como agentes fundamentais nos processos de limpeza energética e vitalização, operando curas e tranquilizando dores. Nesse sentido, tomarei como exemplo o cachimbo, ou *cachimba* e *panela*, na forma de falar dos pretos velhos. “Minha cachimba tem mironga,/ minha cachimba tem dendê./ Quem duvida da minha cachimba/ que venha ver, que venha ver.” (Ponto cantado). As baforadas dos cachimbos tocam os corpos dos atendidos com a intenção de dissolver cargas negativas, formações parasitárias como as *larvas astrais*, pensamentos enfermos e demais elementos “tóxicos” que se encontram vinculados aos consulentes. Mas não é só isso. Para além de um simples instrumento, o cachimbo é consagrado nas forças do preto-velho e objeto mágico-religioso ativo nas interações dialógicas com as pessoas, na medida em que seu uso pelos guias atua na temporalidade das falas, cadenciando o atendimento, abrindo espaço para silêncios e reflexões de ordem íntima. Mediador entre diferentes planos do real, “o cachimbo ajuda o médium a conectar com o guia. Facilita a chegada das mensagens, dá um tempo para elas chegarem.” (Comentário de

7 Não pretendo discorrer teoricamente sobre o conceito de cosmopolítica neste ensaio. Busco apenas usá-lo em sua potência heurística no âmbito das reflexões sobre as giras de umbanda. Sobre a conceptualização de cosmopolítica, cf. STENGERS, *Cosmopolitiques 1*. Paris: La Découverte, 2003 e STENGERS, *Cosmopolitiques 2*. Paris: La Découverte, 2003. No que diz respeito à apropriação do conceito ao universo afro-brasileiro, cf. DOS ANJOS, *Território da Linha Cruzada: a Cosmopolítica Afro-Brasileira*, Porto Alegre, UFRGS, 2006.

um médium da casa, 13/05/2014). De forma similar, os terços e rosários são objetos consagrados que, apropriados do catolicismo por uma lógica afro-brasileira, limpam, curam, abençoam e protegem – funcionam como um acelerador de partículas, tal como o chocalho do xamã (VIVEIROS DE CASTRO, 1999).

Por vezes, nos atendimentos das giras, acontece o que na Cabana Caridade se chama de *puxada*. Em uma típica situação de obsessão espiritual – quando uma entidade desencarnada busca prejudicar a pessoa encarnada por diversos motivos que podem percorrer várias vidas -, há a possibilidade de ocorrer a manifestação mediúnicamente do espírito que “perturba” o atendido, através do corpo do médium ou do consulente. Tal irrupção coloca francamente em jogo os poderes que atuam na umbanda. “Pisa na linha de umbanda que eu quero ver!”. “Filho de umbanda balança, mas não cai!”. “Onde Deus passa nada embarça!”. Estas são expressões recorrentes que apontam para a força da “lei de umbanda”, associada ao campo de atuação do orixá Ogum. O espírito obsessivo que se expressa nas giras muitas vezes brada as suas opiniões, exige recompensas e ataca o consulente. Na ocasião, os guias presentes fazem as suas orações e podem “dar espaço” para que outras entidades de umbanda, como os caboclos, pombas giras e exus, possam “exercer a lei”, “quebrar a demanda”, ou seja, neutralizar a atuação energética do obsessivo, em alguns casos afastando-o do plano material dos encarnados. “Quero ver quem pode mais!” (Exu Tiriri, 14/05/2014). Assim, a gira configura-se também como situação propiciadora para a emergência de conflitos e forças destoantes, desvelamento de processos de *magia trevosa* e dos “nós kármicos” que atam sujeitos. No enfrentamento a essas celeumas, figura o princípio básico, como já foi dito, do compromisso com a caridade. Todavia, essa concepção não é absoluta, mas precisa ser perspectivada. Para alguém que responde a ações do passado, por exemplo, pode ser interessante passar por experiências de sofrimento e aprendizado, sendo de tom caridoso respeitar tal processo. Em outros casos, a caridade visada pelos guias refere-se a aberturas de caminhos para a prosperidade material ou amorosa. Enfim, o que está em questão é uma espécie de *justiça cósmica* que leva em consideração variados contextos e participantes.

O fechamento da gira, após os atendimentos, conta com a retirada dos pontos cantados pelos pretos velhos. Cada guia canta o seu ponto, deixa uma mensagem aos presentes e “sobe” para os planos superiores de Aruanda. Há o momento de descarrego coletivo dos médiuns, já desincorporados. “Descarrega, descarrega, meu Santo Antônio./ Descarrega, descarrega, na linha de umbanda.” (Trecho de ponto de descarrego). A sacerdotisa da casa faz então as preces de encerramentos, seguidas pelo hino da umbanda, que conclui a sessão.

Apontamentos finais

“Pedras com perspectivas. Animais e vegetais sacralizados. Santidades que se alternam. Raças que percorrem outras raças. Esse é o mundo dos terreiros.” (DOS ANJOS, 2006, p. 119).

As religiosidades afro-brasileiras, prenes de ensinamentos sobre as divindades, sobre o mundo e os mistérios da vida e da morte, merecem ser estudadas de acordo com suas próprias categorias. Em tempos de crescente intolerância religiosa, fascismos e racismos revisitados, a pesquisa de terreiros é, antes de tudo, um trabalho que pode reverberar na arena política brasileira marcada por ausências, sombras e assimetrias. As regras do jogo político não são neutras, bem como o próprio terreno das discussões públicas não é definido por todos os agentes que dele tomam parte (STENGERS, 2007). Urge, assim, levar em consideração as variadas concepções de mundo e modos de vida em suas diferenças potentes, ao invés de procurar somente afinidades e similaridades que redundam no formato ocidental de homogeneização e apagamento dos “outros”.

As religiões de matriz africana no Brasil não foram ou são determinadas unilinearmente por processos sociais e históricos externos ao seu universo. São elas também constituidoras dos contextos brasileiros mais amplos. Sua inventividade não se fecha nos terreiros, mas percorre longos caminhos e é incorporada às diversidades culturais com as quais convive. A dicotomia “dentro” e “fora” não dá conta, destarte, dos processos contínuos de criação e agentividade que entrelaçam os terreiros a variadas outras instâncias da vida coletiva. Presa à “questão infernal” entre dominados e dominantes, a visada de tônica afro-brasilianista – em suas várias facetas – acaba por duplicar o que seria justamente a realidade injusta contra a qual protesta. Dizer que a umbanda é religiosidade “embranquecida”, “cooptada pelas forças dominantes” e/ou “mercantilista” não faz mais do que atualizar essas lógicas racistas e materialistas na análise do objeto perscrutado, o que lhe deslegitima publicamente. A riqueza da cosmologia umbandista, a multiplicidade e a concretude dos seus agentes cosmopolíticos, - características incômodas aos mais puristas e racionais -, merece outras perguntas e inquietações de pesquisa. Vale lembrar que “tá tudo na gira!”.

Referências

DOS ANJOS, José Carlos Gomes. Território da Linha Cruzada: a Cosmopolítica Afro-Brasileira, Porto Alegre: UFRGS, 2006.

_____. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. Debates do NER, Porto Alegre, ano 9, n.13, pp. 77-96, jan/jun, 2008

BANAGGIA, Gabriel. Inovações e Controvérsias na Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras. Tese de mestrado, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

BARBOSA NETO, Edgard Rodrigues. O candomblé nos seus próprios termos. Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 195-205, jul./dez. 2012

BIRMAN, Patricia. Feitiço, carrego e olho grande: os males do Brasil são. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1980.

FRANÇA, Dilaine e GNERRE, Maria Lucia. Um olhar sobre trânsitos simbólicos afro-brasileiros. Religare 9 (1), 84- 91, março de 2012

GOLDMAN, Márcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras. Ensaio de simetrização antropológica. *Análise Social*, XLIV (1), pp. 105-137, 2009.

LATOUR, Bruno. Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edufba, 2012.

LUIZ, André. Nos Domínios da Mediunidade. André Luiz (Espírito), psicografado por Francisco Cândido Xavier. Editora FEB, 1955.

MAGGIE, Yvonne. Guerra de Orixás, 3.^a ed. rev., Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MONTERO, Paula. Da Doença à Desordem: A Magia na Umbanda. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985.

ORTIZ, Renato. “A morte branca do feiticeiro negro”. *Religião e sociedade*, 1 (1). Rio de

Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, Civilização Brasileira, pp. 43-50, 1977.

SERRA, Ordep. Águas do Rei. Petrópolis: Vozes, 1995.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques 1*. Paris: La Découverte, 2003.

_____. *Cosmopolitiques 2*. Paris: La Découverte, 2003.

_____. STENGERS, Isabelle. La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE, J. SOUBEYRAN, O. *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte. 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira in: Sergio Miceli (org.). O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): antropologia. São Paulo: Sumaré, ANPOCS; Brasília:

CAPES, 1977, p. 109-223.

Calundus na diáspora: novos cantos da tradição religiosa banto no Brasil

Robert Daibert Jr^{1*}

Resumo: *Esta comunicação tem como tema a experiência religiosa do Calundu, ritual de origem centro-africana praticado no Brasil durante o período colonial. Apesar de certa variedade em suas manifestações, todas tinham em comum o uso de instrumentos de percussão, possessão por espíritos, oferendas e a busca por adivinhação e cura. Com base em tais considerações, este texto tem como objetivo revisitar essas práticas religiosas problematizando suas expressões a partir de sua inserção na dinâmica da diáspora africana no Brasil. Neste sentido, partindo inicialmente de uma compreensão a respeito da cosmovisão banto, pretende-se investigar nos rituais do calundu colonial os traços herdados desta tradição religiosa africana não apenas em termos de suas sobrevivências como também em seus modos de participação em dinâmicas sincréticas. Ao final, pretende-se demonstrar que novas pesquisas dedicadas à compreensão da cosmovisão banto na diáspora podem trazer reflexões inovadoras a respeito das experiências religiosas afro-brasileiras, sobretudo a partir de investigações que não privilegiem o sincretismo como mero elemento de diluição das heranças africanas, mas levem em conta os modos de re-inserção, perda e sobrevivência das tradições religiosas banto no Brasil.*

Palavras-chave: *calundu, diáspora, tradição banto*

Introdução

De acordo com o historiador James Sweet (2003, p. 143-151) o calundu colonial era uma espécie de aglutinação de variados ritos de cura praticados na África Central e que tinham em comum o fenômeno da possessão por espíritos. A palavra calundu, segundo o autor, seria uma variante do vocábulo *quilundu*, termo usado para designar qualquer tipo de espírito responsável por causar uma doença ou aflição, passível de ser curada por meio da intervenção de um sacerdote. Nesse sentido, segundo o autor, a abrangência desse significado amplamente difundido entre a comunidade escrava teria facilitado, no território colonial, a designação do calundu como uma religião centro-africana transplantada para o Brasil e responsável pelo tratamento de tormentos e angústias.

Este autor (SWEET, 2003, p. 7), entretanto, rejeitou a ideia de um sincretismo

¹ * Doutor em História pela UFRJ. Professor do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: robertdaibert@uol.com.br

entre as religiões africanas e o catolicismo. Sem negar, obviamente, o contato entre elas, Sweet defendeu a permanência de profundas diferenças entre os dois universos. A seu ver, se por um lado, os africanos praticavam o catolicismo de modo superficial, por outro, as religiões africanas teriam permanecido intocadas e independentes em seu sistema de pensamento. Nesse sentido, para ele, o calundu deve ser encarado como uma religião tipicamente centro-africana recriada no Brasil. O peso dado pelo autor às recriações e transplantes quase intocados das religiões africanas para o Novo Mundo o impediram de perceber uma interessante dinâmica dialógica. Em sua leitura do calundu, a partir do estudo de caso de Luzia Pinta, uma praticante do ritual, Alexandre Marcussi (2006, p.117) afirmou que essa angolana possuía uma espécie de dupla interpretabilidade que lhe conferia uma dupla legitimidade. Ao invés de escolher entre as duas cosmologias, a cristã e a centro-africana banto, classificando-as como verdadeira e profunda ou falsa e superficial, Luzia elaborou um repertório simbólico acionado de acordo com as circunstâncias. Nesse sentido, Marcussi vê no calundu de Luzia Pinta uma estratégia de mediação simbólica por meio de uma interpretação própria das duas tradições em diálogo. Nesse processo ela teria criado “um texto cultural particular, nem bem português, e nem exatamente angolano, mas um texto próprio da zona de mediação intercultural na qual viveu.” (MARCUSSEI, 2006, p. 122)

Essas proposições de Alexandre Marcussi são bastante pertinentes para pensarmos a inserção do calundu na América Portuguesa, entendida como espaço de mediação entre culturas. Em consonância com o autor, acredito que a compreensão do calundu colonial não deve passar por uma escolha entre dois pólos excludentes situando-o na chave da permanência (recriação de africanismos que se mantêm praticamente intactos) ou da mudança (processo de diluição completa de heranças culturais e religiosas por meio do sincretismo). Acredito, no entanto, que para que os praticantes do calundu colonial pudessem exercer essa dupla interpretabilidade na elaboração de um repertório simbólico próprio era necessário promover uma espécie de resgate e atualização seletiva de aspectos de sua cosmovisão centro-africana. No próximo item, veremos uma espécie de síntese dessa cosmovisão, entendendo-a como um repertório de significados e sentidos religiosos disponíveis aos praticantes do calundu.

1. Cosmologia e tradições centro-africanas

A população centro-africana, escravizada nas regiões que hoje compreendem Angola, Congo, Gabão e Cabinda, apesar das diferenças étnicas, compartilhava o mesmo tronco lingüístico: era falante das línguas banto. Essa base comum

permitiu que muitos traços culturais e significados religiosos fundamentais fossem compartilhados entre os diferentes povos dessa grande região, vista hoje como um espaço geográfico menos heterogêneo do que se imaginava. (CRAEMER; VANSINA; FOX, 1976, p.458-475) Embora os diferentes grupos étnicos dessa parte do continente apresentassem uma grande diversidade de rituais, é possível detectar em todos eles a presença de uma única cosmologia centro-africana, espécie de substrato comum e base a partir da qual se fundamentava a diversidade de suas experiências religiosas, entre elas o calundu, como veremos adiante. Segundo Altuna, (1985, p. 58-59) a cosmovisão banto é estruturada a partir de uma pirâmide vital, dividida entre o mundo invisível e o mundo visível. Em uma ordem hierárquica de importância, no primeiro grupo, encontram-se a divindade suprema, os arquipatriarcas, os espíritos da natureza, os ancestrais e os antepassados. No segundo grupo estão situados os reis, os chefes de reino, tribo, clã ou família, os especialistas da magia, os anciãos, a comunidade, o ser humano, os animais, os vegetais, os minerais, os fenômenos naturais e os astros. (ALTUNA, 1985, p. 58- 61)

Segundo a tradição banto, a vida é sustentada por um Ser supremo que reina sobre o universo e sobre os homens, de modo distante, porém benéfico. Todos os povos que compartilhavam a cosmovisão banto acreditavam em um deus único, supremo e criador, chamado por Kalunga, Zambi, Lessa, Mvidie, entre outros nomes de acordo com o grupo étnico específico e com os atributos que se pretendia destacar nessa divindade como: totalidade da vida, superação de tudo em todos, força e inteligência. Segundo essa crença, após a criação do mundo, o Ser Supremo se distanciou dele, entregando sua administração aos ancestrais fundadores de linhagens, seus filhos divinizados. Por ser um deus distante, ele quase não recebia culto ou adoração, nem era representado por imagens. Apesar disso, ele conservava a dinâmica e a ordem do cosmo, mantendo o mundo unido. (MUNANGA, 1996, p. 62; ÉBOLI, 2010, p. 29, MALANDRINO, 2010, p. 80) Como um Deus maior e criador do universo, atuava sobre o mundo inteiro, sendo às vezes concebido como o ancestral original ou ancestral do primeiro ser humano. (THORNTON, 2008, p. 86)

Abaixo da divindade suprema estavam os arquipatriarcas, fundadores dos primeiros clãs humanos e dos grupos primitivos que receberam a vida diretamente de Deus e foram encarregados de perpetuá-la. Abaixo dessa categoria estão situados os espíritos tutelares ou gênios da natureza, que habitam os lagos, os rios, pedras, ventos, florestas ou objetos materiais. Esses seres, embora não possuíssem forma humana, exerciam grande influência sobre os homens, notadamente sobre as atividades da caça, pesca e agricultura. Além disso, criados pelo Ser Supremo atuavam sobre os fenômenos da natureza uma vez que estavam ligados ao ar, à terra, às águas e à vegetação. (GIROTO, 1999, p. 150)

Os povos bantos, em sua diversidade, atribuíam importância variada a esses espíritos da natureza. Em alguns casos, eles eram vistos como intermediários entre a divindade suprema e os homens, sendo por isso alvo de invocações, oferendas e sacrifícios. Em outros, esses espíritos não eram concebidos como entidades autônomas e sim como expressões ou reflexos das ações do Deus criador. Havia ainda, por fim, a compreensão de que esses seres confundiam-se com os próprios ancestrais. (VANSINA, 1965 B, p. 26; GIROTO, 1999, p. 150-151) Em todo o caso, seja abaixo desses gênios da natureza ou ao lado deles na pirâmide vital, encontravam-se os ancestrais, espíritos fundadores de linhagens, venerados por terem deixado uma herança espiritual favorável à evolução de sua comunidade. Eram eles os responsáveis por garantir a solidariedade e a estabilidade de um grupo no tempo e sua coesão no espaço. (LOPES, 2008, p. 149-152) Esses “grandes mortos” receberam do Deus criador a energia vital e atuavam como elo entre os homens e essa divindade suprema. Eram figuras quase míticas e, muitas vezes, não se tinha conhecimento detalhado sobre suas histórias. (MALANDRINO, 2010, p. 83) Em alguns casos, no entanto, eram considerados fundadores de comunidades por terem firmado as primeiras alianças com os espíritos da natureza.

Logo abaixo dos ancestrais, na hierarquia espiritual, merecia grande destaque a figura dos antepassados. Mais próximos do seres humanos, eles eram em geral parentes próximos e, como defuntos mais recentes, eram personalizados. Para que o espírito de uma pessoa falecida se tornasse um antepassado era preciso considerar a forma como ele morreu e a conduta que teve em vida. Era preciso ter deixado as marcas de uma boa conduta moral, ter vivido até a velhice, não ter se suicidado, e ter deixado grande descendência. Além disso, o antepassado deveria se manifestar em algum vivo por meio da possessão, enviando mensagens aos seus familiares com os quais passava a desenvolver uma relação de muita proximidade. Todos esses sinais apontavam para o perfil do antepassado que, assim como os ancestrais, passava a ser cultuado e assumia a função de intermediário entre o Ser supremo e determinada comunidade dos vivos. Embora falecidos, os antepassados continuavam membros ativos do grupo familiar e da comunidade a que pertenceram durante sua vida. Eles se tornavam os guardiões e os protetores de seus parentes vivos. Em contrapartida, o grupo familiar precisava alimentá-los e cultuá-los. Caso contrário, eles podiam acabar esquecidos da memória dos vivos com o passar do tempo. (MALANDRINO, 2010, p. 70, 78,83-88)

Alguns antepassados, em decorrência de seus feitos notáveis e da perpetuação de seu culto no tempo conseguiam ascender à condição de ancestrais, assumindo um caráter mais divinizado. (ALCANTARA, 2008, p.37) Em alguns grupos étnicos de matriz banto, os ancestrais chegavam a atingir tamanho grau de sacralização e

podiam até mesmo ser considerados divindades secundárias ou, conforme o caso, de primeira ordem. (LOPES, 2008, p. 150) Já os antepassados que não atendiam a esses requisitos, preservavam-se mais humanizados, destacando-se no empenho em aumentar a força vital de suas famílias e comunidades. (ALCANTARA, 2008, p.37) Havia situações também em que determinados antepassados caíam no esquecimento na medida em que deixavam de ser cultuados na sucessão de gerações.

Na segunda parte da pirâmide, mundo visível, o homem possuía a maior força. Nessa categoria, o grau hierárquico dos seres humanos variava conforme sua função na comunidade. Em ordem de importância encontravam-se: os reis, os chefes do clã, de famílias, os especialistas da magia e os anciãos. Todos eles eram figuras revestidas de significados sagrados, inclusive os que ocupavam cargos políticos. Para os objetivos específicos desse texto, merecem destaque os especialistas da magia e os anciãos. Esses últimos eram vistos como depositários da plenitude da sabedoria, guardiões da tradição e espécies de “bibliotecas vivas” (ALTUNA, 1985, p.171) Geralmente atuavam nas sociedades de matriz banto como sustentáculos da cultura, transmitindo aos mais jovens histórias e crenças. Cabia aos anciãos a responsabilidade de tomar decisões que mantinham a unidade do grupo. Por estarem naturalmente mais próximos da morte, acreditava-se também que eles estavam mais próximos do mundo dos mortos e, conseqüentemente dos antepassados e ancestrais. (SILVA, 2009, p. 73-75)

Antes de compreendermos o papel dos especialistas da magia e caracterizarmos as forças impessoais, é necessário entender melhor a noção de força vital. O sentido geral da cosmovisão compartilhada pelos povos bantos era que o mundo invisível governava o mundo visível e que este último atuava e comunicava-se com o primeiro por meio de interações estabelecidas por rituais. Entre os bantos, tais práticas religiosas eram baseadas no complexo cultural ventura/desventura, espécie de paradigma que entendia o universo como algo constituído originalmente pela harmonia, bem-estar, saúde, segurança, poder, status, riqueza e fecundidade (ventura). (CRAEMER; VANSINA; FOX, 1976, p.461) O estado de equilíbrio sintetizado pela ideia de força ou boa vida, como expressão da ausência do mal, era dividido em três grupos de valores. O primeiro deles estava ligado à fecundidade que incluía gerar filhos, ser bem sucedido nas caçadas e colheitas. O segundo incluía as noções de segurança e proteção garantidas pela invulnerabilidade e impunidade. Já o terceiro grupo estava associado ao desejo de melhoria na posição social por meio da prosperidade nos bens materiais. (CRAEMER; VANSINA; FOX, 1976, p.467-469)

Havia também a crença nas forças malévolas que, por meio de pensamentos e sentimentos malignos, podiam direta ou indiretamente causar danos como doença, morte, empobrecimento, esterilidade, corrupção, desavenças, escravidão e toda

sorte de experiências negativas. Assim, a ordem natural, estado de equilíbrio e felicidade, podia ser quebrada muitas vezes pela ação de espíritos ou de pessoas que, por meio da feitiçaria, conseguiam impor o infortúnio e a doença (desventura). Todos os acontecimentos positivos e que traziam felicidade aos seres humanos eram explicados como aumento da força vital (ventura) e tudo que trazia sofrimento, dor ou infelicidade era explicado como diminuição da força vital (desventura). A noção de força vital é um valor supremo na tradição banto, espécie de chave de compreensão de seus fundamentos e concepção de mundo. É ela que move os homens e o universo. Nessa visão, o mundo é concebido como energia e não como matéria, de modo que a noção de força toma o lugar e se confunde com a noção de ser. Todo ser é por definição força e não uma entidade estática, por isso a pessoa humana tem caráter dinâmico. Em outras palavras, o ser não existe em um primeiro momento para depois ser revestido de força, ou para em algum momento possuir força. O ser é força em sua constituição. Mas a energia vital não se limita aos vivos. Sua fonte é um deus supremo e único que distribuiu essa força aos ancestrais e aos antepassados no mundo espiritual e, em seguida, no mundo dos vivos, respectivamente aos reis, chefes de aldeias, de linhagens, anciãos, pais, filhos, ao mundo animal, aos vegetais e aos minerais. Esses mundos encontram-se inteiramente interligados de modo que, como numa teia de aranha, não se pode vibrar um único fio sem gerar movimento em todos os outros. A força vital pode aumentar ou diminuir por meio da lei da interação das forças, de modo que um ser pode fortalecer ou enfraquecer outro ser. As próprias instituições sociais e políticas estão ancoradas nessa noção. (MALANDRINO, 2010, p. 56; MUNANGA, 1996, p. 62-63)

Movidas por essa noção de força vital, as comunidades centro-africanas preservavam o valor da solidariedade, entendida como vivência compartilhada dessa energia. Nessa teia, a pessoa estava diretamente conectada aos membros daquela localidade, aos reis, chefes e sacerdotes, aos seus descendentes, ascendentes, antepassados, ancestrais e à própria divindade suprema. Todos se influenciavam mutuamente, seja para aumentar a vida, seja para debilitá-la. Como parte de uma cadeia hierárquica, um ser humano (em sua própria força vital) estava subordinado a outras forças vitais maiores ou mais desenvolvidas do que a sua própria força. Acima do ser humano estavam seus pais, os feiticeiros, seus antepassados, seus ancestrais. Todos eles tinham o poder de influenciar sua vida, fortalecendo ou enfraquecendo sua força vital. (MALANDRINO, 2010, p. 56; MUNANGA, 1996, p. 62-63)

Assim, os povos banto só entendiam a vida no sentido comunitário. Viver não era simplesmente existir, mas sim interagir com a comunidade, estar em movimento nessa grande cadeia de relações e conexões expressas na pirâmide vital, movimentando-se pela comunidade, com a comunidade e para a comunidade.

Isso não significava de modo algum viver em igualdade já que, como vimos, havia gradações que distinguiam a força vital dependendo da proximidade com os antepassados e ancestrais, na hierarquia das forças, dispostas na pirâmide. Quanto mais perto dessas entidades, maior o nível de força vital, quanto mais afastado, maior a debilidade. (ALTUNA, 1985, p. 47, 56, 434; TEMPELS, 1961)

Por compreender sua posição na pirâmide vital, os vivos deviam obedecer aos seus mortos, prestando-lhes oferendas e sacrifícios. Caso contrário, um antepassado podia possuir um descendente como forma de reclamar maior estreitamento de laços entre ambos e combater possíveis negligências nas obrigações rituais. Após o concerto, obtido por meio de ritos adequados, o descendente muitas vezes assumia a condição de mediador entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, tornando-se oficiante do culto desse espírito, mobilizando seu poder para outros atendimentos em rituais. (MACGAFFEY, 1986, p. 107-113) Essa liderança era exercida por sacerdotes que agiam como adivinhos e curandeiros. Detentores de palavras de encantamento, esses especialistas da magia eram capazes de captar e dirigir a energia vital por meio de rituais. (MALANDRINO, 2010, p. 101) Em outras palavras, essas lideranças eram reconhecidas por sua capacidade de, por meio de rituais específicos, manipular ou interferir na cadeia de interações da força vital que perpassavam o mundo visível e o mundo invisível. Mortos e vivos formavam assim uma só comunidade, em uma relação marcada por obrigações recíprocas. Se os vivos falhassem em seus compromissos, podiam ser castigados com doenças ou outras formas de esgotamento de suas forças vitais. Esse enfraquecimento era por vezes também atribuído à ação de espíritos malévolos ou de feiticeiros. Para solucionar o problema, era necessário recorrer a um líder religioso capaz de adivinhar os motivos pelos quais determinados espíritos atacavam certo corpo. Em seguida, eram prescritos alguns remédios a base de raízes e ervas ou rituais destinados a apaziguar os algozes. (SWEET, 2007, p. 128-129)

Por fim, cabe aqui um breve comentário sobre as forças impessoais, material imprescindível para o trabalho dos especialistas da magia. Dispostas no mundo visível, segunda parte da pirâmide, logo abaixo das forças pessoais encontravam-se as forças impessoais. Essas forças estavam distribuídas da seguinte forma em ordem de importância: animais, plantas e minerais. Todas elas proporcionavam energia e vitalidade ao homem. Enquanto os animais emprestavam suas características, os vegetais e minerais - conforme sua utilização em rituais - guardavam propriedades ocultas e podiam proporcionar benefícios ou malefícios. Os fenômenos naturais e os astros, na base da pirâmide, estavam a serviço dos homens e de suas comunidades. Todas essas forças impessoais eram dominadas pelos homens, sobretudo pelos especialistas da magia, que as utilizava como instrumentos próprios (ALTUNA, 1985, p. 59-60)

Os ritos na tradição religiosa banto eram meios estruturados pelos quais esses especialistas atuavam tanto sobre influências hostis quanto sobre influências favoráveis às pessoas e comunidades, seja para fins de ataque, seja para fins de defesa. Na cosmovisão banto, a magia era entendida como manipulação da interdependência entre seres vivos e não vivos. O princípio é o mesmo, o que muda é a intenção do líder espiritual. Quando utilizada para malefícios, a magia desestruturava a ordem social e profanava a vontade do Ser Supremo, afetando toda a cadeia de interações e com isso trazendo prejuízos para os seres humanos e suas comunidades. A atuação religiosa para fins malevolentes podia trazer resultados desastrosos para toda a comunidade como aumento da desigualdade social e econômica. Por outro lado, quando usada para trazer benefícios, a magia atuava no sentido de restabelecer e reforçar a harmonia e o equilíbrio perdidos, desencadeando energias compensadoras, capazes de neutralizar e proteger pessoas e comunidades contra forças maléficas. (MALANDRINO, 2010, p. 99-101; SWEET, 2007, P. 191-192)

Nessas situações de busca por benefícios, o culto aos ancestrais e antepassados era um meio fundamental de garantir a continuidade ou o fortalecimento da energia vital, assegurando assim a ordenação da vida. É nesse sentido que essas entidades demandavam constante atenção dos vivos para que a cadeia de interação da força vital permanecesse ativa. (MUNANGA, 1996, p. 62; ÉBOLI, 2010, p. 29, MALANDRINO, 2010, p. 80) As relações entre os homens e suas comunidades com os seus antepassados eram orientadas pelo princípio de veneração. Os bantos precisavam a todo tempo atender aos desejos e prescrições expressos por seus mortos. A interação entre eles era marcada por uma ânsia de comunhão na qual conviviam sentimentos de admiração, medo e respeito profundo. Os antepassados comunicavam-se com seus descendentes por meio de uma possessão maléfica ou benéfica. No primeiro caso, cabia ao especialista da magia promover uma espécie de exorcismo, corrigindo distúrbios na cadeia de interação das forças vitais e procurando um ajuste na relação entre o antepassado e o corpo no qual ele se manifestou. No caso da possessão benéfica, a pessoa que era possuída passava a ser vista como uma privilegiada e podia até transformar-se, pelo transe, em um sacerdote ou médium, assumindo função de oráculo de modo que suas palavras tornavam-se palavras do antepassado. (ÉBOLI, 2010, p. 33) A possessão era, portanto um meio privilegiado para alcançar a adivinhação tanto das causas que geraram a perda do equilíbrio quanto dos desejos e necessidades dos antepassados. Só assim era possível obter a cura (recuperação da harmonia) em seus diversos sentidos.

Por meio dos rituais, os bantos transmitiam sua tradição oral e assim preservavam a sabedoria dos seus ancestrais que se prolongavam em seus descendentes. Os cânticos, as palmas, os tambores e as danças confluíam para a

manutenção e fortalecimento da cadeia de interações. Por meio desses elementos, os homens e suas comunidades entravam em sintonia com os seres espirituais. Em todas essas práticas religiosas, a palavra possuía um sentido sagrado e sacralizador por ser entendida como veículo de transmissão e expansão da força vital. Havia também uma hierarquia nessa concepção, de modo que as palavras de um ancião ou sacerdote tinham mais poder do que as de um ser humano que não ocupava tais funções na sociedade. As palavras, de um modo geral, tinham um poder criador ou destruidor, podendo trazer benefícios ou maldições, gerando ordem ou caos. Portanto, nos rituais, elas deviam ser pronunciadas com prudência e ritmos adequados, em cadências só dominadas pelos especialistas da magia. (GIROTO, 1999, p. 84-87)

Os homens apresentavam oferendas aos antepassados como forma de influenciá-los, obter favores e solucionar problemas. Por isso ofereciam aos seus mortos vegetais, fumo, bebidas alcoólicas, entre outros conforme o costume específico de um grupo filiado à tradição banto. Em alguns casos, também eram ofertados sacrifícios de animais como forma de adensar as relações e interações entre os dois mundos. Tanto a oferendas como os sacrifícios transmitiam força vital e recuperavam o equilíbrio e a harmonia perdidos, contribuindo assim para a retomada da ordem. (MALANDRINO, 2010, p. 93)

Os povos bantos acreditavam que as almas dos mortos tinham que atravessar a grande massa de água para se encontrar com seus antepassados, sem, contudo abandonar completamente o mundo dos vivos. Isso porque a morte era entendida não como extermínio do ser, mas como diminuição de sua energia vital. Nesse sentido, cabia aos descendentes vivos de um defunto assumir alguns compromissos diante de seus mortos, prestando-lhes oferendas em suas sepulturas, em troca de suas forças vitais. (SWEET, 2007, p. 128-129) Assim, era possível garantir a preservação ou aumento da força vital. Os antepassados permaneciam ligados ao cotidiano de seus familiares vivos, atuando de modo influente sobre seus destinos. Para garantir o cumprimento de regras e padrões morais, eles intervinham em disputas comunitárias, assistiam mulheres na hora do parto, garantiam fartura nas colheitas e ainda protegiam caçadores. De um modo geral, pode-se dizer que entre os bantos não era corrente a visão dualista que opunha o bem ao mal. O ódio, o despeito, a vingança e até mesmo o esquecimento podiam desvirtuar a cadeia de interação das energias gerando uma força vital degenerada, deformada e pervertida, sustentada por espíritos, antepassados, feiticeiros ou mesmo pessoas comuns. Tudo isso podia afetar o equilíbrio entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. (ALTUNA, 1985, p. 469). Na tradição centro-africana, o que os cristãos nomeavam como o mal em um sentido absoluto, era algo relativo e circunstancial que residia apenas nas intenções dos vivos, não possuindo, portanto, um status sobrenatural. (THORNTON, 2008, p.

92)

Após esse percurso, é possível afirmar que a relação com os antepassados por meio de rituais de oferenda e sacrifício e a busca do equilíbrio e da harmonia por meio da manutenção ou fortalecimento da energia vital são pontos fundamentais dessa tradição. Conforme vimos, todos os seres eram por natureza energia vital e possuíam uma posição na cadeia hierárquica representada pela pirâmide, estando por isso sujeitos ao dinamismo das interações que perpassavam e afetavam pessoas e comunidades como em uma teia. Os elementos até aqui apresentados desenhavam o esboço de alguns aspectos centrais do repertório simbólico da cosmovisão banto que serviam de matriz e fundamento para a diversidade de suas experiências religiosas. Não se trata, portanto de entender os significados centro-africanos como estáticos ou congelados no tempo. Ao contrário, a cosmovisão banto oferecia um repertório de sentidos e orientações cognitivas que eram acionados de modo diferenciado conforme as circunstâncias e a diversidade de experiências religiosas desfrutadas pelos centro-africanos e seus descendentes no Brasil. A meu ver, somente com base em tais considerações é possível compreender a experiência religiosa do calundu colonial, conforme veremos no próximo item.

2. Calundus coloniais: a cosmovisão banto na diáspora africana no Brasil

O calundu era um ritual religioso de origem centro-africana amplamente praticado no Brasil, principalmente na Bahia e em Minas Gerais, durante o período colonial. Embora seja evidente a presença de uma grande variedade de ritos distintos que recebiam o nome de calundu, todos eles tinham em comum o uso de instrumentos de percussão, invocação, transe, a possessão por espíritos, as oferendas e a busca por adivinhação e cura. (MARCUSI, 2009, p. 4) O calundu colonial era uma prática religiosa de matriz centro-africana que se estruturava a partir do contato entre a cosmovisão banto e a tradição religiosa do colonizador europeu.

O sacerdote, mestre dos calundus, prestava atendimentos individuais e com o lucro obtido por meio dessa prestação de serviços religiosos, muitas vezes conseguia sua independência financeira. Essas lideranças religiosas, cuja eficácia era reconhecida pela comunidade, tinham a fama de especialistas em tratar daqueles que se diziam possuídos pelas almas de seus parentes defuntos. (SOUZA, 1986, p. 262-263) Vulgarmente conhecido como feiticeiro, ele atuava como um médium, invocava o espírito de um antepassado que entrava em seu corpo e conversava com as pessoas presentes. (SWEET, 2007, p. 173; NOGUEIRA, 2009, p.3) O sacerdote, em plena sintonia e comunhão com seus antepassados podia assim promover a restauração do equilíbrio, orientando aqueles que, por motivos diversos estivessem

em conflito com seus próprios antepassados e por isso sofrendo perturbações ou doenças.

Por meio desses rituais, muitas pessoas buscavam a cura de distúrbios mentais, perturbações espirituais ou mesmo doenças físicas como tuberculose, varíola e lepra. (SILVEIRA, 2009, p. 18) Por meio da adivinhação, parte inerente ao ritual, também era possível descobrir a localização de objetos perdidos, revelar se um acusado de um crime era culpado ou inocente, quais eram as causas de uma doença entre tantas outras revelações. (SWEET, 2007, p. 145) Os calundus não eram realizados em templos nem em terreiros específicos para fins religiosos. Seus rituais aconteciam em espaços domésticos das casas e fazendas, atraindo grande número de pessoas de vários segmentos sociais, não se restringindo apenas aos escravos e afro-descendentes livres. (SILVEIRA, 2009 p. 18) No início dos rituais do calundu, os cânticos, danças e toque de instrumentos de percussão precediam ao mesmo tempo em que estimulavam o transe do celebrante. Este, em geral, vestia-se com roupas especiais, portando fitas e penas na cabeça. Também era usada a unção com sangue de galinha, vaca ou outro para induzir os espíritos a possuir o mestre dos calundus. Este geralmente contava com dois ou três assistentes, encarregados de tocar os instrumentos e auxiliá-lo na preparação da invocação, nas oferendas e no preparo das ervas e raízes. (SWEET, 2007, p. 180-184)

A experiência de possessão no calundu permitia ao especialista da magia incorporar as energias de seus antepassados, socializando seus saberes e promovendo a cura de diversos males, aliviando assim as dores do cativo. (ANTONACCI, 2009, p.62) Após cair ao chão, por algum tempo, o possuído permanecia imóvel como se estivesse morto. (NOGUEIRA, 2009, p.3) Em seguida, o especialista da magia, movido pelos chamados “ventos de adivinhar” promovia um diagnóstico dos males que afligiam o seu cliente. Em geral, descobria-se que a causa da doença ou perturbação estava associada a alguma feitiçaria feita por um inimigo do cliente. Ao entrar em transe embalado pelo som dos atabaques tocados por seus ajudantes, o oficiante do rito geralmente produzia urros e sua voz era alterada, sinalizando a presença incorporada de um antepassado que conversava com seus descendentes, respondendo a perguntas e prestando consultas. (NOGUEIRA, 2009, p.5; SWEET, 2007, p.167)

O oficiante muitas vezes durante o transe preparava misturas de raízes e ervas e as oferecia ao cliente que chegava a vomitar ou defecar durante o ritual, expelindo assim os espíritos malignos e objetos mágicos que os atormentava. A mediunidade e as danças eram em geral restritas ao oficiante do rito, cuja finalidade principal era a adivinhação e a cura. (PARÉS, 2007, p. 113) Para agradar aos antepassados, eram feitas oferendas de comidas e bebidas ingeridas pelo mestre dos

calundus durante a possessão. Entre as oferendas mais comuns figurava o aluá, um preparo alcoólico feito da fermentação de ananás, farinha de milho e de arroz. Essas ofertas serviam também para apaziguar os espíritos mais zangados, estimulando sua cooperação. (SWEET, 2007, p. 178)

Conclusão

O que em geral caracterizava a dinâmica das experiências religiosas centro-africanas era sua capacidade de renovação, abrindo-se a novos movimentos religiosos. Mesmo em território africano, era comum que, sob a liderança de líderes carismáticos, ocorresse a reinterpretação de símbolos, objetos, rituais e mitos estrangeiros. Não se tratava, no entanto, do abandono da cosmovisão ventura/desventura. As novas experiências religiosas eram conduzidas de modo a incorporar elementos estrangeiros com o objetivo de prevenção do infortúnio e maximização da boa sorte. (CRAEMER; VANSINA; FOX, 1976, p.461) Em outras palavras, mantinha-se a estrutura da cosmologia banto incorporando-se novos símbolos que eram conformados ao velho paradigma. Essa dinâmica parece ser a chave de compreensão do calundu no Brasil.

Nesse sentido, o calundu colonial orientava-se pelos mesmos princípios básicos dos rituais centro-africanos, sofrendo pequenas variações como, por exemplo, no tipo de material usado na invocação dos espíritos. (SWEET, 2007, p. 178) Alguns elementos, no entanto, permaneciam os mesmos. Esse é o caso do uso de riscos de um barro branco chamado *mpemba* no corpo ou na face do mestre dos calundus para facilitar seu acesso ao mundo dos mortos, onde habitavam os antepassados que deveriam possuí-lo. Acreditava-se que os mortos, deixavam seus corpos e migravam para o *mpemba*, mundo subterrâneo do barro branco. Assim, essa substância passou a ser considerada o símbolo dos mortos benevolentes e era por isso muito utilizada como elemento de proteção entre os centro-africanos. (SWEET, 2007, p. 177-178) Assim, a adesão ao cristianismo - acompanhada pela adoção de rituais, crenças, objetos e símbolos católicos - não implicava no abandono de suas crenças tradicionais. (MACGAFFEY, 1994, p. 257) Ao contrário, tratava-se de uma espécie de re-atualização de sua visão de mundo, por meio da recombinação entre elementos novos e pré-existentes. A chegada do catolicismo à África pode então ter sido lida pela lógica das religiões africanas, tradicionalmente renovadas por movimentos religiosos conduzidos por lideranças que propõem mudanças a partir da incorporação de estruturas pré-existentes (CRAEMER; VANSINA; FOX, 1976, p.458-475)

Na cosmologia banto, a linha divisória que separava o mundo dos vivos do mundo dos mortos era representada por um rio ou pelo mar, chamado de kalunga. (SLENES, 1992, p.53-54) Ainda nessa perspectiva, era corrente a crença de que -

após sofrerem a travessia do Oceano Atlântico rumo ao mundo branco dos mortos que os escravizavam em uma espécie de encantamento sobrenatural - esses cativos voltariam fisicamente ou espiritualmente à sua terra natal, junto de seus familiares vivos e seus descendentes. A volta física estaria, no entanto, condicionada à capacidade de se guardar uma pureza espiritual, capaz de reverter a prisão fruto de um encantamento. (MACGAFFEY, 1986, p. 107-112; 1972, pp. 49-74) Em suma, o catolicismo e seu “Deus branco” eram incorporados às cosmologias da África Centro-Occidental como parte de um processo contínuo que resultaria no fortalecimento das comunidades locais para o enfrentamento de seus desafios e novas situações. Nesse processo, as crenças tradicionais eram fortalecidas pela incorporação de novos elementos, ritos e objetos religiosos. Nesse sentido, os povos banto, praticantes do calundu colonial, conseguiram acomodar aspectos da cosmologia cristã em seus rituais como elementos de acumulação de poder e fortalecimento espiritual. Pode-se dizer que o calundu colonial trazia uma nova sonoridade estruturada a partir do recurso às velhas tradições africanas.

Referências

- ALCANTARA, Renato de. *A tradição da narrativa no Jongo*. Rio de Janeiro: dissertação de mestrado em Ciência da Literatura, UFRJ, 2008.
- ALTUNA, Raul Ruiz de Asús. *A cultura tradicional banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- ANTONACCI, Maria Antonieta. África/Brasil: corpos, tempos e histórias silenciadas. Tempo e Argumento. Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 46 – 67, jan. - jun. 2009
- CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge: Cambridge University Press, v. 18, n. 4, p. 458-475, oct. 1976.
- ÉBOLI, Luciana Morteo. Memória e tradição nos dramas de São Tomé e Príncipe e Angola: os teatros de Fernando de Macedo e José Mena Abrantes. Porto Alegre, Tese de doutorado em Teoria da Literatura, PUC-RS, 2010.
- GIROTO, Ismael. *O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nagô*. São Paulo, USP, tese de doutorado em Antropologia, 1999.
- LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: the Bakongo of Lower Zaire*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986.

MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of the deaf: europeans on the Atlantic coast of Africa. In: SCHWARTZ, Stuart. (org.) *Implicit Understandings: observing, reporting, and reflecting on the encounters between europeans and other people in early modern era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

MARCUSSI, Alexandre. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. *Revista de História da USP*, São Paulo, v. 155, p. 97-124, 2006.

MARCUSSI, Alexandre. Iniciações rituais nas Minas Gerais do século XVIII: os calundus de Luzia Pinta. In: II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades, 2008, Franca. *Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades*. Revista Brasileira de História das Religiões, Maringá, v.1, n.3, 2009.

MALANDRINO, Brígida Carla. *“Há sempre confiança de se estará ligado a alguém”*: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil. Tese (Doutoramento em Ciências da Religião). São Paulo. Pontifícia Universidade Católica. 2010.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista da USP*, São Paulo, n. 28, p. 56-63, dez. 1995-fev.1996.

NOGUEIRA, André. Os calundus e as Minas Gerais do século XVIII. *Anais do XXV Simpósio Nacional de História*. Fortaleza: ANPUH, 2009.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2 ed. rev. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SLENES, Robert Wayne Andrew. Malungu, Ngoma Vem!: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, v. 12, p. 48-67, 1992.

SILVA, Norma Maria Jacinto. *Os fios da memória e da história em “De rios velhos e guerrilheiros”*: o livro dos rios. Dissertação de Mestrado em Letras Vernáculas. Rio de Janeiro, UFRJ, 2009.

SILVEIRA, Renato. Do calundu ao candomblé: os rituais de fé africanos ganham seu primeiro tempo no início do século XIX. In: FIGUEIREDO, Luciano. (org.) *Raízes africanas*. Rio de Janeiro: SABIN, 2009.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SWEET, James H. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português. (1441-1770)*. Lisboa: edições 70, 2007.

THORNTON, John. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas umbundo, de 1500

a 1700. In: HEYWOOD, Linda. (org.) *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

TEMPELS, Placide. *La Philosophie Bantue*. Paris: Présence Africaine, 1961.

VANSINA, J. *Les anciens royaumes de La Savane*. Institut de Recherches Economiques et Sociales, Université Lovanium, Leopoldville, 1965 b.

Sem título

Introdução

Frente à consideração de que as Ciências da Religião é interdisciplinar e considerando que as casas religiosas de matriz africana podem ser estudadas como instituições, resolveu-se refletir e analisar os bens imateriais que estas últimas possuem, sob o olhar da Ciência da Administração, utilizando uma roupagem diferenciada como “uma extensão de sentido” (MAUSS, 1974, p. 51) nessas duas áreas científicas.

O objetivo do artigo é fazer uma análise reflexiva sobre os bens abstratos das casas religiosas de matriz africana, compostos por tudo aquilo que não se pode: mensurar, tocar, pegar e/ou visualizar. Sob essa perspectiva, o estudo considera o significado dos bens patrimoniais da Ciência da Administração (igualmente usada pela Ciência da Contabilidade), transferindo-o e construindo uma análise reflexiva sobre os bens que não são visíveis nos terreiros¹ afrobrasileiros, mas que, como nas instituições empresariais, valorizam o patrimônio dessas religiões.

As tentativas de mensuração e de valoração de intangíveis em pesquisas (sobre a existência e/ou sobre divulgação são incontáveis e diversificadas, enfocando diferentes variáveis dependentes e independentes, e em diferentes níveis de agregação, pois enquanto alguns teóricos referem-se aos níveis de intangibilidade e desempenhos globais, outros analisam a atuação de variáveis per si. (SELIGMANN-FEITOSA et. al. *In* REZENDE, 2014, p.121).

Nesse contexto, compreende-se que os bens intangíveis compõem o Ativo² das religiões e, por esse motivo, destaca-se que a análise do Ativo é essencial e relevante para qualquer instituição e não poderia ser diferente para aquelas que fazem parte do mercado religioso afro-brasileiro, visto que existe competição entre as organizações institucionais de cunho religioso. Interpretando-se dessa forma, o que as diferencia positiva ou negativamente é seu Ativo, ou seja, seus bens e direitos, principalmente os ativos intangíveis.

Pensando-se dessa maneira, surge o questionamento: será que as lideranças

1 “Terreiro” é como são chamados os templos religiosos de matriz africana.

2 O significado da palavra “Ativo” refere-se aos bens e direitos patrimoniais, ou seja a parte positiva de um patrimônio.

e os adeptos das religiões de matriz africana percebem a importância dos ativos intangíveis como o fator diferencial e, ao mesmo tempo de sobrevivência de suas roças³ no mercado religioso atual? Isso é o que se quer descobrir e responder com esse estudo.

Para tanto, a construção do texto segue o método qualitativo, com reflexões e analogias, sob a abordagem sócio-antropológica, interdisciplinar e descritiva, ora das Ciências da Religião, ora da Ciência da Administração. Para fundamentar o pensamento, foram pontuados os conceitos de *mana*⁴ e *coisas*⁵ de Marcel Mauss e o de Ativo Intangível de Chiavenato, uma vez que esse último conceito é considerado uma força competitiva empresarial, embora não visualizada. Assim, vislumbra-se que o axé e o conhecimento dos adeptos das casas de matriz africana, também poderão ser considerados como ativos intangíveis.

O conhecimento vem se consolidando como principal ativo estratégico, ao permear todas as atividades desenvolvidas pelas organizações e ao exigir, em todos os níveis de gestão, a identificação e proteção dos conhecimentos críticos para o negócio, bem como o reconhecimento, a estruturação e a institucionalização dos contextos nos quais esses conhecimentos são compartilhados, criados e utilizados. (LOPES et. al. *In* REZENDE, 2014, p.63).

Lembra-se, entretanto, que o raciocínio nesse estudo, isto é, o fato de se considerar os bens: axé e o conhecimento do povo de terreiro⁶ como Ativos abstratos, imateriais, não quer dizer que não se esteja respeitando as bases fundamentais religiosas que foram ao longo dos séculos repassados oralmente. Trata-se sim de uma nova roupagem, uma forma diferenciada de análise à luz de outra ciência.

A elaboração das ideias se deu da seguinte forma: no primeiro momento, explica-se o significado dos bens abstratos institucionais, mostrando que eles fundamentam as religiões afroreligiosas muito mais que outros tipos de bens que compõem as organizações dessas religiões, uma vez que são considerados uma força competitiva, uma *coisa* que tem *mana*, ou melhor, é *mana*.

No segundo momento, mostra-se o axé como o bem intangível de maior relevância nos terreiros de matriz africana, tratando o axé como uma força vital, um *mana*, no sentido maussiano. Por essa razão, deve ser muito bem fundamentado, de acordo com o que os seres sobrenaturais repassaram para os pais e / ou mães-de-

3 “Roças” tem o mesmo significado da palavra “terreiro”, as casa de em que acontecem os rituais afrobrasileiros.

4 *Mana*, segundo Marcel Mauss (1974, p. 138) é uma palavra “abstrata e geral, mas muito concreta”. É ela que “dá valor às coisas e às pessoas – valor mágico, valor religioso, até mesmo valor social” (MAUSS, 1974, p. 138).

5 A palavra *coisas* significa tudo que faz parte do terreiro, incluindo as pessoas, os significados e as representações, isto é, tudo aquilo que tem “força mágica, religiosa e espiritual” (MAUSS, 1974, p. 52-53).

6 “Povo-de-terreiro” é como são chamadas e conhecidas as pessoas que são iniciadas nas religiões de matriz africana, ou seja, os adeptos, os fiéis.

santo e que foi captado, desde o momento da iniciação dos novos adeptos, pois serão a base do conhecimento destes.

Depois, trata-se da importância do conhecimento pelos fiéis religiosos e, principalmente, pelas suas lideranças, pois como parte do fato social total, são igualmente considerado um ativo intangível relevante para a sobrevivência das religiões como um fator de diferenciação no mercado religioso.

Por último, descreveu-se sobre o reconhecimento por parte da sociedade, no que concerne aos ativos intangíveis dos terreiros como um fator que no momento das novas resignificações e das novas representações, deverá ser muito bem avaliado, pois esses tipos de ativos necessitam de uma percepção clara e positiva para a sobrevivência da cultura religiosas por parte da sociedade.

1. Significado dos bens abstratos institucionais

Todas as organizações de cunho empresarial, social, político ou religioso contêm recursos⁷. Neles, estão contidos os bens desejados e que satisfazem as pessoas da sociedade. Os recursos “são os meios empregados para possibilitar as ações e operações da empresa e proporcionar eficiência e eficácia no alcance dos resultados desejados. São ativos utilizados para gerar produtos ou prestar serviços” (CHIAVENATO, 2010, p. 59).

Dentre esses bens, existem os bens materiais, aqueles que podem ser observados, vistos e/ou tocados; e os bens imateriais, aqueles que não se consegue visualizar, tocar, pegar e que não fazem parte daquilo que é concreto aos olhos humanos. Para Chiavenato,

um recurso é um ativo, uma competência, uma habilidade ou um conhecimento controlado pela empresa. Constitui uma força quando proporciona alguma vantagem competitiva para a empresa. Significa algo que a empresa faz ou tem o potencial de fazer bem em relação aos seus concorrentes existentes ou potenciais. No entanto, um recurso pode ser uma fragilidade quando a empresa não tem a habilidade suficiente de utilizá-lo adequadamente e quando os concorrentes estão mais habilitados a utilizá-lo. (CHIAVENATO, 2010, p. 59).

Se os recursos são ativos, os recursos das instituições de matriz africana também o são. E se os ativos são constituídos dos bens e direitos das instituições, os bens intangíveis, abstratos etc. das instituições de matriz africana, como por exemplo:

⁷ Os recursos das organizações empresariais são os responsáveis pelo atingimento de seus objetivos (MAXIMIANO, 2011, p. 3). Sugerimos, para um melhor entendimento sobre os recursos organizacionais, a leitura dos autores Idalberto Chiavenato (2010) e Antonio Cesar Amaru Maximiano (2011).

o axé, o conhecimento do povo do santo⁸, suas habilidades e as competências dos líderes de terreiros e as de seus seguidores etc. constituem o ativo mais precioso das instituições derivadas da África.

Considera-se assim, pois,

A dimensão epistêmico-cognitiva está relacionada com a partilha de conhecimentos, valores e compromissos. É condição *sine qua non* a existência de crenças compartilhadas e ideias, bem como pessoas com diferentes origens e modelos mentais, permitindo um contexto cujas contradições e ideias divergentes sejam vistas como questões positivas, e não como obstáculos para a criação de conhecimento e inovação (LOPES et. al. In REZENDE, 2014, p.66).

Os bens intangíveis, citados anteriormente, fundamentam a cultura das religiões afroreligiosas muito mais que outros tipos de bens que compõem as organizações dessas religiões. Compreende-se também, que os bens que não são concretos, isto é, os bens intangíveis dos terreiros, fazem parte do que Mauss chamou de *fato social total*, já que “o social só é real quando integrado em sistema – e eis aí um primeiro aspecto da noção de fato total’[...] (MAUSS, 1974, p. 14).

Toda instituição possui *bens* ou *coisa*, que podem ser avaliados economicamente e que satisfazem as necessidades humanas. Os bens estão contidos em tudo que é considerado positivo, compondo o Patrimônio Bruto⁹. Eles são classificados como bens materiais (concretos, tangíveis, corpóreos) e bens imateriais (intangíveis, incorpóreos, abstratos) (NEVES, 1996, p. 4).

Os materiais são ativos, tais como: numerários, de venda, fixos ou imobilizados, de renda, de consumo. Por outro lado, os imateriais são ativos que

representam uma aplicação de capital indispensável aos objetivos da empresa, e cujo valor reside em direitos de propriedade que são legalmente conferidos aos seus possuidores, como os direitos sobre marcas, patentes, direitos autorais, ponto comercial, fundo de comércio, ações ou quotas do capital de outras empresas, etc. (NEVES, 1996, p. 5).

Enfim, traduzindo a ideia de uma forma bem simples, os bens intangíveis, incorpóreos, abstratos e que podem ser denominados como Ativos imateriais ou Ativos intangíveis são todos os bens intencionais que não são visíveis, nem tocáveis como todos os bens dessa natureza que compõem as casas religiosas de matriz africana.

8 Povo do santo é uma das formas que se chama o povo iniciado nas religiões afro-brasileiras.

9 Patrimônio significa para a Neves (1996, p. 4) o “conjunto de bens, direitos e obrigações vinculados a uma pessoa ou a uma entidade”. Ele é dividido em Ativo (Patrimônio Bruto), Passivo Exigível (Obrigações com terceiros) e Patrimônio Líquido (Situação Líquida). Sugerimos a leitura do livro *Contabilidade Básica* dos autores: Silvério das Neves e Paulo E. V. Viceconti.

2. Axé, o bem intangível mais precioso dos terreiros

Para que se entenda o sentido aqui exposto, é preciso que se entenda, inicialmente, o significado da palavra axé que é a força vital individualizada em seres animados e inanimados, provenientes de seres que habitam o Òrun¹⁰. Muitos autores comentaram a acepção dessa palavra. Dentre eles, destaca-se os descritos por Santos e por Verger: “força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir” (SANTOS, 2007, p. 39); “poder do ancestral orixá” (VERGER, 1981, p. 18). A ideia¹¹ desenvolvida por esses autores corrobora e agrega o conhecimento de que as *coisas* abstratas que compõem os terreiros são forças que ninguém consegue visualizar, mas que existem e os valorizam enquanto templos religiosos e, “Se os seus contornos não fossem perfeitamente definidos, ela não poderia dispersar-se dessa maneira e espalhar-se por sobre uma multidão de coisas” (DURKHEIM, 1989, p. 243).

Compreende-se então, que o axé é uma força vital, tal qual a força denominada *mana* no sentido maussiano, já que “o *mana* é uma força e especialmente a força dos seres espirituais, isto é, das almas dos ancestrais e dos espíritos da natureza.” (MAUSS, 1974, p. 139). Sendo a força (*mana*) que torna os seres mágicos, o axé das religiões de matriz africana, que é e contém *mana*, poderá ser entendido como a *coisa* que detém “em si a fonte de toda a eficácia religiosa[...]” (DURKHEIM, 1989, p. 338).

A partir desse raciocínio e fazendo-se uma comparação entre os conceitos de bens intangíveis organizacionais e o axé dos terreiros afro-brasileiros, pode-se ratificar que o axé é *mana*¹², já que é ele a *coisa* incorpórea mais importante em uma casa religiosa de matriz africana e, também, porque “O *mana* é exatamente o que dá valor às coisas e às pessoas - valor mágico, valor religioso, até mesmo valor social” (MAUSS, 1974, p. 138).

Observa-se que os conceitos: bem intangível, *coisa (abstrata)*, axé e *mana*, possuem natureza transmissível, pois como explicou Marcel Mauss:

O *mana* é uma coisa, uma substância, uma essência manejável, mas também independente. Eis por que só pode ser manejado por indivíduos

10 Òrun, para as religiões arfobrasileiras é o ambiente em que se encontram Olorun e todas as entidades sobrenaturais.

11 Desde a época da construção de sua dissertação de Mestrado em Ciências da religião, a autora concebeu a ideia de que axé é *mana*.

12 Essa ligação já foi construída pela autora em sua dissertação de Mestrado, *Lideranças Afro-religiosas: estudo sobre a Liderança em Terreiros do Recife (2009)*.

que tenham mana, num ato mana, ou seja, por indivíduos qualificados e durante um rito”. (MAUSS, 1974, p. 139).

O axé é redistribuído, atraído, absorvido e alocado para os terreiros, através do conhecimento das lideranças de terreiros, de suas práticas ritualísticas e de seus adeptos que possuem conhecimento, trazendo-o para o plano do *Àyé*¹³.

Todas as operações mágicas repousam na restauração de uma unidade, não perdida (pois nunca se perde), mas inconsciente, ou não completamente consciente como essas próprias operações. A noção de mana não é da ordem do real, e sim da ordem do pensamento que, mesmo quando pensa sobre ele mesmo, pensa sempre num objeto (MAUSS, 1974, p. 32).

É dessa maneira que o bem intangível axé, mais importante para os terreiros, valoriza as casas religiosas afro-brasileiras e é transmitido. O axé é detentor de valor que satisfaz as necessidades e desejos de fé dos adeptos, das lideranças e dos simpatizantes das religiões de matriz africana, mas não são tocados, nem visualizados porque é uma força. Por esse motivo, tal qual a força competitiva dos ativos intangíveis que existem nas empresas, a força das instituições afroreligiosas também podem ser considerados um bem intangível, ou seja, a parte positiva (Ativo) do patrimônio dos terreiros.

3. O conhecimento do povo de terreiro como ativo intangível

4.

Quando se pensa em bens abstratos em casas de matriz africana, é preciso lembrar que não só o axé é Ativo. O conhecimento de como fazer os rituais dos líderes, principais atores que captam o axé, como já dito anteriormente, poderá ser considerado Ativo imaterial para as casa religiosas de matriz africana. Observa-se, no entanto, que os líderes, os pais e/ou as mães-de-santo, adquirem ou possuem conhecimento adequado para conseguirem tal captação.

Esse conhecimento virá a partir da “feitura do santo” ou seja, do processo de iniciação.

O processo de iniciação “é o primeiro passo para o aprendizado dos segredos das religiões afro-descendentes. É na iniciação que o abiã (futuro sacerdote ou sacerdotisa do Candomblé aprende os segredos dos rituais e as doutrinas.” (VAZ, 2009, p. 13). A iniciação compreende várias etapas até que o fiel se torne um pai e/ou mãe-de-santo.

13 Ôrun é o mundo dos mortos, dos orixás e das entidades sobrenaturais, ou seja, de tudo que é considerado de outro mundo. Já o *Àyé*, é o mundo dos vivos, o mundo no qual vivem os seres humanos.

O conhecimento vai sendo adquirido, ano após ano. Segundo Verger (1981, p.44), “a iniciação não se faz no plano do conhecimento intelectual, consciente e aprendido, mas em nível mais escondido, que vem da hereditariedade adormecida, do inconsciente, do informulado”. É através de habilidades como a perspicácia e a percepção que os líderes traçarão e desenvolverão suas trajetórias de líderes de sucesso (ou não), isto é, tornam-se líderes com visibilidade (ou invisível) social.

Mas sabe-se que não é só o dom habilidoso que faz uma pessoa com conhecimento virar um líder de terreiro. Existem pessoas que se tornam líderes por desejo de assumirem responsabilidades, reputação e prestígio. Segundo Lévis-Strauss (1996, p. 298), “há em todo grupo humano, homens que, à diferença de seus companheiros, gostam do prestígio em si, sentem-se atraídos pelas responsabilidades, e para quem a carga de negócios públicos traz consigo”.

As lideranças de terreiros que aprimoram continuamente seus conhecimentos religiosos e não religiosos, têm mais chance de destaque junto ao mercado religiosos, uma vez que irão externar de forma positiva suas potencialidades, inclusive as competitivas, ao praticarem a liderança no ambiente estrutural de suas casas e também além dos muros do terreiro. Ou seja, o conhecimento das lideranças de casas de matriz africana é uma competência essencial¹⁴, conforme Chiavenato (2008, p. 117), juntamente com o ativo intangível axé.

Por esse motivo, é necessário que se pense de forma diferenciada, de forma administrativa e organizacional em vários pontos, mesmo nos fundamentais para as religiões. Ratifica-se que são os conhecimentos das lideranças de terreiros, além do axé, que levam à sobrevivência de suas lideranças e de suas roças perante o mercado religioso.

Sendo assim, entende-se que:

No fundo, nada existe no mundo que não tenha a sua parte de *orenda*¹⁵; ocorre apenas que as partes são desiguais. Existem seres, homens ou coisas, que são agraciados, outros que são relativamente esquecidos, e a vida universal consiste nas lutas desses *orenda* de intensidade desigual. Os mais intensos dominam os mais fracos. Um homem vence os seus concorrentes na caça ou na guerra? É porque tem mais *orenda*. Se um animal escapa ao caçador que o persegue é porque o *orenda* do primeiro supera o do segundo. (DURKHEIM, p. 1989, 245).

Ou seja, o conhecimento como um *mana*, é um *orenda* ou um *wakan*, visto que ele é uma força que diferencia um terreiro de outro. Uma força que poderá ser adquirida ao longo do tempo de vivência na religião e que acrescentará eficácia ao

14 As competências essenciais, segundo Chiavenato (2008, p. 117) são: capacidades valiosas, capacidades raras, capacidades difíceis de imitar e capacidades insubstituíveis. Para melhor entendimento, sugere-se a leitura da obra deste autor; citada nas referências.

15 A palavra *orenda*, segundo Durkheim (1989, p.245) significa “uma força mística”, isto é, o mesmo que *wakan* e *mana*. Para um melhor entendimento, sugerimos a leitura da obra deste autor.

terreiro. É uma vantagem competitiva, uma vez que trata-se de um ativo intangível.

O conhecimento religioso de matriz africana é um bem intangível, pois faz parte de uma totalidade institucional, já que “Pode-se decompor-o e recompor-o, estudar um sistema social, isto é, estudar as disposições das diversas partes da vida social” (MAUSS, 2001, p.136). É ele (o conhecimento) que preconiza as relações de trocas entre essas religiões e o Òrun e entre este último com a sociedade.

5. O reconhecimento pela sociedade dos ativos intangíveis afro-descendentes:

O conhecimento das lideranças de terreiros (reveladas, externadas e repassadas através de suas práticas de liderança e através dos comportamentos de seus seguidores, no âmbito interno de suas casas e no externo, na sociedade) explicitam o Ativo mais precioso, durante as trocas sociais. O que se quer explicar é que a missão religiosa será percebida como satisfatória ou insatisfatória pelos fiéis, simpatizantes e pela sociedade dependendo do apreço que os próprios adeptos têm a seus bens abstratos.

É como se fosse uma patente empresarial, em que o conhecimento de “como fazer” e de “como implantar” envolve custos e segredos. Portanto, a forma como a sociedade percebe esses bens intangíveis, demonstrará e implicará no grau de importância que a própria religião os concebe, no poder da força coletiva.

A força coletiva de uma organização, religiosa ou não, dependerá diretamente das pessoas que a compõem, de quanto estão satisfeitas (ou não) e de como elas se importam e adquirem seu conhecimento, pois “o observador é, ele mesmo, parte de sua observação”. (MAUSS, 1974, p. 16). E esse raciocínio vale também para a sociedade, na qual estão os terreiros inseridos, pois “Os sentidos só nos fazem ver fenômenos que coexistem ou que se seguem, mas nada do que percebem pode nos dar a idéia dessa ação constringedora e determinante que é característica daquilo que chamamos poder ou força” (DURKHEIM, 1989, p. 435).

As ameaças sociais, que as religiões de matriz africana ainda sofrem, estão vinculadas em parte ao conhecimento deturpado dos fundamentos religiosos e de suas lideranças que, muitas vezes, mostram-se deficientes no que diz respeito à conduta religiosa dessas pessoas que possuem o cargo de maior destaque dentro da religião e que são responsáveis pela captação, retenção e distribuição desse

conhecimento.

Mas, lembra-se também, que certos adeptos, que estão abaixo na escala hierárquica dessas religiões, muitas vezes exibem em seus cotidianos, ou seja, na sociedade, posturas que deturpam a imagem religiosa, manchando o *mana* dessas religiões. É preciso pensar que muitas dessas posturas que vão de encontro à tradição religiosa se dá pela própria dinâmica da cultura e da modernidade, como explicou Campos (2010, p. 27):

A tradição é um elemento vital da cultura, mas ela tem pouco a ver com a mera persistência de velhas formas. Está muito mais relacionada às formas de associação e articulação dos elementos [...] não possuem uma posição fixa determinada, e certamente nenhum significado que possa ser arrastado, por assim dizer, no fluxo da tradição histórica, de forma inalterável. (HALL apud CAMPOS, 2003, p. 259-60).

Compreende-se também, que a consolidação da rede social não foi uma coisa simples, mas de séculos de luta e resistência, além de forte discriminação social. A dinâmica baseada no parentesco, “talvez a forma de solidariedade mais básica, é, em geral, sabiamente utilizada pela liderança religiosa para reforçar e manter o poder” (PARÈS, 2007, p. 217).

Em se tratando da modernidade, é possível lembrar que as práticas e a tradição afrorreligiosa foi estabelecida e reconhecida socialmente através de novas resignificações e transformações, dentre elas a de institucionalização.

Nas sociedades africanas diversas formas de atividade religiosa foram progressivamente institucionalizadas, isto é, os valores e práticas que visam à comunicação com o ‘mundo invisível’ foram acomodados a certas formas de organização social relativamente estáveis que se perpetuaram para fins recorrentes (PARÈS, 2007, 104).

Diante das explicações anteriores, os bens de terreiros, que não podem ser visualizados, devem ser avaliados de uma forma relevante e profunda pelos líderes, para que no momento de reajustar, resignificar e criar novas representações frente à sociedade, não se destrua o *mana* das casas de matriz africana. Afinal, são esses ativos intangíveis que indicarão o grau de mudanças perante à modernidade do mundo atual.

Nessa perspectiva, as mudanças correntes do mundo atual, os pontos fracos e as ameaças institucionais, no que diz respeito a qualquer instituição, religiosa ou não, deverão ser avaliados, levando-se em conta seus bens maiores, ou seja, seus ativos intangíveis. O conhecimento adquirido e/ou capatado pelos seres do Òrun devem ser adaptados ao mundo de inovação de hoje.

Não se trata aqui de afirmar que não exista tal relevância quanto aos ativos intangíveis por parte dos afro-religiosos, mas sim, de reforçar sua importância,

visto que já existem intuições e lideranças de terreiros que se preocupam com esses bens abstratos de forma clara e atenta. Daí, a competição no mercado religioso e a percepção por parte da sociedade tenderá a ser positiva e operacionalizada nos contextos institucionais.

6. Conclusão

O estudo tratou dos seguintes elementos que copõem os bens intangíveis: o axé e o conhecimento, tanto das lideranças, quanto dos adeptos das casas de matriz africana. Esses elementos incorpóreos deverão ser vistos pelo ângulo institucional, visto que, assemelhados ao das organizações de cunho empresarial, reforçam a sobrevivência religiosa.

Foi considerado o axé como uma *coisa* possuidora de *mana*, uma força invisível que é distribuída pelos líderes afroreligiosos, anteriormente captada pelos seres sobrenaturais. Como compreende *mana*, é *mana*, isto é, um ativo intangível (o mais importante de um terreiro), já que “Esta propriedade exprime-se e é concebida como um vínculo espiritual” (MAUSS, 1974, p. 58).

Igualmente importante e considerado no texto como ativo intangível, o conhecimento dos líderes de terreiros e de seus seguidores (iniciados), externado tanto dentro como fora de suas casas religiosas, como também na vida social, é elemento que deve ser analisado continuamente.

Entendeu-se que o interesse da sociedade pelas religiões de matriz africana também dependerá do grau de relevância que elas atribuem para seus ativos intangíveis. Em outras palavras, é preciso que essas religiões sejam ao mesmo tempo eficientes e eficazes na questão da transmissão da tradição, mesmo resignificando certos elementos constitutivos, pois seus ativos imateriais são fatores de diferenciação no mercado religioso.

Referências

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **Religiosidade popular no nordeste oriental do Brasil: os afro-brasileiros no Recife- oralidade, textualidade e imagem.** 2010. 145 p. Relatório de Pesquisa (Pós- Doutorado). Universidade Metodista de São Paulo.

2010.

CHIAVENATO, Idalberto. **Administração: teoria, processo e prática.** Rio de Janeiro: Elsevier. São Paulo: Anhanguera, 2010. 411 p.

CHIAVENATO, Idalberto. Recursos Humanos: o capital humanos das organizações. ed. 4. Reimpr. São Paulo: Atlas, 2008. 515 p.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa.** Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989. 536 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos.** Trad. Rosa Freired'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 400 p.

MAUSS, Marcel. **Ensaio de sociologia.** J. Guinsburg (Dir.). Trad. Luiz João Gaio; J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2001. (Coleção Estudos). 493 p.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia: Introd.** De Lévis-Straus. Trad. Mauro W.B. de Almeida. São Paulo: Pedagógica e Universitária. 1974. vol.I 237 p.; vol.II 331 p.

MAXIMIANO, Antonio Cesar Amaru. **Teoria Geral da administração.** São Paulo: Atlas, 2011. 353 p.

NEVES, Silvério das. **Contabilidade básica.** ed. 4. São Paulo: Frase Editora, 1996. 372 p.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.** 2 ed. Ver. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007. 390 p.

REZENDE, José Francisco de Carvalho (Org.) [et. Al]. **Gestão do conhecimento, capital intelectual e ativos intangíveis: teorias, métodos e debates sobre a geração de valor nas organizações contemporâneas.**

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia.** Trad. Universidade Federal da Bahia. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. 264 p.

VAZ, Maria da Penha de C. **Lideranças afro-religiosas: estudo sobre a liderança em terreiros do Recife.** 2009. 118f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião).

UNICAP. 2009.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: Deuses iorubas na África e no mundo. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. São Paulo: Editora Corrupio Comércio, 1981. 295 p.

Impressões etnográficas sobre a Folia da Maú: a presença da matriz africana na festa católica

Andiara Barbosa Neder¹

Resumo: Esta comunicação visa apresentar as impressões e análises a partir da etnografia de um grupo de Folia de Reis em Leopoldina, pequeno município da Zona da Mata mineira, onde a festa, inserida no contexto do Catolicismo Santorial, se mostra bastante expressiva. A Folia da Maú se localiza na periferia da cidade e é composta por atores sociais negros e em sua maioria umbandistas, que dedicam sua devoção aos Santos Reis do Oriente e seu tempo à festa em sua homenagem. Neste cenário as influências das heranças africanas se fazem presentes na memória, na estética, nas crenças, nas performances e na festa como um todo. Para assumir uma forma mais sintética e adequada aos limites de um artigo, descrevo e proponho uma análise dos três principais dias do giro desta Folia, repleta de especificidades e significados múltiplos. O dia 24 de dezembro é apresentado como a abertura da jornada, com a Coroação dos foliões, o 6 de janeiro, comemorando o Dia de Reis, é marcado pela visita ao Cruzeiro e no dia 20 de janeiro assiste-se ao ritual da Entrega da Bandeira, encerrando o giro no dia de São Sebastião. Através de uma leitura mais crítica percebe-se que o conjunto de elementos que permeiam a Folia da Maú é marcado pela presença da religiosidade de matriz africana sobre a festa católica.

Palavras-chave: Folia de Reis. Influências africanas. Coroação. Dia de Reis. Entrega da Bandeira.

Introdução

Apresenta-se como proposta desta comunicação explanar as impressões que pude perceber em etnografia, em um bairro de periferia na cidade de Leopoldina, pequeno município da Zona da Mata mineira onde a Folia de Reis se mostra de forma bastante expressiva. Neste contexto se apresenta de maneira muito clara as influências das heranças africanas, seja na crença da comunicação com os mortos, seja na estética peculiar do palhaço.

A metodologia aplicada foi a observação participante além de entrevistas e conversas informais. É através da observação participante que o pesquisador experimenta pessoalmente o fenômeno a que se propõe estudar, para interpretá-lo e

¹ Mestranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. andiaraneder@yahoo.com.br

compreendê-lo da forma mais adequada possível de acordo com o mundo simbólico no qual se insere. O conceito de cultura que interessa nesta pesquisa é o conceito semiótico apresentado por Geertz (2008) como “sistemas entrelaçados de signos interpretáveis” (GEERTZ, 2008, p.10). Diante disso, o pesquisador deve estar atento a essa teia de significações e suas possíveis análises. Deve ter sempre em mente que a fonte do conhecimento antropológico é a realidade social e o trabalho do etnógrafo é realizar uma descrição densa, portanto não só descrever, mas interpretar e compreender essa realidade e o material simbólico que ela envolve em busca de seus significados (GEERTZ, 2008, p.12). Portanto é necessário “... desvelar a complexidade simbólica dos rituais religiosos, buscando apreender seus significados de forma contextual e se distanciando de análises meramente descritivas e homogeneizantes” (SILVA, 2010, p. 10). Sempre apoiado em uma consistente análise etnográfica do rico material empírico. Para tal, o material iconográfico foi largamente utilizado. Fotografias e vídeos além de possibilitar uma análise posterior mais atenta e precisa se mostram como uma via de aproximação com os foliões que recebem este material após edição.

1. A Folia da Maú

O Grupo Folclórico Estrela do Oriente, mais conhecido como Folia da Maú, já existia por volta de 70 anos quando Maú assumiu seu giro² em 1996. Ela, Sr. Turino e Zé Cristóvão já participavam dessa Folia anterior nas funções de bandeireira, mestre e folião³ respectivamente. Rodrigo, filho de Maú, é o atual dono do grupo composto por 23 foliões e 2 palhaços, mas a foliona continua liderando os rituais, acompanhada é claro, do mestre que é a figura de maior nível hierárquico dentro de uma Folia. É ele que detém o conhecimento das profecias⁴, orienta os mais jovens como devem proceder e se proteger, e também quem resolve qualquer problema na jornada através dos seus saberes espirituais. Não é qualquer folião que pode

2 É o nome dado à jornada da Folia de Reis, às longas caminhadas de uma casa a outra à semelhança dos Reis Magos, anunciando o nascimento do Menino Jesus. Neste caso específico da Folia da Maú, vai do dia 24 de dezembro a 20 de janeiro.

3 O mestre é a figura de maior relevo no grupo de Folia de Reis, sendo o detentor de toda a sabedoria do ritual. Bandeireiro é quem carrega a Bandeira durante as longas caminhadas e é quem faz a mediação entre dono da casa e folia. E folião são todos os integrantes da Folia (exceto o palhaço), porém Zé Cristóvão assumia a função de cantor, relevante no grupo e hoje na Folia da Maú já alcançou a posição do contramestre, o segundo integrante de maior importância na hierarquia da Folia.

4 A profecia é composta pelos versos tradicionais que contam a história do nascimento do Menino Jesus e da viagem dos Reis Magos ao seu encontro.

assumir tal função, tem que ser líder, experiente e respeitado pela sua sabedoria e atitudes. Se alguém “passar mal”, como os foliões se referem a quem incorpora no giro da Folia, o mestre Turino sabe como proceder:

Em uma conversa informal no dia 6 de janeiro de 2014 Zé Cristóvão, marido de Maú, conta que somente uma vez, em uma visita da Folia a um centro de umbanda, um folião incorporou. Furtou-se de detalhar o fato, mas conta que foi facilmente resolvido. Zé Cristóvão diz que é muito raro acontecer isso no seu grupo porque as fardas e os instrumentos são cruzados, para evitar que alguém “passe mal”. Sobre o cruzamento também se esquivou de esclarecimentos sobre o procedimento, mas relatou algo importante: Ele é o responsável por essa função no grupo, aliás, ele não, o seu guia espiritual. O cruzamento dos utensílios utilizados no giro é realizado por um espírito de luz, em sua linguagem influenciada pelo Kardecismo, por uma entidade incorporada nele que é o cavalo, quando se explica por uma via mais umbandista. O folião relata que quando ele ou Turino percebem a presença de algum espírito não doutrinado seguindo a Folia, eles param e o mestre já inicia uma oração com todos juntos, para mostrar o caminho de luz aquele espírito. Portanto, o mestre deve ter um poder espiritual e Sr. Turino é bem respeitado por isso, tanto que até outras Folias o procuram quando estão em apuros. Ouvi um diálogo entre ele, Maú e um folião. Este iniciou dizendo que uma folia estava procurando o Sr. Turino porque um folião deles estava “passando mal”. O mestre prosseguiu dizendo que já estava cansado de repetir que tinha que cruzar as roupas antes de sair e se eles não o fizeram não foi por falta de aviso. Maú completou: “o dono dessa folia não é metido a macumbeiro? Então deixa ele se virar!”. Neste momento, é notável a importância de um mestre experiente no grupo, e sem ele a Folia não sai em giro.

Diante disso, quando Sr. Turino se recusou a sair com a Folia em 2014, depois de uma discussão interna do grupo em setembro de 2013, na qual ficou decidido que a Folia da Maú não mais sairia em jornada, pensei que era o fim. Porém, ao meu lado estava um rapaz que disse naquele momento que era para esperar “a poeira abaixar”, que tudo iria se resolver. Sábias palavras. Logo depois fui conversar com o mestre. A conversa se estendeu e ele se empolgou recitando os versos do padecimento de Cristo oferecidos no Cruzeiro. Ao fim da entrevista, se aproximou de Maú e lhe fez uma recomendação, com tom de ordem a ser cumprida e ao mesmo tempo com uma delicadeza ímpar. Pediu a ela que me ligasse no dia 6 de janeiro, se referindo ao de 2014, para eu poder assistir à cantoria no Cruzeiro. Maú o fitou com um olhar reticente e interrogativo. Mas em seu rosto se esboçou uma pequena esperança diante das palavras do mestre e preferiu não dizer nada para não reduzir aquela possibilidade, já que ela desejava tanto colocar a sua Bandeira em jornada no ano

seguinte. Eu ainda buscava uma explicação para aquelas palavras, encontrada no “deixa a poeira abaixar”.

Sob a coordenação de Rodrigo, em 24 de dezembro de 2013, a Folia iniciou seu giro novamente, impecavelmente uniformizada e muito bem organizada. Até Deivson, de 4 anos, estava com o seu novo uniforme, uma calça branca minuciosamente passada exibindo o vinco feito a ferro. O pequeno disse à Maú que ele iria sair este ano na Folia de sua avó, mas já que o seu grupo estava saindo ele não podia faltar com seu compromisso com ela. Essa noção de compromisso com a Folia, apesar de ser mais difundida em relação ao palhaço, deve ser cumprida por todos os foliões. É obrigatório sair pelo menos por sete anos consecutivos com o grupo, e o pequeno Deivson já entendeu essa dinâmica. Diante disso, ele também foi coroado no primeiro dia, como deve ser um folião comprometido com a tradição.

2. A Coroação

Na noite de Natal, deu início o giro da Folia da Maú com o ritual da Coroação. O mestre toma a palavra pedindo um minuto de silêncio em intenção aqueles foliões que já faleceram. Dizendo que eles poderiam participar, sem atrapalhar. Nessas palavras já se torna nítida a crença na comunicação e interação com espíritos, o que é muito comum no Catolicismo Santorial, influenciado pelas heranças africanas impregnadas na memória popular. Não se trata aqui de uma busca das origens africanas nas práticas religiosas populares, mas buscar a África na memória dos participantes (SILVA, 2010, p. 10). Estes que são negros, umbandistas e atores sociais praticantes de uma manifestação religioso-devocional católica.

Logo se inicia o ritual de Coroação na varanda da Maú. Os foliões começam a tocar e minutos depois sai da casa o primeiro palhaço. Nesse momento se escutam os fogos de artifício que sempre acompanham os rituais mais importantes do giro da Folia da Maú, como a Coroação, abrindo os festejos, a Cantoria no Cruzeiro, cumprindo o compromisso do Dia de Reis, e a Entrega da Bandeira, encerrando a jornada. Logo, o segundo mascarado, MJ, entra em cena reverenciando a Bandeira. Sem dar as costas para o objeto sagrado, assume seu posto junto ao outro. Os foliões continuam tocando e cantando e a cada pausa vocal os palhaços se alternam nos versos. Arriscam também alguns passos e giros da dança.

Alguns símbolos sagrados compõem o cenário da coroação: A Bandeira, a vela e o copo d'água, presentes também na Entrega da Bandeira. Mas outros objetos pertencentes ao universo religioso são notados na varanda, como a enorme cruz rodeada por pisca-piscas bem ao gosto da decoração natalina. E o segundo, um objeto

instigante, é a imagem próxima à porta de entrada, que não faz parte da decoração natalina, mas ao contrário se encontra no mesmo lugar o ano inteiro.

Recorrendo ao meu universo imagético católico não pude reconhecer a imagem. Sua forma definitivamente não remete à estética católica, mas sim à africana. Não reconhecendo de imediato, não é possível dizer que não seja um santo de devoção católico apresentado através de uma estética peculiar, afinal no rico campo religioso brasileiro o sincretismo impera e assume diferentes contornos. O próprio Santo Antônio, um dos santos mais cultuados do panteão católico, já assumiu no Brasil uma estética muito peculiar, bem ao gosto africano e produzido com material alternativo, pouco comum na fabricação de santos, até por conta da dificuldade de manuseio. Vencendo a dureza do nó-de-pinho, os escravizados nas senzalas paulistas, provavelmente buscando um material em solo brasileiro que substituísse o utilizado na fabricação de imagens sagradas na África, utilizaram esse material na produção do Santo Antônio de Nó-de-pinho, descrito por Marina de Mello e Souza (2001).

Além dessas imagens de nó-de-pinho, pode-se também citar os santos multicoloridos, de figura abominável aos olhos de Coudreau, a francesa que se deparou com a estética mocambo⁵ no Brasil, de origem africana, bem distinta da qual se encontra na Europa. A francesa descreveu as imagens feitas por estes negros como “... uma reunião de Quasímodos. (...) estavam vestidos com restos de saíotes velhos, pedaços de tecidos de cores vistosas, e tinham ao redor do pescoço colares de contas de vidro ou de sementes.” (SOUZA, 2003, p.132). Pela descrição de Coudreau, esses santos até poderiam apresentar algumas semelhanças com a peça encontrada na casa de Maú:



Figura 13: Imagem observada na casa de Maú.

5 De acordo com Souza (2003) mocambo é uma aldeia de negros geralmente remanescentes de quilombos.

Souza (2003) trás uma associação relevante sobre as imagens mocambos:

As imagens descritas por Coudreau e chamadas de santos pelos mocambeiros eram componentes de um catolicismo negro e podem ser associadas aos *minkisi*, objetos usados em cerimônias mágico-religiosas de povos dessa mesma região de onde veio a maioria dos antepassados dos habitantes das margens do rio Curuá (SOUZA, 2003,p.133).

Segundo Souza (2003), essas imagens foram feitas seguindo uma estética própria dos mocambeiros, descendentes de escravizados oriundos da África Centro-Occidental, região próxima ao antigo reino do Congo e de Angola (SOUZA, 2003, p.133), provavelmente de cultura banto.

Independente do que seria de fato a peça, ela merecia atenção. Porém somente no dia 20 de janeiro, na Entrega da Bandeira, tive a oportunidade de perguntar à Maú que imagem era aquela. O tal objeto que poderia se tratar de uma espécie de *minkisi*, ou quem sabe uma imagem de santo, apresentada de forma sincrética seguindo uma estética de traços africanizados, é apenas um artesanato que representa o palhaço da Folia. No momento da resposta confesso fiquei desapontada. Mas considerando que as influências africanas podem se apresentar de diferentes maneiras, os detalhes podem trazer informações úteis, até mesmo um simples artesanato, que sem querer me remeteu à estética africana. Após o impacto da decepção, a informação pôde ser processada com maior atenção e por fim corroborou com a afirmativa de Monteiro (2010). De acordo com a autora a farda do palhaço da Folia apresenta uma estética semelhante à africana. Ela compara as vestes do palhaço com as de Abakuá, um mascarado que usa roupas coloridas e estampadas e porta uma espécie de cajado. Representa um espírito e participa de um ritual religioso cubano de influência africana(MONTEIRO, 2010, p.22).



ABAKUÁ



PALHAÇO MJ, FOLIA DA MAÚ, 2014.

Observando ambos mascarados é plausível admitir semelhanças entre seus figurinos. E se não for possível reconhecer uma influência direta, é possível analisar através desta figura a estética africana absorvida no contato entre as culturas. É provável que a influência transatlântica nas vestes do palhaço seja contestada pela afirmação de que as características apresentadas são na verdade traços da cultura brasileira e não africana. Porém não se pode negar que muitas influências africanas foram absorvidas pela cultura nacional e encaradas como autóctones. Além disso, Abakuá é cubano. Monteiro (2010) atenta para essa percepção e afirma:

Neste momento, é pertinente tocarmos na dificuldade com que nos defrontamos hoje: lidar com padrões culturais africanos transmitidos oralmente, os quais, assimilados através de gerações, já são reconhecidos “oficialmente”, mas preferencialmente incluídos na noção genérica de “cultura nacional”, aceita enquanto resultado híbrido (MONTEIRO, 2010, p.22).

Dessa forma, pode-se perceber que a Folia de Reis é um híbrido, influenciado pela religiosidade e estética africana, e até mesmo pelo seu modo de louvar as divindades. Segundo Souza (2003) “Essa combinação de ritos religiosos e danças ditas profanas é o padrão da maioria das festas religiosas populares brasileiras”. (SOUZA, 2003, p.132). A autora argumenta que esse padrão foi construído a partir das contribuições também dos negros. Nesse sentido, é interessante ressaltar que Monteiro (2010) enfatiza a tríade “batucar-dançar-cantar” indissociável nas formas expressivas africanas e tão nitidamente presente nas formas de celebração religiosa brasileira (MONTEIRO, 2010, p.22). Tríade também encontrada nas Folias de Reis, principalmente na performance do palhaço. Mas este personagem será discutido mais adiante, neste momento é necessário continuar observando além do cenário onde se passa o ritual da Coroação, ele próprio com seus protagonistas, os foliões.

A Coroação também está pautada nessa tríade, com destaque para a cantoria. O momento da coroação em si se caracteriza pela transformação dos foliões em representantes legítimos dos Reis Magos. Isso se dá a partir da entrega do chapéu enfeitado, que é chamado de coroa, e em seguida a bênção da Bandeira. Essa bênção se caracteriza por passar a Bandeira três vezes sobre a cabeça do folião que está ajoelhado a sua frente, fazendo círculos, como se pudesse formar um invólucro protetor sobre o corpo do integrante, ao final traça com a Bandeira o sinal da cruz nas costas do folião. Este beija a Bandeira e se benze com o sinal da cruz. O ritual se inicia com a coroação de Maú, seguida pelos representantes dos Santos Reis do Oriente. O primeiro é o mestre, o segundo Zé Cristóvão e o terceiro Leandro, representando

respectivamente Melchior, Gaspar e Baltazar. ⁶É notória a importância da hierarquia neste momento, pois de acordo com a história que os foliões contam, o primeiro que chegou ao encontro do Menino Jesus foi Baltazar, o rei negro. E como Sr. Turino é o mestre e Zé Cristóvão o contramestre, coroam antes de Leandro, que apesar de assumir uma posição de destaque, não tem a mesma importância dos dois veteranos. Depois, um a um, de acordo com hierarquia instrumental (duas duplas de violas ou violões principais, depois a sanfona ladeada pelos outros instrumentos de cordas e aí as percussões), caminha até o símbolo sagrado e se ajoelha diante dele para ser coroado e receber a bênção. Os únicos integrantes da Folia que não são coroados são os Palhaços, pois em Leopoldina eles não representam os Santos Reis. Logo que todos recebem suas coroas e estão devidamente protegidos, Maú vai se aproximando dos foliões jogando um pouco de água em cada um deles, como quem arremata um processo, conferindo-lhes mais proteção, deste modo, segue uma lógica da soma, do quanto mais melhor. A Folia termina a cantoria encerrando este ritual e prepara para seguir a jornada.

3. Dia 6 de janeiro: a visita ao Cruzeiro

É no Cruzeiro dos Pirineus que a Folia da Maú cumpre uma etapa tradicional do seu giro, recitar o padecimento de Cristo na cruz e entregar as promessas feitas neste ano. Muitas pessoas que recebem a Folia de Reis em sua residência fazem pedidos e promessas a Santos Reis e utilizam a Folia como mediadora dessa relação. Segundo Amaral (1998) a festa é por excelência mediação entre dimensões culturais, categorias, símbolos (AMARAL, 1998, p. 10). Então porque não pensar também em uma mediação entre o sagrado e o profano efetuada pelos próprios foliões. Às vezes, o devoto fala em sigilo com o Mestre o seu anseio ou escreve em uma fita de cetim e adiciona à Bandeira. Independente da forma como proceda, a pessoa espera o intermédio da Folia junto ao mundo transcendental. Afinal, em uma escala hierárquica, os foliões mantêm uma relação de maior proximidade e intimidade com os santos e, além disso, são passíveis de consagração pelo sacrifício.

Amaral (1998) ressalta que o sacrifício implica uma consagração, pois por sua via o profano se transforma em sagrado. No caso da Folia da Maú a penitência se dá pelo esforço físico de sair em jornada em um período estendido de 27 dias, visitando as casas a pé durante noites e madrugadas. Os foliões dizem que certas vezes eles começam a bater⁷ sete horas da noite e só param por volta das seis horas

⁶ As coroas desses três foliões são diferenciadas do resto do grupo. O chapéu do mestre é enfeitado com festão dourado, o do Zé Cristóvão recebe o adorno branco e prata e o do Leandro recebe o ornamento vermelho, todos os outros foliões têm no chapéu o enfeite prata.

⁷ Bater é o termo nativo utilizado para designar o tocar dos instrumentos na Folia.

da manhã. Só mesmo a devoção pode fazê-los prosseguir diante do cansaço extremo e calor excessivo. A sacralização, afirmada pela Coroação, pelo sacrifício e pela devoção popular que faz com que os devotos recebam os foliões com quem recebe os próprios santos e curvam-se diante da Bandeira como quem se ajoelha diante de um altar.

É no Cruzeiro no dia de Reis, que os pedidos são “levados” aos santos por esses sacerdotes populares, os foliões, que neste momento e local específico fazem a mediação. É importante frisar a relevância que este ambiente devocional assume no seio de uma Folia. Chaves (2003), diante da explicação de seu informante, afirma que o Cruzeiro é a morada das almas e “para ter as almas ao lado é preciso ter fé e principalmente agradá-las. Nada melhor que cantar na morada das almas para deixá-las satisfeitas.” (CHAVES, 2003, p. 104). Para realizar a mediação entre o plano natural e o sobrenatural é necessário o uso de velas que são acesas na base do Cruzeiro em nome dos devotos e seus anseios e a eficácia simbólica desse gesto é o que garante a visita dos foliões todos os anos naquela casa em que a graça foi alcançada. Para isso Maú não economiza e acende de uma só vez um maço de velas junto à cruz.

As velas não são acesas somente para atender aos pedidos dos devotos, mas também para a proteção dos próprios foliões. Além disso, segundo Zé Cristóvão, as velas servem para iluminar o caminho daqueles espíritos sem luz, que não foram doutrinados. Conta que muitas vezes eles ficam rodeando a Folia em busca de uma luz, quando se manifestam não fazem por mal, não sabem que estão cometendo um erro ao incorporar em um integrante do grupo ou qualquer outro tipo de manifestação. O folião ainda acrescenta uma comparação para se fazer entender, diz que esses espíritos não doutrinados são como crianças sem a professora para lhe ensinar as coisas certas. Por isso, no Cruzeiro acendem velas em intenção a eles também. Quando os foliões sentem a sua presença ou percebem a iminência de uma manifestação, e não estão no Cruzeiro, o mestre para a Folia e todos fazem uma oração para encaminhar essas almas.

Portanto, a Folia da Maú não pode deixar de bater no Cruzeiro em nenhum ano, pelo compromisso que tem com os santos, com os devotos e com as almas. É importante destacar que em respeito ao padecimento de Jesus na cruz, nesta passagem não há cantoria, pois o canto é sinal de alegria, assim os versos são recitados pelo mestre ao invés de cantados. Maú segura a Bandeira em frente ao Cruzeiro e a Folia se organiza enfileirada diante dela, como nas casas visitadas. Mas agora observa um elemento a mais entre as duas filas de foliões: o palhaço ajoelhado de cabeça baixa diante da Bandeira, em uma posição de arrependimento e humilhação. O mestre explica que o palhaço ali representa Judas, que traiu Jesus por trinta dinheiros. Em

um dado momento, apontado pelos versos que contam a história da crucificação, o palhaço se levanta e sai correndo em disparada gritando transtornado: “Fui eu! Fui eu!” É nesta hora que o Judas se arrepende e se enforca, segundo Sr. Turino. Neste momento, Maú olha pra mim com um sorriso, como quem diz: Gostou? Afinal eu nunca tinha visto aquele ritual em lugar nenhum, em Folia alguma. Outras Folias cantam também em Cruzeiros, que é um lugar de devoção popular por excelência, mas essa representação é exclusiva da Folia da Maú e é interessante analisar suas especificidades.

4. Dia 20 de janeiro - Dia de São Sebastião

Muitos fatores contribuem para que a Bandeira da Folia da Maú seja entregue dia 20 de janeiro e não no dia 6 como manda a tradição. Quando questionado sobre o motivo pelo qual a Folia da Maú só entrega a Bandeira neste dia, Sr. Turino evidencia que o objetivo de sua Folia é contemplar o maior número de casas possível. Por isso estendem o giro e mesmo assim ainda ficam devendo a alguns devotos a visita esperada. Além disso, um forte motivo é o fato de ser este o dia de São Sebastião, o santo de devoção desses foliões. Eles acreditam que podem reverenciá-lo com uma Folia de Reis, não havendo a necessidade de formar uma Charola de São Sebastião somente para este fim. Afinal, o que importa é a devoção, a fé, a homenagem em si, e não a maneira de homenagear que são muitas e a lista se torna infinda se aplicada à religiosidade popular. Existem também aspectos não devocionais que apresentam relevância neste cenário como a possibilidade de festejar de acordo com as exigências da tradição. Pode-se perceber um fator de praticidade que está inerente a este dia: São Sebastião é o padroeiro da cidade de Leopoldina, diante disso esta data prevê um feriado municipal, o que facilita o processo de ritualização que demanda muito tempo.

São muitos os compromissos a serem honrados no dia da Entrega. Para cumpri-los como manda a tradição iniciam pela manhã e só terminam de tardezinha. É possível então fazer uma análise, que para poder seguir a tradição em seus aspectos devocionais mais importantes e garantir sua eficácia simbólica, é preciso modificá-la em seus aspectos que aos olhos dessas pessoas, são passíveis de substituição. O grupo da Maú preferiu trocar o dia da Entrega para não prejudicar seu ritual. Substituiu por uma data estrategicamente adequada, que também apresenta seu caráter sagrado por celebrar São Sebastião e que contempla a Folia com o tempo necessário para realizar todos os rituais. Dessa forma, o grupo deve julgar o que para si é mais importante e fazer suas escolhas conforme as prioridades, demonstrando

assim o aspecto dinâmico da tradição e compreendendo a cultura como prática social e não como unidade homogênea, sob a égide de uma temporalidade arcaica (STEIL, 2009, p. 154)

4.1. Na casa da devota Ângela (irmã de Maú)

Logo de manhã no dia 20, a Folia chega à casa da irmã de Maú, onde a Bandeira recebeu pouso⁸. A cantoria começa na sala, estou no cantinho filmando quando vejo no quarto ao lado o palhaço MJ vestir a farda sobre sua roupa ao lado do filho Juninho já vestido, o MJotinha.⁹ Quando MJ vai colocar a capa gira três vezes para cada lado em torno do corpo. Nunca tinha visto, mas tinha certeza que aquilo que tive a oportunidade de presenciar era o cruzamento da farda, tão anunciado e enfaticamente valorizado por Sr. Turino. Mais tarde fui confirmar a suspeita e MJ revelou que aquele era o cruzamento da farda no corpo, mas que ela já havia sido cruzada para ele no centro de umbanda, antes de sair em jornada com a Folia. Perguntei quem cruzou para ele e disse que foi o Vô Baiano, espírito protetor da Folia da Maú. Questionei também para quê servia o cruzamento e respondeu prontamente que se tiver um palhaço mandingueiro, feiticeiro no caminho da sua Folia, não tem problema porque ele está seguro. Se a farda não estiver cruzada a mandinga pode pegar e o palhaço literalmente para, fica sem ação e sem verso. MJ conta que já aconteceu com ele no início, quando ainda não sabia da importância de se cruzar a farda e quem segurou a brincadeira toda foi Rodrigo. Segundo o mestre, pode acontecer com folião também, já viu folião perder a voz por conta de feitiço, mas se seu uniforme estivesse cruzado, não aconteceria. A eficácia simbólica desse gesto é tão forte que o cruzamento se torna uma medida profilática, é sempre melhor prevenir que remediar, diz a sabedoria popular.

O poder do centro de umbanda nesses casos é sempre atestado. Em entrevista com Sr. Nelson, dono de outra Folia, uma história interessante que ocorreu em Leopoldina é narrada. Não teve final feliz pela falta de sabedoria do mestre que não tomou as devidas precauções antes de sair em jornada e o palhaço foi o alvo de um demônio que foi chamado de “bicho” pelos foliões. Segundo os mesmos, isso aconteceu porque o mascarado estava afastado da Bandeira, que é o objeto de proteção da Folia. E provavelmente, de acordo com os ensinamentos de Turino, ele

8 Pouso ou pousada é a palavra utilizada pelos foliões para se referir ao lugar onde a Bandeira passou a noite, a última casa visitada é a que geralmente oferece pouso ao objeto sagrado e isso se configura como mais uma bênção à família.

9 A partir daí, pode-se ressaltar a relevância da hereditariedade na Folia. MJ trás o filho para já ir aprendendo desde pequeno o ofício. Assim como o sobrinho de Maú, Deivison que começou cedo na Folia, há dois anos, quando tinha apenas três anos entrou como folião, e hoje com cinco já toca pandeiro. Este ano Raíssa, filha de Rodrigo, também participou, seu primeiro ano de giro com uniforme da Folia.

não cruzou a sua farda. Observe o diálogo com esses foliões quando estavam falando desse palhaço:

Nelson: Eles tava cantano cá na Folia do Nego Machado. Ele se afastou da Bandeira, o bicho pegô ele, ele cortava cerca de arame com o dente. Aí o mestre mal esclarecido, em vez de pegá a roupa dele e levá num lugar pra..., não. Quemô. Aí pronto, ele fico doido e morreu daquilo.

Então quando o palhaço é pego tem que fazer o quê com a roupa dele, com as vestes?

Nelson: Não, nesse caso, né? Nesse caso tem que levar no macumbeiro, pra quem acredita em macumba, né? Na minha Folia nunca aconteceu isso porque eu tenho muita fé naquilo que eu tô fazeno e tem fulião aí que num tem aquela fé que deveria tê, então as tentação tá em cima. A Folia de Reis cê sabe que, eu tô tremeno aqui, agora num sei se é de medo da moça.

Folião 1: Tá vendo? Agora já começou a jogá os troço, acontece isso aí...¹⁰

Por isso os palhaços devem tomar mais cuidado do que os foliões, primeiro por ser o representante do mal e depois por ser móvel e poder se afastar da Bandeira, diferente dos foliões que permanecem em fila. Mas os palhaços da Maú são bem instruídos pelo mestre e neste giro fizeram suas performances sem problemas, como na casa da devota, depois de terminada a cantoria. Cada palhaço faz sua Chegada¹¹ e a rua já está repleta de pessoas, principalmente debaixo das árvores, em busca de um pouco de sombra sob o sol a pino. Após quase uma hora de brincadeira versada e dançada ao som instrumentos, a Folia se coloca em fila e segue em Retirada, também conhecida como Passeio com os Santos Reis¹², para a casa de Maú. E quando chegam passam três vezes diante de sua porta, indo e voltando antes de entrar. Mais uma vez soltam-se os foguetes, sempre presentes nos momentos solenes da Folia da Maú

4.2 Entrega da Bandeira

Assim que a Bandeira chega à casa de Maú, tem início o ritual da Entrega da Bandeira. Este ritual é composto pelas partes habituais do ritual da Folia, Chegada, Cantoria e Chula, e mais quatro, o Agradecimento da Mesa posta, como uma representação da Santa Ceia, logo após este momento vem a Comunhão, depois o Pedido de Perdão do palhaço diante de seu arrependimento e finalmente a Descoroação dos foliões.

Como na casa de qualquer devoto, a Folia canta, almoça e bate a chula também para Maú, que neste momento assume a postura de patroa. Fazem tudo da mesma

10 Entrevista realizada com Sr. Nelson Madeira, em sua residência, no dia 1º de novembro de 2010, em Leopoldina.

11 Versos iniciais da performance do palhaço, se apresentando e saudando o público.

12 A Retirada ou Passeio com Santos Reis se configura como a volta que a Folia faz pelo bairro antes de chegar à casa onde se realizará a Entrega da Bandeira.

forma: a porta da casa fechada, os foliões posicionados em fila na varanda e começam a tocar pedindo que abra a porta. Esta se abre, a Bandeira é pega por Maú e os foliões da frente entram na sala. Completam o processo ritual com a profecia e é chegada a hora da chula. Bate a chula lá embaixo na rua. Mais uma vez o espaço ficou pequeno para os palhaços, por conta da quantidade de pessoas que se reuniram em torno dos mascarados. Neste momento, só dois atuaram, o MJ e seu filho.

Logo é a hora do almoço, e que almoço! Maú me leva à sua cozinha e a fartura de alimento era tamanha que um fogão apenas não daria vazão, tendo que ocupar também o fogãozinho da área de serviço. Havia caçarolas sobre os dois e muita comida distribuída em bacias tomando toda a mesa. A refeição foi servida por volta de quatro e meia ou cinco horas da tarde. À medida que os pratos eram fartamente servidos na cozinha iam sendo trazidos e entregues primeiro aos foliões que em sua maioria, sentaram na sala e a assistência comia na varanda. Era tanta gente que não faço ideia de quantas pessoas se alimentaram com o delicioso almoço da Folia que Maú tem prazer em oferecer.

4.2.1 O Agradecimento da Mesa e a Comunhão

Após o almoço, dando continuidade ao ritual da Entrega é o momento de agradecimento à mesa posta. Mas não é um agradecimento comum como na casa de qualquer devoto, por isso se caracteriza um momento distinto e mais solene. No centro da varanda se encontra uma grande mesa coberta por uma toalha. Sobre ela há um prato da comida, um copo de água e outro de vinho, um prato com dois peixinhos fritos e outro com pedaços de pão e uma vela acesa. Isso segundo Maú, é a representação da Santa Ceia.

Em torno dessa mesa os foliões estão posicionados e primeiramente somente os instrumentos de percussão batem para o palhaço entrar em cena, andando em torno da mesa até completar três voltas e sair de cena. Segundo Sr. Turino, isso representa que o mal ceou com Jesus naquele dia, ele estava presente na Santa Ceia. Em seguida, o mestre faz um gesto com o seu violão e a partir disso os foliões entendem qual a música devem tocar. Primeiro só os instrumentos e depois inicia a cantoria, com ela agradecem inclusive ao trabalho das cozinheiras. Mais adiante no longo ritual, os integrantes da Folia responsáveis pelos instrumentos de corda e Maú com a Bandeira, ou seja, os de maior relevo na hierarquia da Folia, começam a dar voltas cantando em torno da mesa. Encerrado este momento, se despedem da mesa e inicia a comunhão.

É importante salientar que diferente das folias de uma maneira geral, a Folia da Maú tem uma presença feminina marcante, definindo o papel das mulheres em

seus ritos. A tradição aponta que as mulheres não devem fazer parte do grupo de Folia, embora elas sempre tivessem sua presença assinalada em várias funções de suporte do ritual. As mulheres da família costuravam os uniformes, faziam o almoço oferecido aos foliões, enfeitavam os instrumentos, mas jamais saíam em jornada com os homens. Maú vem modificando essa tradição, sendo ela não uma integrante qualquer, mas a dona da Folia, uma figura de relevo. Além disso, outras mulheres estão inseridas no ritual da Entrega da Bandeira, mais especificamente no momento da comunhão. Até mesmo a pequena Raíssa, de apenas quatro anos, este ano recebeu seu uniforme e entrou para o grupo na função de Coroação e Descoroação. Como não pôde comparecer no dia 24 não cumpriu sua primeira função, mas na descoroação ela estava presente e ativa. Durante o giro também sempre esteve presente, com sua mãe e claro, seu pai, Rodrigo. A participação ativa das crianças revela a importância delas no ritual, reveleando uma via legítima de continuidade da tradição.

Nessa parte do ritual, entram três mulheres vestidas com o uniforme branco do grupo. Cada uma assume um elemento da mesa, uma oferece o vinho e a água, outra o pão, e a terceira o peixe e passam por todos os foliões. Um copo de vinho, um de água, dois peixes e cinco pães, é o necessário para todos receberem a comunhão. Isso representa o milagre da multiplicação de Jesus. Na primeira vez que vi esse ritual da Folia tinha certeza que iriam repor os peixes na hora que acabassem aqueles, só que não acabou. É interessante ressaltar que para garantir a comunhão não é preciso padres ou Igrejas. Aquelas pessoas, o momento e o lugar são sacralizados pelo ritual e o leigo assume a sua preponderância na articulação de objetos e símbolos sagrados, no seio do Catolicismo Santorial

4.2.2 Perdão ao palhaço e Descoroação

Este momento do ritual é o mais instigante do ponto de vista dramático. Nele o palhaço se arrepende de todo mal, pois ele está representando o rei Herodes ou os seus soldados que perseguiram o Menino Jesus. Vai de joelhos ou mesmo arrastando até a Bandeira se despindo da máscara e da farda. Alguns encenam o pranto, outros de fato choram nesta situação. Quando alcançam a Bandeira pedem a sua bênção de joelhos e beijam o símbolo sagrado, em sinal de respeito e devoção. De cabeça abaixada diante do símbolo e dos foliões que representam os três Reis do Oriente, o palhaço apresenta-se em posição de humildade e submissão, e neste instante recebe o perdão e a bênção dos Santos Reis. Três palhaços deste ritual, MJotinha, Toninho e MJ. Após esse ritual de liminaridade o palhaço está pronto para ser “reintegrado” ao corpo social, com um status mais elevado. Passa por esse processo durante pelo menos sete anos, após esse período está cumprido seu compromisso com a Bandeira.

Já a Descoroação não é tão dramática quanto o Perdão, mas é tão solene quanto a Coroação. Ambas registram uma passagem de nível, o primeiro de profano a sagrado e o segundo de sagrado a profano. O responsável por descoroar os foliões é o dono do grupo, que neste ano é Rodrigo. Embora todos ainda vejam Maú como a eterna dona da Folia, até porque na prática o grupo carrega o seu nome, na descoroação ele é quem deve exercer essa função com o auxílio de Raíssa. Descoroar seria o ato de tirar a coroa do folião, e passar a Bandeira três vezes em torno do corpo do Folião. É o mesmo procedimento da Coroação, porém o oposto. Enquanto os representantes dos Reis Magos são os primeiros integrantes a se coroarem, para descoroar são os últimos.

Assim como para iniciar é preciso coroar para encerrar é preciso descoroar, como exigência que não pode ser modificada. Portanto, a presença de todos os integrantes é obrigatória. Cada um, com seu instrumento, segue até a Bandeira e se ajoelha diante dela, alguns beijam o símbolo, outros fazem o sinal da cruz e há os que levantam o tule que cobre a imagem dos Santos Reis para beijá-la e ficar diante da imagem dos santos de devoção. Depois que todos os foliões são descoroados é a vez de Maú ser descoroada por Rodrigo e este ser descoroado pela mãe.

Após este momento, os foliões despedem cantando e encerram o giro da Folia neste ano. O ritual termina, mas não a festa. Agora os foliões e assistência ainda permanecem no local, conversando, ouvindo música e fortalecendo os laços sociais, de parentesco e vizinhança que ali são frequentemente reiterados pela Folia, como a essência do festar.

Conclusão

A partir desta breve explanação pode-se ter uma noção da dimensão que alcança a devoção dessas pessoas (foliões e devotos) que participam e da realização de um festejo católico permeado por influências das heranças africanas inegáveis nesse contexto e impregnados na memória dessas pessoas, que passam o ano inteiro ensaiando e esperando por este momento, onde escapam do seu cotidiano para que sua fé seja renovada, seus passos protegidos e seus anseios realizados.

Através de sua crença em Santos Reis, nos espíritos de luz e em seus guias, os foliões da Maú vivenciam sua fé todos os dias do ano, porém são nesses 27 dias que saem da vida cotidiana, sacrificam seus corpos pela exaustão das longas caminhadas pela periferia de Leopoldina, sacralizam-se por meio do sacrifício, mas também festejam sua crença com todos os excessos que lhe são permitidos, até o dia 20 de janeiro, o derradeiro dia do giro da Folia da Maú. Afinal, como ratifica Steil (2001) “O aspecto penitencial do catolicismo popular tradicional é apenas um lado

da experiência religiosa. O outro é a festa e alegria.” (STEIL, 2001, p.27).

Referências

AMARAL, Rita. **Festa à brasileira**: o significado de festejar no país que “não é sério”. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis>. Acesso em: 27 mar. 2014.

GEERTZ, Cliford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, LCT, 2008.

MONTEIRO, Ausonia Bernardes. **Considerações sobre as lentes afroamericanas**: a performance do palhaço da Folia. Disponível em: enap2010.files.wordpress.com/2010/.../ausonia_bernardes_monteiro. Acesso em: 14mar. 2014.

SILVA, Rubens Alves da. **Negros católicos ou Catolicismo negro?** Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro. Belo Horizonte, Nandyala, 2010.

SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. **Tempo**, Rio de Janeiro, Sette Letras, v.6, nº 11, 2001. pp.171-188.

_____. Catolicismo negro no Brasil: santos e mikinsi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Afro-Ásia**, Salvador, UFBA, v. 28, p. 125-146, 2003.

STEIL, Carlos. Catolicismo e cultura. In: VALLA, Victor V. (org.). **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro, DP&A, 2001, p. 9-40.

_____. A cultura já não é mais a mesma. In: TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (Orgs.) **Catolicismo plural**: dinâmicas contemporâneas. Petrópolis, RJ, Vozes, 2009. p. 151- 157.

A Colonização de Almas: a tradução de Exu como demônio na Bíblia e no Alcorão Iorubá

Antonio José Vieira da Luz ^{1*}

Resumo: *Na África Ocidental, na virada do século XIX para XX, a bíblia foi traduzida e publicada na língua iorubá. Tal fato foi o ápice de uma trajetória missiológica que teve seu início no século XVI. Esta publicação sancionou oficialmente o sincretismo de Exu como o diabo. Da forma similar, a tradução de Exu como demônio, foi promovida pelo Alcorão. Embora, o contato entre como missionários islâmicos e os povos daquela região da África Ocidental, segundo Issac A. Ogunbiyi (2001), tenha precedido em três séculos o contato com os cristãos. A primeira publicação e tradução completa do Alcorão teria sido feita em 1965.*

Os projetos de colonização da África Ocidental, não foram apenas de cunho político-econômico, mas projetos de conquistas de almas e de sua colonização religiosa. O processo de demonização de Exu reflete estes intentos. Faremos uma breve revisão bibliográfica sobre este tema, demonstrando que as traduções destes textos sagrados ultrapassaram as fronteiras de uma tradução meramente teológica ou de respeito aos valores das comunidades receptoras. Operou-se nelas a demonização dos valores religiosos locais. A dupla pressão, cristã e islâmica sobre os povos iorubás, visando a colonização e hegemonia religiosa expõe de forma indelével, como as missões de conversão violaram princípios éticos mínimos de convivência com a alteridade.

1. Introdução

Questão intrigante para qualquer pesquisador interessado por temas do campo religioso afro-brasileiro é uma suposta equivalência ou hibridismo de Exu com o Demônio. Um mínimo de pesquisa e reflexão sobre estes ícones, de origens culturais tão diversas, é suficiente para levantar dúvidas e suspeitas sobre tais equivalências. Sob o ponto de vista teológico, Exu é um emissário e mediador entre a divindade suprema – Olorun (Olodumare), encarregado de servir de elo de comunicação deste último com os Orixás e com a humanidade. Não tem, portanto, nenhuma relação com o princípio do mal personificado, com algum anjo ou querubim expulso ou caído. Assim, no campo das equivalências simbólicas esta relação não se justifica.

1 * Teólogo formado pela Faculdade de Teologia Umbandista e especialista em Ciências da Religião pela PUC-SP

e-mail: aratish.oicd@gmail.com

Como isto pôde ter sido produzido? Por quais meios este acinte de equivalências se mantém?

Recentemente, pesquisando a influência inglesa na cultura iorubá, encontrei referências ao primeiro bispo anglicano negro que teria traduzido a bíblia para aquela língua e, para meu espanto, encontrei nela trechos em que o termo demônio havia sido traduzido por exu. Mais recentemente ainda, encontrei a tese de doutorado de Paulo Edson Alves Filho sobre a tradução e o sincretismo nas obras de José de Anchieta, de 2007, em que me apoio sobre minhas reflexões acerca daquelas perguntas.

2. A Construção de uma língua como identidade: o legado colonial

É histórica e notória a inclinação conquistadora das religiões cristãs e islâmicas, que sob o álibi de “salvar almas” ou produzir a “jihad” se empenharam na conquista de almas, que no caso cristão se amalgamaram aos projetos coloniais europeus no “novo mundo”. Vou me deter aqui na estratégia cristã usada na África Ocidental, mais especificamente sobre os povos de língua iorubá, que hoje vivem basicamente no sudoeste da Nigéria (Lagos, Oyo, Ogun, Osun, Ondo, Ekiti, Kwara and Kogi e em parte do atual Daomé, hoje chamado de Benin). De fato, haviam muitos grupos e subgrupos de diferentes etnias presentes nesta região e que foram adquirindo uma certa identidade comum nos últimos três quartos do século XIX, no período de ocupação europeia massiva daquele continente, conhecido também como “corrida à África”. As fronteiras geopolíticas africanas foram drasticamente redefinidas e o domínio colonial europeu daquelas regiões foi transpassada por uma questão básica: como se comunicar com as diversas etnias?

Especificamente, na atual região da iorubalândia, antes mesmo do domínio cristão/inglês sobre aquelas comunidades havia sido precedida pela presença árabe islamita. Especula-se, inclusive, a origem do termo iorubá, que poderia ter sua raiz nos nomes árabes: “yarba”, “yaruba” ou “yariba”, encontrados nos escritos de Ahmed Baba (1556-1627) e em Muhammad Belo (1781-1837), segundo Ogunbiyi (2003). Para alguns estudiosos, a língua iorubá popular não seria homogênea, mas uma composição de diferentes dialetos e estruturas estrangeiras como o inglês e o hauçá-árabe com acentos de Oyo e Lagos. Há evidências de estrangeirismos árabes nesta língua que levantam suspeitas de um longo contato destes povos com o Islã. O certo é que, segundo Ogunbiyi (2003), haveria um amplo registro da propagação massiva islâmica entre aqueles povos na segunda década do século XIX por conta da “jihad” de Usman Dan Fodio (1754-1817) realizada no nordeste da região da atual Nigéria.

Porém, é preciso notar que nas primeiras referências britânicas a estes povos, eles foram identificados como *akus* ou *eyeo*, assim um termo que se refere a uma língua de construção relativamente recente, substituiu a autodenominação dos diferentes povos daquelas regiões.

A criação e construção de um idioma iorubá romanizado foi a principal estratégia e tarefa a que se propôs *The Church Missionary Society for Africa and the East*², na disputa pelo mercado religioso com os islâmicos, na África Ocidental. A tradução da Bíblia era tarefa urgente, já que o Alcorão em iorubá islamizado (*ajemi*) ainda não existia. Esta associação religiosa se estabeleceu originalmente em Serra Leoa e ali encontrou um nativo e principal aliado neste empreendimento Ajayi, mais tarde chamado Samuel Ajayi Crowther³. Liberto, educado e convertido foi o elemento destacado na equipe de tradutores, linguistas que permitiram aquela tarefa, sendo o principal contato com sacerdotes locais e islâmicos para lograr o primeiro dicionário iorubá romanizado, no ano de 1852, ainda com muitos empréstimos árabes e hauças. De fato, Crowther codificou uma nova língua centrada nos dialetos de Oyo (sua pátria natal) e Ibadan, sob a pseudo alegação de que os mesmos eram mais puros. No mesmo ano, ele traduziu quatro livros do Novo Testamento – Lucas, Atos dos Apóstolos, Epístola de Tiago e Epístola de Pedro. Em 1885 a Bíblia foi totalmente traduzida para o iorubá, no mesmo ano o Congresso de Berlim “legitimou” as reivindicações dos europeus sobre o território africano, impulsionando a colonização religiosa da Nigéria e do Congo. Crowther teria sido criticado como fraco e acusado de ser um típico africano sem habilidade de liderança. Em 1890, ele renuncia em protesto (possivelmente forçado) e em 31 de dezembro de 1891 veio a falecer. Nove anos mais tarde, em 1900, é publicada a *Bibeli Mimo*, primeira bíblia em língua vernácula iorubá.

3. *Anhangá na tradução cristã e Exu na Bíblia*

A Bíblia iorubá traz à tona a questão da tradução e a relação entre colonizador e colonizado, e demonstra as idiosincrasias dos movimentos missionários cristãos, em que a interpretação e a tradução do universo religioso do “outro” passa pelo processo de demonização. O apelo a esta estratégia pode ser observado, por exemplo, nos escritos catequéticos anchetianos em tupi do século XVI, analisados

2 Mais tarde chamada de CMS – *Church Missionary Society*, fundada em 1799 e composta por ativistas evangélicos cristãos de várias vertentes.

3 Natural de *Osogun*, no coração da futura Iorubalândia, em 1821 com 12 anos de idade fora capturado como escravo por um grupo de islâmicos fulani, sendo libertado pelos ingleses em *Freetown* na Serra Leoa. Foi educado na Inglaterra e no *Fourah Bay College* em Serra Leoa, no período de 1831 a 1841. Tornou-se clérigo e primeiro bispo anglicano africano.

na tese de doutorado de Paulo Edson Alves Filho – *Tradução e sincretismo nas obras de José de Anchieta* de 2007. O autor demonstra em diferentes autos e peças como a tradução de Anchieta oscila entre a tradução ostensiva, com termos em português, como “Jesus Cristo”, são justapostos aos termos tupi:

“- *Marãpe Jesu Cristo resé ijukápyuéra rerá?*

-*Mártires*”

(-*Como se chamam esses que morreram por Jesus Cristo?*

-*Mártires.*)

e como tradução assimiladora, fazendo apelo a neologismos em tupi, como no caso da termo “Tupã ókupe” que traduzido literalmente seria “na casa de Tupã”, que na tradução anchetiana fora criado para substituir a expressão “na igreja”. O mesmo foi feito com o conceito “Deus” traduzido diretamente para Tupã, que não deixaria de ser um erro epistêmico e teológico, por serem construções conceituais exclusivas de duas culturas com patrimônios divergentes, portanto, não intercambiáveis entre si. O mesmo foi feito, por exemplo, com *Anhangá* (guardião da floresta) traduzido por demônio. Este mesmo tipo de tradução premeditada também foi feita para Exu.

Vejamos um exemplo da tradução da Bíblia para o iorubá.

TENTAÇÃO DE CRISTO EM MATEUS 4.1-11 (LUCAS 4.1-13)

NA VERSÃO BÍBLIA MIMO DE 1900

ORI 4.

NIGBANA li a dari **Jesu** si iji lati owo
Eni lati dan a wo lowo **Exu**.

2 Nigbati o si ti gbawo li ogoji osan ati
ogoji oru, lehinna ni ebi npa a.

3 Nigbati oludanwo de odo re, o ni, Bi
iwo ba ise Omọ Olorun, paṣe ki okuta
wonyi di akara.

4 Sogbon o dahun wipe, A ti kowe re pe,
Eni ko wa nipa akara nikan, bikoṣe nipa
gbogbo oṣe ti o ti enu Olorun jade wa.

5 Nigbana ni **Exu** gbé e lo soke si ilu
mimó ni, o gbé e le soṣe oke tempili.

6 O si wi fun u pe, Bi iwo ba ise Omọ
Olorun, bé silẹ fun ara re; A ná ti kowe re
pe, Yio kilọ fun awon **angeli** re nitore re, li
owo won ni won o si gbé o soke, ki iwo ki
o má ba fi soṣe re gbun okuta.

7 **Jesu** si wi fun u pe; A tın ko o pe,
Iwo ko gbogbo dan Oluwa Olorun re wo.

8 **Exu** gbé e lo si ori oke giga-giga ewe,
o si fi gbogbo ile oha aye ati gbogbo ogo
won han a;

9 O si wi fun u pe, Gbogbo nkan wonyi
li emi o fifun o, bi iwo ba woṣe, ti o si foribalẹ
fun mi.

10 Nigbana ni **Jesu** wi fun u pe, Pada
kuro lehin mi, **Satani**, mitore a kowe re pe,
Oluwa Olorun re ni ki iwo ki o foribalẹ fun,
on nikanṣoṣo ni ki iwo ma sin.

11 Nigbana li **Exu** fi i silẹ lo, si kiyasi i,
awon **angeli** to o wa, won si nṣe iranṣe
fun u.

NA VERSÃO BÍBLIA ONLINE

[HTTPS://WWW.BIBLIAONLINE.COM.BR/ACH/MT/4](https://www.biblionline.com.br/ach/mt/4)

1. ENTÃO FOI CONDUZIDO **JESUS** PELO ESPÍRITO AO DESERTO, PARA
SER TENTADO PELO **DIABO**.

2. E, TENDO REFUSADO QUARENTA DIAS E QUARENTA NOITES, DEPOIS
TIVE FOME;

3. E, CHEGANDO-SE A ELE O TENTADOR, DISSE: SE TU SÓS O FILHO DE
DEUS, MANDA QUE ESTAS PEDRAS SE TORNUM EM PÃO.

4. ELE, PORÉM, RESPONDERENDO, DISSE: ESTÁ ESCRITO: NEM SÓ DE PÃO
VIVERÁ O HOMEM, MAS DE TODA A PALAVRA QUE SAÍ DA BOCA DE DEUS.

5. ENTÃO O **DIABO** O TRANSPORTOU À CIDADE SANTA, E COLOCOU-O
SOBRE O PINÁCULO DO TEMPLO,

6. E DISSE-LHE: SE TU SÓS O FILHO DE DEUS, LANÇA-TE DE AQUE ABISMO;
PORQUE ESTÁ ESCRITO: QUE AOS SEUS **ANJOS** DARÁ ORDENS A TUA RESPEITO,
E TOMAR-TE-ÃO NAS MÃOS, PARA QUE NUNCA TROPICES COM O TEU PÉ
EM ALGUMA PEDRA.

7. DISSE-LHE **JESUS**: TAMBÉM ESTÁ ESCRITO: NÃO TENTARÁS O SENHOR TEU DEUS.

8. NOVAMENTE O TRANSPORTOU O **DIABO** A UM MONTE MUITO ALTO; E
MOSTROU-LHE TODOS OS REINOS DO MUNDO, E A GLÓRIA DELES.

9. E DISSE-LHE: TUDO ISTO TE DAREI SE, PROSTRADO, ME ADORARES.

10. ENTÃO DISSE-LHE **JESUS**: VAI-TE, **SATANÁ**, PORQUE ESTÁ ESCRITO:
AO SENHOR TEU DEUS ADORARÁS, E SÓ A ELE SERVIARÁS.

ENTÃO O **DIABO** O DEIXOU; E, LIS QUE CHEGARAM OS **ANJOS**, E O SERVIAM.

Em Mateus 4.1-11, sobre a tentação de Jesus, vemos que a palavra demônio foi traduzida por Exu (*Esu*), embora sejam introduzidos os termos “*Jesu*” (como na estratégia anchetiana de tradução), “*Satani*”, “*angeli*” que são estrangeirismos típicos de uma tradução ostensiva de conceitos exclusivos da cultura cristã, que não estavam presentes na cultura africana dominada.

Repetindo os vícios tradutórios assimilacionistas anchetianos, o conceito “Deus” foi substituído pela palavra “*Olorun*” (da mesma forma como fora traduzida por “*Tupã*”) e “demônio” por “*Exu*” (da mesma forma que “*Anhangá*”). Em resumo, observamos que as traduções feitas para o iorubá também oscilaram entre a tradução ostensiva e assimilacionista, realizando sincretismos propositais. É digno de nota o fato de que o sincretismo, normalmente pensado como subproduto da estratégia de sobrevivência das culturas dominadas, neste caso invertesse, ou seja, a cultura dominante ativamente instrumentaliza-se do sincretismo como estratégia de domínio.

Olorun e Exu estavam amalgamados na mitologia iorubana⁴, essa conexão teria

4 Conta o mito que em sinal de obediência e submissão à Olorun, Exu foi nomeado como seu único mensageiro (ambos, Orixás e a humanidade, só poderiam se comunicar com Olorun, por intermédio dele). Para o mito, vide Anexo A.

que ser quebrada – Exu não poderia manter seu status de mensageiro, afinal, os únicos mensageiros da suprema divindade na equação missionária evangélica colonial inglesa seria “Jesus”. Assim, os tradutores cristãos abriram mão de “Deus” (divindade semítica compartilhada) e o substituíram por Olorun, e para que Cristo (deus exclusivo cristão) se mantivesse como único e verdadeiro deus/mensageiro dos homens, demonizaram Exu- divindade/mensageira iorubá.

Na competição pelo mercado colonial de almas, os missionários evangélicos cristãos ingleses tomaram a dianteira de seus concorrentes islâmicos, mesmo que para isso tivessem que apelar para uma espécie de “vale-tudo” teológico, maculando o “Livro Sagrado”: Jesus passou a ser tentado por exu no deserto (não por *Sataní*); Belzebu passou a ser o príncipe dos exus (não dos demônios) nos versículos de Mateus e Lucas; exu (não o diabo) pôs no coração de Judas Iscariotes a ideia de traição, entre outros acintes ao espírito de rigor interpretativo doutrinário exigido tanto por teólogos como por tradutores ou linguistas éticos.

4. Exu no Alcorão

A tradução do Alcorão para o iorubá (publicado posteriormente a *Bibeli Mimo*, bíblia vertida para o iorubá) seguiu o mesmo caminho no uso do iorubá romanizado, não fazendo uso do iorubá *ajemi* (de caracteres arabizados e de influência islâmica) originais. Sob o aspecto tradutório, o texto sagrado islâmico também seguiu a mesma lógica dos exemplos citados anteriormente.

Assim, “*Allah*” se transformou em Olohun (Olorun), portanto, na abertura do livro sagrado islâmico onde lê-se – “*Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso*” - ficou traduzido por: “*Em nome de Olorun(...)*”. Nesta versão o profeta passa então a ser inspirado por *Olorun* e não por *Allah*.

Ao longo do Alcorão outras palavras como *Mariyama* (*Maria*), *Muhammad* (*Maomé*), *Sulaimana* (*Salomão*), *Jesu* (*Jesus*), *Musa* (*Moisés*), entre outros, foram traduzidos ostensivamente ou fazendo-se uso de neologismos, seguindo a lógica anchetiana e missionária inglesa. Porém, o que nos interessa aqui é a tradução do *Iblis* ou *Shaytan*, que em português são traduzidos por Satã, diabos ou demônios. Vejamos dois exemplos.

“*Iblis*” é considerado um “gênio” feito de fogo sem fumaça criado por *Allah*, invejoso foi lançado na Terra junto com Adão e Eva, depois de os haver iludido a comer do fruto proibido. No trecho abaixo encontramos as três traduções de parte deste episódio, na

coluna central o original em árabe, a direita a tradução em português e a esquerda em iorubá.

096		7ª SURATA	AL A'RAF - OS CIMOS	PARTE 8
<p>18. Os (Olowu) sepe: jade kuro sibe ni alabaku em emi a ni ma le pawa. Dajadaju emi ni bu wale q nina wun, dajadaju Emi juo fi nyan kun ma Jahanama parapata.</p> <p>19. Atipe lbe Adama, lbe em iyawo re, e ma gbe imo ogba idera ni ki e si ma ji sibiaki ti o bu wa nyan, ki e ma si nanna igi yi ki e ma bu wa nina awon alaboi.</p> <p>20. Exu si ko nyaniji bu awon mejji ki o le fhan awon mejji ohan ti a bu fun wun ni ibho ara wun. (Eyi) se fun wun pe: Olowa eyin mejji ko wale ko fun nyan nipa igi yi fkanje pe ki eyin mejji</p>	<p>﴿أَلَمْ نَجْعَلِكَ لِلْعَالَمِينَ أَمِينًا﴾ ﴿وَلَقَدْ جَاءتْ رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ﴾ ﴿فَأَنذَرْنَاكَ وَأَنذَرْنَاكَ﴾ ﴿وَمَا كُنَّا بِمُعْجِزِينَ﴾ ﴿عَنْكَ﴾</p>	<p>14. Implorou: Tolerá-me até ao dia em que (os seres) forem ressuscitados!</p> <p>15. Responderam-lhe: Considera-te entre os tolerados!</p> <p>16. Disse (Satanás): Juro que, por me teres extraviado, desviá-los-ei da Tua senda reta.</p> <p>17. E, então, atacá-los-ei pela frente e por trás, pela direita e pela esquerda e não acharás, entre eles, muitos agradecidos!</p> <p>18. Allah lhe disse: Sai daqui! Desgraçado! Rejeitado! Juro que encherai o inferno contigo e com aqueles que te seguirem.</p> <p>19. E tu, ó Adão, habita com tua esposa o Paraíso! Desfrutai do que vos aprorver; porém, não vos aproximéis desta árvore, porque estareis entre os transgressores.</p> <p>20. Então, Satã lhes cochichou, para revelar-lhes o que, até então, lhes havia sido ocultado de suas vergonhas, dizendo-lhes: Vosso Senhor vos proibiu esta árvore para que não vos convertésseis em dois anjos ou não estivésseis entre os imortais.</p> <p>21. E ele lhes jurou: Sou para vós um fiel conselheiro.</p> <p>22. E, com enganos, seduziu-os. Mas quando colheram o fruto da árvore, manifestaram-se-lhes as vergonhas e começaram a cobrir-se com as folhas das plantas do Paraíso. Então, seu Senhor os admoestou: Não vos havia vedado esta árvore e não vos havia dito que Satanás era vosso inimigo declarado?</p> <p>23. Disseram: O Senhor nosso, nós mesmos nos condenamos e, se não nos perdoares e Te apiedares de nós, seremos desventurados!</p> <p>24. E Ele lhes disse: Descei! Sereis inimigos uns dos outros e tereis, na terra, residência e gozo transitórios.</p> <p>25. Disse-lhes (ainda): Nela vivereis e morrereis, e nela sereis</p>		
<p>Surata A'RAF 7 Part 8 213 سورة الأرف</p> <p>ma bu di malaka ubi ki e ma bu ji emi juo pe ghere (sobe).</p> <p>18. O si bua fun awon mejji pe dajadaju emi ji afunso-nimoran nina fun eyin mejji.</p> <p>19. O si ma awon mejji sira pelu itanje. Nigbati awon mejji bu igi ni wa, ibho awon mejji si han ni wun, nyan si hore si fi nina awon ogba idera na bu ara wun. Olowa awon mejji si pe wun pe: ma Emi ko si kilo fun nyan nipa igi yi ni. Emi si si wa fun nyan pe dajadaju Exu je ota si o han ghanje fun nyan.</p> <p>20. Awon mejji wape: Olowa wa, a si bu ara wa si, si O ko bu fi</p>	<p>﴿وَمَا كُنَّا بِمُعْجِزِينَ﴾ ﴿عَنْكَ﴾</p> <p>﴿أَلَمْ نَجْعَلِكَ لِلْعَالَمِينَ أَمِينًا﴾ ﴿وَلَقَدْ جَاءتْ رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ﴾ ﴿فَأَنذَرْنَاكَ وَأَنذَرْنَاكَ﴾ ﴿وَمَا كُنَّا بِمُعْجِزِينَ﴾ ﴿عَنْكَ﴾</p>			

No verso 19, a palavra Adão foi traduzido para o iorubá por “Adama”, mas Satã e Satanás foram traduzidos por Exu (“esu”, em destaque), nos versos 20 e 22. Assim, inverteu-se o conceito de Exu que no mito original fora nomeado pela divindade suprema como seu único mensageiro, em razão de sua obediência e submissão Olorun ou Oludamare (vide Anexo A), exatamente o oposto do gênio “Iblis” que cai em desgraça por inveja e insubmissão e assim foi rejeitado por Allah. Há, portanto uma interpretação no mínimo equivocada ou francamente tendenciosa de Exu.

4. Conclusões

Observamos uma conduta similar nas traduções cristãs e islâmicas, que de forma geral formataram seus textos sagrados enquadrando as divindades das culturas a serem conquistadas no esquema dualista do bem e do mal. É impressionante que tenham recorrido à manobra do sincretismo na Bíblia e no Alcorão, com o claro intuito de destruir o símbolo máximo de comunicador e intermediário das

divindades iorubás, que é a função de Exu.

Macularam-se os livros sagrados na tentativa de denegar o direito à alteridade e a liberdade de crença daqueles povos. A colonização não foi apenas uma violência contra as populações locais na busca de mão de obra escrava ou delapidação dos recursos das mesmas, mas também uma clara tentativa de destruição do patrimônio religioso daquelas culturas. Por fim, a manutenção destas traduções em circulação, tão extemporâneas para os dias de hoje, demonstram que o desejo de colonizar almas ainda segue em curso.

Anexo A - Exu respeita o tabu e é feito decano dos orixás

“Exu era o mais jovem dos orixás.
Exu assim devia reverência a todos eles,
sendo sempre o último a ser cumprimentado.
Mas Exu almejava a senioridade,
desejando ser homenageado pelos mais velhos.
Para conseguir seu intento,
Exu foi consultar o babalaô.
Foi dito a Exu que fizesse sacrifício.
Deveria oferecer
três *ecodidés*, que são as penas de papagaio vermelho,
três galos de crista gorda, mais quinze búzios
e azeite-de-dendê e *mariô*, a folha nova da palmeira.
Exu fez o *ebó*
e o adivinho disse a ele para tomar um dos *ecodidés*
e usá-lo na cabeça, amarrado na testa.
E que assim não poderia por três meses
carregar na cabeça o que quer que fosse.
Olodumare disse então
que queria ver todos os orixás,
queria saber se eles estavam dando conta na Terra
das missões que Olumare a eles atribuía.
Oxu, a Lua, foi buscar os orixás.

Todos os orixás se prepararam para o grande momento,
a grande audiência com Olodumare.
Todos trataram de preparar suas oferendas,
fizeram suas trouxas, seus carregos,]para levar tudo para Oludumare.
E cada um foi com a trouxa de oferendas na cabeça.
Só Exu não levava nada,
porque estava usando o *ecodidé*
e com o *ecodidé* não podia levar nenhuma carga no *ori*.
Sua cabeça estava descoberta,
não tinha gorro, nem coroa, nem chapéu, nem carga.
Quando chegaram ao Orum de Olodumare,
todos se prostraram.

Mas Olodumare não teve que perguntar nada a ninguém,
pois tudo o que ele queria saber,
lia nas mentes dos orixás.

Disse ele:

“Aquele que usa o *ecodidé*
foi aquele quem trouxe todos a mim.

Todos trouxeram oferendas
e ele não trouxe nada.

Ele respeitou o tabu
e não trouxe nada na cabeça.

Ele está certo.

Ele acatou o sinal de submissão.

Doravante será meu mensageiro,
pois respeitou o *euó*.

Tudo o que quiserem de mim,
que seja mandado dizer por intermédio de Exu.

E então por isso, por sua missão,
que ele seja homenageado antes dos mais velhos,
porque ele é aquele que usou o *ecodidé*
e não levou o carrego na cabeça
em sinal de respeito e submissão”.

Fonte: Mitologia dos Orixás, Reginaldo Prandi, Companhia das Letras, 13ª
reimpressão, São Paulo, SP, 2001

Referências

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo. São Paulo, Edusp, 1996.

OGUNBIYI, Isaac Adejoju . “The search for a Yoruba orthography since the 1840s: Obstacles to the choice of the Arabic script”. *Sudanic Africa: A Journal of Historical Sources* 14:77-102. 2003. Fonte: www.org.uib.no/smi/sa/14/14Ogunbiyi.pdf
Acesso em: 30-jun-2014

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo, Companhia das Letras. 2001.

_____. Exu, de mensageiro a diabo – Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. In Revista USP, São Paulo, n.50, p. 46-63, junho/agosto. 2001.

SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nagô e a Morte. Petrópolis, Vozes, 1976.

TRINDADE, Liana. Exu, Poder e Perigo. São Paulo, Ícone, 1985.

VERGER, Pierre. Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. 5a ed. Salvador, Corrupio, 1997.

_____. Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura, do original de 1957. São Paulo, Edusp, 1999.

Centro espírita são sebastião: um espaço de confluência religiosa – Umbanda, Candomblé e Reinado – na cidade Belo Horizonte/MG

Guaraci maximiano dos santos^{1*}

Resumo: *As religiões, de modo geral, promovem e legitimam um compromisso autêntico do indivíduo com sua existência. Fazendo um recorte mais pontual, nesta lógica, nos reportamos à religiosidade de matriz africana e como seus ensinamentos, dogmas e rituais podem orientar o rumo da vida responsável. Na perspectiva de compreender como e de que forma, a vida cotidiana orientada pelo “fenômeno religioso” de matriz africana pode a partir das vivências física, psíquica e espiritual, promover responsabilização e sentido de vida aos seus adeptos. Elegemos, assim, como recorte para a pesquisa, na intenção de uma leitura deste fenômeno, o Centro Espírita São Sebastião (CESS), localizado na cidade de Belo Horizonte - MG; espaço litúrgico, tradicional e atípico, já que, acolhe três manifestações de matriz africana - umbanda, reinado e candomblé. A partir de uma pesquisa empírica com orientação fenomenológica, buscamos a compreensão destas religiosidades, enquanto orientadoras de existência que, através de seus aspectos litúrgicos, dogmáticos e práticos, com seus símbolos e ritualísticas, constituem um mundo místico, “sagrado”, singular aos seus adeptos e a sua psique, no universo das vivências.*

Palavras chave: *Centro Espírita São Sebastião (CESS). Religiosidades de Matriz Africana. Confluência. Responsabilidade.*

Introdução

*“A coexistência equitativa em um mesmo espaço geográfico e temporal de uma diversidade de culturas, de tradições e de religiões, é uma verdadeira revolução, enriquecedora, humanizante e única na história humana.”
(Gilbraz Aragão)*

O ser humano busca ao longo do tempo, frente à crise espiritual, algo que preencha seu vazio existencial. Entendemos que as religiões, de modo geral, inauguram, ancoram, fazem borda, interditam, promovem e legitimam um compromisso autêntico do indivíduo com sua existência. A partir desta premissa,

1

* Mestrando em Ciências da Religião PUC Minas, FAPEMG, e-mail: maxiii.santos@ig.com.br

faremos uma exposição geral das religiões de matriz africana no Brasil e, também da manifestação do fenômeno religioso, evidenciando a umbanda, o candomblé e o reinado, de tradição banto², em um contexto específico, com seus ensinamentos, dogmas e rituais, que orientam o rumo da vida responsável dos seus fiéis. Como viabilizam organização, singularidade, identidade, responsabilidade, a partir de suas realidades cotidianas litúrgicas.

Assim, será feita a análise dos efeitos da convergência desta religiosidade em um espaço específico, no Centro Espírita São Sebastião (CESS), situado na cidade de Belo Horizonte (MG), a partir de uma contextualização histórico-cultural, geográfica, social e religiosa. Em um caráter de pesquisa empírica, orientado pelo método fenomenológico de investigação, em uma interlocução com a teoria construída sobre a temática religiosa em questão.

Metodologia eleita para o estudo da confluência

Segundo a fenomenologia, a volta ao mundo vivido, ao mundo da experiência deve ser o ponto de partida de todas as ciências. Ou seja, a fenomenologia proposta por Husserl (2008), busca reintegrar o mundo da ciência ao mundo-vida, sugerindo descrever o fenômeno, e não explicá-lo ou buscar relações causais, mas voltar-se para as coisas mesmas e suas manifestações.

Deste modo, cabe-nos um estudo de caso na tentativa de ilustrar o exposto acima, via questões históricas-culturais, geográficas, sociais e religiosas em três vertentes de matriz africana, de tradição banto em uma confluência espacial, tendo como orientação epistemológica a Ciências da Religião, como entendida por Engler e Stausberg (2013) que discorrem sobre sua disposição “plurimetodológica”. Assim, possibilitando o estudo crítico do conhecimento científico do fenômeno religioso, através da fenomenologia aliada à hermenêutica, como direção e instrumentação metodológica e análise dos dados, onde, o método e a teoria possam interagir, possibilitando a ampliação interpretativa do objeto de pesquisa, visando assegurar a confiança, a validade e a “generalizabilidade”, critérios pertencentes à pesquisa qualitativa, possível método nesta ciência. (ENGLER; STAUSBERG, 2013, p.63-71).

Para tal estudo, torna-se necessário contextualizar, sucintamente, a religiosidade de matriz africana no território brasileiro.

2 Banto: (1) cada um dos membros da grande família etnolinguística à qual pertenciam, entre outros, os escravos no Brasil chamados angolas, congos, cabindas, benguelas, moçambiques, etc. e que engloba inúmeros idiomas falados, hoje, na África Central, Centro-Occidental, Austral e parte da África Oriental. (2) pertencente ou relativo aos bantos ou às suas línguas.

Contextualização da religiosidade de matriz africana no Brasil

As religiões de matriz africana, candomblé, umbanda, reinado, xangô, tambor-de-mina, batuque gaúcho, batuque paraense, catimbó, encantaria e outras modalidades de origem africana, nas ciências sociais, são compostas por diferentes reuniões de credos, que se diversificam pelo espaço geográfico local ou universal, contudo, são marcadas por comungarem princípios de um fenômeno de mesma matriz. Igualmente, assumem um papel de grande visibilidade quando se trata de representar a simbologia brasileira via etnia, credo, misticismo, estando, também, presente em vários discursos identitários, como a musicalidade, os ritmos, e a miscigenação, formando, portanto, a cultura brasileira. Em contrapartida, deve-se saber que, muito, sobre a religião dos orixás foi perdido ao longo da reconstituição das religiões de matriz africana brasileira. (PRANDI, 2007).

Contudo, a manifestação da religiosidade de matriz africana tem como função ainda, aproximar o negro, agora brasileiro, de sua pátria, comunidade-familiar africana, absorvendo uma identidade sincrética, pois segundo Prandi (2007):

[...] ao longo do processo de mudanças mais geral que orientou a formação brasileira das religiões dos orixás, voduns e inquices, o culto das divindades africanas, primeiro misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro, forjando-se o sincretismo; depois apagou elementos negros e adotou valores cristãos para ser universal e se inserir na sociedade geral, gestando-se a umbanda; finalmente retomou origens negras para transformar também o candomblé em religião para todos, iniciando um processo de africanização e dessincretização para alcançar sua autonomia em relação ao catolicismo. (PRANDI, 2007, p. 13).

Uma dinâmica, onde a mobilidade e a flexibilidade enquanto características natas podem ser percebidas como dispositivos de sobrevivência destas tradições, uma competência específica e secular, frente às contingências sociais, como a necessidade de reconhecimento por meio de adequação dos rituais imposta pela modernização. Tendo a industrialização, a urbanização e a migração, como fatores que marcaram a vida religiosa brasileira depois da Segunda Guerra, com o declínio do catolicismo e a ascensão de outras devoções. (PRANDI, 2007).

Nos anos 70, as religiões afro-brasileiras sofreram um processo crescente de branqueamento, e ao longo de sua história, estas vêm sendo marcadas por instabilidades, como a competição entre os adeptos, o enfrentamento cultural, político e social, a mudança comportamental e litúrgica e a expansão de outros segmentos religiosos. Sabendo-se, também que, o sincretismo funcionou como um

dispositivo não tão eficaz, pois, fragilizou a constituição identitária das religiões de matriz africana, quando não valorizou o elemento negro em prol de um lugar na sociedade. Atualmente, se iniciou um processo de africanização e dessincretização via a promoção da autonomia frente ao segmento religioso. (PRANDI, 2007).

É a partir deste raciocínio, que a religiosidade afro-brasileira, enquanto herança cultural, antropológica, social e histórica, através de permanências e rupturas se constitui e oferta possibilidade de culto, louvor e credo em sua diversidade, sem, contudo, negligenciar sua unidade. Então, na expectativa de elucidação do objeto, faz-se necessária a contextualização do Centro Espírita São Sebastião (CESS), numa perspectiva histórico-cultural, geográfica, social e religiosa.

CENTRO ESPÍRITA SÃO SEBASTIÃO (CESS): contextualização histórico-cultural, social e religiosa.

O Centro Espírita São Sebastião (CESS), situado na cidade de Belo Horizonte (MG), apresenta a confluência da religiosidade de matriz africana de tradição banto, umbanda, reinado e candomblé em um espaço único, entendido por Sodré, (1988, p. 75) como sendo um lugar “[...] refeito com vistas às especificidades territoriais brasileiras - passou a conter-se em apenas uma casa, [...]” Então, por este dizer, percebe-se uma limitação de espaço a qual o terreiro está sujeito, em virtude de fatores como histórico-cultural, geográfico, social e religioso, que apontam para adequações sustentadas pelo compromisso e intenção para com a fé religiosa, como apresentado a seguir:

1. CESS: espaço histórico-cultural

O Centro Espírita São Sebastião, CESS, foi fundado a partir do anseio de procurar através da religiosidade um dispositivo de arranjo urbano, onde a religião aparecesse como fomentadora de laços e afirmação identitária, assim, como forma de amenizar o mal-estar causado por rompimentos familiares ou geográficos que afligia o ser humano.

A instituição tem sua origem na cidade de Belo Horizonte - MG, nos anos 30, no interior de uma casa, em um tempo marcado por perseguição estadista e policial, preconceito, não liberdade de culto, censura... Fato como, dito por Silva (1995, p. 165), onde a “[...] luta pelo que pode ou não pode existir na cidade (no mundo real ou imaginário que ela representa), a presença física e institucional do terreiro foi motivo

de grande perseguição e discriminação social,” atos recorrentes ao que parece neste tempo e que podem ser percebidos, ainda, na atualidade.

Neste contexto, a instituição surge a partir da médium D. Cecília Félix dos Santos que, quando ainda adolescente sofria com o não entendimento dos fenômenos vivenciados, tidos como patológicos caracterizados por vozes, sonhos, visões, fadigas, desmaios, arritmia cardíaca, tonturas, entre outros. Após a constante recorrência dos fenômenos foi orientada por um médico, pertencente à doutrina espírita kardecista a procurar um “centro espírita de mesa”³, assim o fez e se iniciou. Com o passar do tempo, D. Cecília, em um processo de assimilação kardecista e umbandista prossegue com sua missão espiritual. Já, nos anos 40, sua entidade de umbanda e chefe espiritual, denominado preto velho ‘Pai Cipriano’, determina a busca de meios para a fundação de um terreiro, como são chamadas as casas de prática umbandista, o que foi feito. Ainda na mesma década, o CESS inicia sua trajetória, também, na vertente do reinado, uma prática de religiosidade popular de tradição banto, caracterizada pela louvação dos povos negros a Nossa Senhora do Rosário. Mais a frente, nos anos 60, se dá a inserção da prática candomblecista neste terreiro, com a iniciação da própria D. Cecília, resultante da aproximação e da vivência com representantes do candomblé de angola.

Este processo de assimilação orienta para a significativa contribuição da religião, especificamente, a religiosidade de matriz africana tradição banto, umbanda, candomblé e reinado para nortear o ser humano, para criar ideia de identidade e responsabilidade do adepto com o terreiro, estabelecendo uma identificação com o espaço geográfico, sagrado e permanente da casa, palco das manifestações destes cultos. (Sodré, 1998).

2. CESS: espaço geográfico do terreiro

Com uma construção antiga, o CESS está em uma área de 400 m², na Rua Geraldo Menezes Soares, número 500, bairro Sagrada Família, Belo Horizonte, onde oferta espaço com elementos representativos da umbanda, do reinado e do candomblé, que se interagem, se relacionam, se completam, constituindo um cenário sacro:

[...] por meio de rituais adequados e pela presença de representações míticos-religiosas de origem negra (eguns e orixás reelaborados: pretos

3 Centro espírita de mesa: forma de referência à doutrina kardecista.

velhos, caboclos, boiadeiros, exus, encantados) ou branco católica (São Jorge, Cosme e Damião, São Sebastião e outros) analogicamente aproveitada. (Sodré, 1988, p.75).

Esta presença e disposição de elementos religiosos distintos apontam para a capacidade de reconstrução, o potencial de absorção e a forma de manejo existentes nas religiões de matriz africana, o que nos possibilita a continuidade da descrição de nosso objeto.

Como este intuito então de entendermos melhor, o CESS, torna-se necessário situá-lo enquanto espaço social, com sua interferência, participação, contribuição no panorama metropolitano.

3. CESS: espaço social

As atividades do CESS não se limitam à sua prática interna, pois são permeadas por um trabalho constante de atenção ao ser humano a partir de suas dificuldades, quer sejam, materiais ou espirituais. Assim como, sua disposição em promover e participar da publicização de suas crenças e práticas religiosas, através de blog institucional, cursos presenciais sobre temáticas pertinentes, celebrações públicas (casamentos, batizados, iniciações, festas, ritos fúnebres...), entrevistas e palestras em instituições de ensino e no espaço midiático, apoio às manifestações de cunho religioso e social de temas afins, como liberdade, intolerância religiosa, caminhada pela paz, dentre outras. Movimentos que estão ligados diretamente a prática da religiosidade enquanto compromisso do próprio discurso religioso e também da própria função social da própria religião.

O que nos remete a necessidade de apresentar o CESS, enquanto espaço religioso, salvaguardando sua condição híbrida, já que este absorve elementos da religiosidade de matriz africana, tradição banto, umbanda, candomblé e reinado.

4. CESS: espaço religioso

O CESS tem como arquétipo o colo, no sentido denotativo e conotativo, enquanto acolhimento, culto e tradição em uma sociedade com diferentes formas de religiosidade, umbanda, reinado e candomblé, dentre outras, segundo Silva (1995, p. 111), “num único terreiro podem ser acondicionados os ritos de varias nações, sem com isto perderem-se de vista esses sistemas de classificação”, onde a responsabilidade de promover o culto está relacionada à identificação religiosa.

O que nos remete ao CESS, que a partir de suas práticas religiosas, diferentes

nas ritualistas, mas, contudo, orientadas por uma mesma matriz, parece oferecer um arranjo, particular, o da confluência, nas relações religiosas de culto, tanto quanto, nas interpessoais, promovida pela religiosidade e suas formas de significação material e espiritual orientadas pelo sentimento de pertença, identificação e implicação, sinalizando uma responsabilização. O trabalho da instituição sugere uma estrutura, onde as práticas umbandistas acontecem quando o atabaque *acompanha* os guias espirituais para trabalharem em dias de sessão pública; as do reinado, quando o tambor *louva* os santos em dias festivos, seguindo o calendário litúrgico católico e já, as candomblecistas, quando o *atabaque* evoca os orixás em datas específicas de culto e reverências.

Composição da tríade

O CESS, em sua prática ritualística, também, recebeu rápida simbiose das espécies míticas, umbanda candomblé e reinado como relatado nesta pesquisa, o que contribuiu para a prática, o conhecimento e propagação de três vertentes da religiosidade de matriz africana de tradição banto. Sendo importante ressaltar, que, segundo Silva:

“Trabalhar” nas várias linhas apresenta-se, aliás, como uma forma de garantir a sobrevivência do terreiro através de um leque maior de opções de culto e de atendimento oferecido aos seus frequentadores. (SILVA, 1995, p. 101).

Esta afirmação demonstra que a confluência religiosa estabelece uma possibilidade de agregar aos valores litúrgicos, interpretações simbólicas híbridas e multifacetadas, que enriquecem, ampliam e possibilitam a propagação da religiosidade de matriz africana, tradição banto, umbanda, candomblé e reinado. O que exige dos adeptos uma postura de implicação e desenvolvimento da competência subjetiva de marcar, por mais tênue que seja, os limites de cada manifestação em um mesmo espaço destas culturas religiosas. Então, descreveremos estas religiosidades com suas particularidades no espaço proposto, CESS.

1. Umbanda

A umbanda surgiu, nos anos 20, a partir da multiplicidade, da diversidade, do sincretismo, fruto da aculturação colonial que, “[...] conseguiu fundir as duas vertentes na modelagem do objeto sagrado popular: informou o ethos católico da promessa, inerente ao ex-voto, com o talhe arcaico da máscara africana”. (BOSI, 1992, p.56-57). Um arranjo feito a partir da forma particular brasileira de organização religiosa e cultural, fundamentada a partir da miscigenação e da necessidade de ritos e cultos, como dispositivo de socialização.

Na descrição da ritualística umbandista do CESS é identífico toque do atabaque, o bater das palmas, as vestes brancas, a gira, a incorporação, os passes, os pontos cantados e riscados, a iniciação dos que professam o culto, a chegada e invocação do santo, orixás, entidades, a hierarquia dentro do santo (padrinho, madrinha, cambono, curimbeiro, médium...), o assentamento da esquerda (casa ou canto de exu/pomba-gira como guardiões do lado externo do terreiro), as defumações, os banhos higiênicos e de descarrego por parte de médiuns antes dos rituais, as guias (colares que são representados pelas cores de orixás e entidades), o uso de velas, a utilização de rezas católicas como o Pai Nosso, a Ave-Maria, a Salve Rainha, o Credo, assim como, de kardesistas a prece de Ismael e a caritas, também temos a abstinência alcoólica, sexual e alimentar presentes em alguns rituais em seus diferentes tempos e espaços.

Tudo isto tendo no pejú (altar) legitimação do sacro através de suas imagens santas católicas, os elementos ameríndios, arcos, flechas estátuas de índios e caboclos, as representações afros (personificações de pretos velhos) indumentárias que fazem referência ao candomblé, escudo, espada, leque, machado, assim como, estandartes e bandeiras da tradição de congado.

Com base no ritual descrito, a umbanda no CESS exige de seus adeptos um maior tempo e dedicação de horário e dias determinados, uma responsabilização, para gerar uma auto-sustentação da casa, da tradição, uma ressignificação através da estética e da iniciação dos valores afros que são reinterpretados e reelaborados sob os pilares do espiritualismo/espiritismo que se estrutura em nome da ciência, da filosofia, da religião de tradição africana, ameríndia e católica. Assim como dito por Oliveira (2007) há

[...] a existência de um altar onde se misturam várias imagens de santos católicos ao lado de imagens que representam caboclos, êres, pretos-velhos, exus e pomba-gira, mais representações de elementos (sereias, ondinas e outros). (Oliveira, 2007, p. 61).

Então se pode perceber que o espaço sagrado da umbanda no CESS é um lugar de confluência, onde a religiosidade produz sentido, através da capacidade de articulação do ser humano frente às tradições, católica, umbandista, congadeira, candomblecista e indígena, evidenciando a particularidade sincrética da umbanda.

2. Reinado

Reinado, também denominado, congado, congada, congos, e às vezes reisado, é um sistema religioso, de origem banto, em que, se cultua santos católicos, sendo

os mais cultuados, Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora das Mercês que, representam símbolos específicos da diversidade (etnia, proteção, sobrevivência), do processo de construção da identidade negra no congado. (GOMES; PEREIRA, 2000).

O CESS tem uma guarda de reinado, denominada Guarda de Moçambique de Nossa Senhora do Rosário de Pompéia que foi criada pela fundadora da instituição, na década de 50, estando em atividade até a data de hoje. Dentro de sua devoção, esta louva os seguintes santos católicos, Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia, Nossa Senhora das Mercês, São Pedro, São Bento, Santo Antônio, São Sebastião, Santo Expedito, Nossa Senhora das Graças, Nossa Senhora Aparecida, Santa Luzia e São Jorge, em suas datas comemorativas ao longo do ano, seguindo o calendário católico. Através de técnicas e procedimentos ligados ao corpo, ou seja, performances rituais de estilo africano, que conotam um processo de criação que busca cobrir as faltas, vazios e rupturas das culturas, que se reinventaram, por meio desta estrutura simbólica e litúrgica complexa presente no reinado, que envolvem ritos variados, danças, cânticos (que, é fundamental, pois é através dos ritmos dos tambores que o reinado realiza os louvores aos santos padroeiros com suas embaixadas ou comissões e coreografias diversas), toques de tambores, coroação de reis e outros ritos, que representam símbolos carregados de significados e valores para os seus participantes. (MARTINS, 2002).

3. Candomblé

O termo candomblé tem sua origem linguística na tradição banto, além da religião, o ato de louvar, cultuar, rezar e pedir por alguém ou por alguma coisa, pode ainda designar na língua de seus adeptos, tanto os rituais públicos (festas e toques), como o local físico onde são praticados os louvores, “embora sejam também conhecidos por estes termos, “terreiro”, “roça”, “casa-de-santo”, ou pelos termos de origem iorubana: “ilê” (casa), “abassá” (salão), “axé” (força) ou “egbé” (comunidade).” (SILVA, 1995. p.167).

Na descrição do ritual candomblecista, no CESS é cobrada a legitimidade de um pai-de-santo através de sua feitura (iniciação, através de sua árvore genealógica), que representa possibilidade de acréscimo ou garantia de prestígio religioso, uma forma de identificação da responsabilidade com a tradição. A iniciação consiste na única via de acesso à religião, tendo na matança (sacrifícios de animais) o seu ponto máximo. Há um ritual denominado “Queda do quelê” (colar feito de contas, amarrado ao pescoço do muzenza/noviço) por ocasião da iniciação, que consiste

na retirada deste pelo pai-de-santo, após ritual cumprido, representa a submissão deste ao seu orixá, pai-de-santo e terreiro, entre outras coisas. Após sete anos de iniciação, o muzenza, torna-se ebomi/tata (mais velho), o que lhe dá direito de ter seu próprio terreiro, raspar filhos, iniciar novos adeptos e constituir sua própria família espiritual, mediante uma obrigação ritual chamada de deká/virada de cuia. Para Silva (1995) o valor e a significação,

[...] de pertencer a uma linhagem advém, portanto, do reconhecimento público da legitimidade da iniciação e do sacerdócio. E mais ainda, no candomblé acredita-se que só possui e pode passar “axé” (força vital) aqueles que o receberam, isto é, que foram iniciados por pessoas também iniciadas. O conhecimento da genealogia mítica de cada membro ou grupo atestaria a ininterrupção da transmissão do axé através das gerações. Pertencer a uma linhagem de um terreiro renomado e antigo é sinal de prestígio pela “qualidade” do axé que se recebe e se transmite. (SILVA, 1995, p. 114).

No dizer de Silva (1995), podemos perceber a questão da responsabilidade, sendo tratada como algo que é perpassado pela interação contínua desde a iniciação até os cargos a serem alcançados e suas funções, e estas apontam para a consolidação de uma identidade, assim como, para o grau de compromisso imposto por esta dinâmica ritualística.

Nesta perspectiva “quando se trata de um sistema religioso como o candomblé que faz dos ritos e de sua rotinização, as principais formas de estabelecimento de sua identidade e de expressão do dinamismo de sua estrutura simbólica”. O que anuncia a possibilidade do comprometimento de seus adeptos frente ao cotidiano, normatizando especificamente a relação de cada ser humano com sua divindade e sua função na tradição religiosa a que pertence, a partir de um “sistema de significados ou de interpretação dos acontecimentos”, vivenciados. (SILVA, 1995, p. 163).

Considerações finais

As religiões, de modo geral, estabelecem o compromisso e apontam para a responsabilidade do ser humano para com a vida, fundamentam-se em dispositivos litúrgicos, dogmáticos e práticos diversos, mas que, apresentam uma unidade, que é a de promover o bem-estar do sujeito, via religiosidade, podendo ter como visto a mesma raiz.

Neste sentido, é possível conceber a confluência, como algo valoroso, enriquecedor e pertinente quando se trata de entender os movimentos contemporâneos civilizatórios e religiosos, dentro do processo de modernização, também, dos cultos. Salvaguardando, contudo, a necessidade de zelo no que diz

respeito à preservação dos dogmas fundamentais de cada manifestação, tratada aqui.

O CEES em sua ritualística zela pela sua função social, que se interage com o da própria religião em si, que é o da manutenção vivencial do ser humano, construindo um sistema de interação do imanente com o transcendente, existência com a divindade. Instaurando, assim, uma forma singular de religiosidade, produto desta confluência atípica, mas possível, onde três vertentes, que têm a mesma raiz, no caso, de matriz africana tradição banto, apesar, de algumas especificidades, como a do reinado, que segundo alguns autores, estão mais próximos do catolicismo popular que a afrodescendência, se coexistem. Sinalizando, portanto, um comprometimento, que pode ser entendido como um responsabilizar-se para com a dinâmica vivida neste espaço, considerando seu tempo e modo subjetivos de culto e manifestação provindos de cada tradição, umbanda, reinado e candomblé.

Referências

ARAGÃO, G. **Sobre epistemologias e diálogos: Fenomenologia, diálogo inter-religioso e hermenêutica.** In: CRUZ, E, R. da; MORI, G. de. (Orgs.). **TEOLOGIA e CIÊNCIAS da RELIGIÃO.** São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUC Minas, 2011. 95-122.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ENGLER, Steven; STAUSBERG, Michael. Metodologia em Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião.** São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 63-73.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Negras raízes mineiras: os Arturos.** Belo Horizonte: Mazza, 2000.

HUSSERL, E. **A Crise da humanidade européia e a filosofia.** Porto Alegre. EDIPUCRES, 2008.

LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

MARTINS, Leda. **Performances do tempo espiralar.** In: RAVETTI, Graciela; ARBAX, Márcia (Orgs.). *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais.* Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2002, p. 69-91.

OLIVEIRA, Vicente de Paula (Org.). **Construção de identidade e inclusão social afro-brasileira III.** Belo Horizonte: UEMG/ PROPEX, 2007.

PRANDI, Reginaldo. **“As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia”.** Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais. BIB-ANPOCS, São Paulo, nº 63, 1º semestre de 2007, p.7-30.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SODRÉ, Muniz. **Terreiro e cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1988.

“Se você escrever essa oração ela não vai funcionar mais”: Escritas e oralidades em um terreiro amazônico

Hermes de Sousa Veras^{1*}
Agenor Sarraf Pacheco^{2*}

Resumo: *No presente ensaio problematizo alguns dados etnográficos oriundos de minha pesquisa de campo no Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo, localizado na cidade de Ananindeua, região metropolitana de Belém-PA. Sob a perspectiva da Antropologia da Religião busco problematizar a relação entre tradições orais e escritas dentro do universo afro-religioso, mais especificamente como o sacerdote da casa Álvaro Pizarro consome e compreende a literatura específica do tema afro-brasileiro. Para tanto, apresento breves dados sobre a história e localização do terreiro e analiso algumas situações etnográficas que envolveram a questão, tais como a indicação do próprio sacerdote para o pesquisador de uma bibliografia básica a respeito do tema religioso e a forma como o sacerdote considera presente o mundo oral e escrito na iniciação nesses experimentos afro-religiosos. Finalmente, concluo o presente ensaio compreendendo que, ao menos no terreiro em questão, coexistem os mundos orais e escritos, fazendo com que os sujeitos traduzam essas percepções a partir de sua experiência religiosa, não existindo, a priori, nenhuma antinomia entre esses dois mundos e sim uma relação complexa e contextualizada.*

Palavras chave: *Mina-Nagô. Oralidade. Escrita. Antropologia da Religião.*

Abertura

Nesse texto trago alguns elementos sobre a escrita e a oralidade no Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo, sobretudo referente ao seu “zelador de santo”³. Realizo minha pesquisa de mestrado nesse terreiro orientado por Agenor Sarraf Pacheco, coautor desta comunicação. Os dados aqui apresentados me interpelaram em trabalho de campo, ainda em ação, desde meados de fevereiro de 2013. Ocorrendo

1 * Mestrando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA-UFPA). Bolsista CAPES. E-mail: hermesociais@gmail.com.

2 ** Doutor em História (PUC-SP, 2009). Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA-UFPA). E-mail: agenorsarraf@uol.com.br.

3 Os termos zelador de santo, zelador de orixá e sacerdote nessa comunicação são sinônimos. Adotei as notações etnográficas utilizadas por Ahlert (2013) em sua tese de doutorado. As expressões em aspas duplas são citações de autores. Aspas duplas e itálico são categorias ‘nativas’ ou falas ‘nativas’. Aspas simples em uma palavra demonstram necessidade de relativização da mesma. Os termos terreiro, zelador de santo e orixá não estarão em aspas duplas nem itálico por conta de sua maior difusão e pela necessidade de repeti-las muitas vezes no presente ensaio.

de forma menos sistemática no ano passado, e mais intensamente no presente ano de 2014.

Inicialmente trarei alguns elementos etnográficos a respeito do “*terreiro*”, da história de vida de seu sacerdote e da minha inserção no trabalho de campo, principalmente referente ao empréstimo sistemático de livros, empreendimento iniciado pelo sacerdote que, até o presente momento, deu-se apenas em via única: deste para mim. Depois tentarei interpretar esse material etnográfico de acordo, sobretudo, com os trabalhos de Lisa Castillo (2010), Sérgio Ferretti (1992 e 2009) e Vagner Gonçalves da Silva (1993 e 2006). Também utilizarei falas ‘nativas’, em grande medida, para explicar ou iluminar determinado assunto. Portanto, as citações de falas ‘nativas’ neste trabalho, conjuntamente com as citações de autores e autoras, terão caráter analítico e efeitos de aprendizagem, isto é, ambas terão algo a nos ensinar sobre o tema em questão.

1. Alguns elementos etnográficos

O Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo está localizado em Ananindeua, cidade da região metropolitana de Belém do Pará. Seu bairro é o Floresta Park, zona de “*ocupação*” existente na altura do quilômetro oito da BR 316.

Foi fundado em 1988 por Álvaro Pizarro⁴ e em 1992 registrado na Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (FEUCABEP). A matriz, ou nação, como costuma dizer seu sacerdote, é a Mina Nagô. O zelador de orixá conta que a Umbanda, no terreiro, é um núcleo onde a Mina Nagô se agrega. Essa interpretação do sacerdote possui suas semelhanças com a de Gabriel (1985), que ao estudar a Umbanda na Cidade de Manaus percebeu que aquela entra em um processo de assimilação mútua com os cultos regionais e locais, havendo assim uma dupla transformação entre a umbanda e os cultos regionais. O zelador de santo conta que a Mina, na sua casa, representa a simplicidade, a cura e a reza. A umbanda está muito próxima desta, principalmente porque ambas trazem cânticos em português. Já os elementos nagô aparecem apenas nos rituais de iniciação e mais secretos da casa, além dos poucos cânticos que surgem em yorubá. Reduzir a linguagem ritual nagô ao espaço mais reservado do terreiro é uma escolha consciente do sacerdote, pois prefere que a assistência saiba o que está sendo feito na “*gira*”: “[...] na saída do santo então a gente já canta em português mesmo. Que é para todo mundo saber o que está acontecendo, para quem a gente está cantando e o que se está cantando”⁵.

4 Com exceção do nome do sacerdote todos são fictícios. Escolhemos conjuntamente deixar apenas o seu nome por entender que seria crucial a divulgação de sua trajetória de sacerdócio, fundação e manutenção do Mina Deus Esteja Contigo. O restante sendo possível manter suas intimidades totalmente.

5 Entrevista etnográfica, 25 de junho de 2014.

A comunicação entre a “*gira*” e a sua assistência é importante. Seu Álvaro ao comentar outras casas que cantam exclusivamente em yorubá, analisa: “Aí o povo do jeito que entra, sai [...] Às vezes tem uma denominação do orixá, então se sabe que se está cantando para aquele orixá. Mas o que está pedindo [...] não sabe, porque está em outra linguagem”⁶. Adiante comentarei a respeito da necessidade de compreensão entre gira e assistência como um efeito oral de comunicação.

1.1 O sacerdote

Álvaro Pizarro, fundador e sacerdote do Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo é paulista. Mudou-se para Belém do Pará, e posteriormente, para Ananindeua, quando tinha aproximadamente 38 anos. Suas primeiras vivências religiosas foram em São Paulo, obtendo suas primeiras “*incorporações*” na adolescência. Conheceu pela primeira vez um terreiro por influência de seu irmão, o qual frequentou por um tempo, até Dona Isaura, zeladora da casa, mudar-se para o interior.

Seu Álvaro não possuía o apoio dos pais. Apesar de católicos, levaram-no para igrejas evangélicas e outras denominações cristãs com intuito de resolver seu problema, pois aquilo que o filho estava metido “não era religião”⁷. O sacerdote, então, passou por diversas igrejas, dentre elas, Igreja do Evangelho Quadrangular e Testemunha de Jeová. A partir do contato com frequentadores desses espaços religiosos Seu Álvaro conheceu o terreiro de Pai Hélio.

Era bem longe. E além de não ter condução a gente ia a pé, caminhava bem uns três ou quatro quilômetros para chegar no terreiro desse homem, que era o Pai Hélio. E ele fazia na umbanda os índios. Recebia Seu Sultão da Mat. Era bastante jovem e o terreiro dele era bastante famoso. Também era tudo naquela história de esconde esconde. Aí eu larguei as religiões cristãs e vim de novo para a umbanda. Já tinha uns 20, 22 anos, 23, 24. E a minha mãe sempre era contra, nunca foi a favor.⁸

Após alguns anos a frequentar este terreiro outro fato marcante interrompeu sua relação com a umbanda: o falecimento da mãe. Nesse período Seu Álvaro conheceu um “*dirigente de budismo*” e pela curiosidade, e provavelmente marcado pela morte da mãe – que pedia para o filho não participar mais de nenhum terreiro – converteu-se ao budismo. Passou 14 anos dentro do budismo, acumulando conhecimento e chegando em cargo importante. Tornou-se numa espécie de “*zelador de santo*” budista, pois era dirigente de uma casa: “Tudo se corria ao meu redor. Ali tinha vários grupos, senhoras, jovens, adultos, eram vários grupos de pessoas

6 Idem

7 Entrevista etnográfica, 21 de maio de 2014.

8 Idem.

dentro daquele grupo e eu era assim a pessoa importante dentro daquilo”⁹.

Para a inserção nessa religião a leitura foi crucial. Seu Álvaro revela seu gosto pela prática da leitura, conforme diz, se conseguiu elevar-se dentro do budismo foi por causa desse hábito. O que nos revela que até o momento, ao menos provisoriamente, o elemento que se sobressai nesse período de sua vida é a tradição escrita. É também nessa época que o sacerdote se formou em farmácia. Tanto no budismo quanto na umbanda, mina, ou mina nagô¹⁰, o zelador de santo expressa sua apreciação pela leitura e a valorização desse ato. Quando disse que seu cargo no budismo era quase um “*zelador de santo*” não exagerei, pois o próprio sacerdote confessa: “*Não sabia que naquela época, dentro do Budismo, praticamente eu praticava a umbanda*”¹¹. Seu Álvaro quando analisa o passado budista revela estar quase sempre em conexão com as religiões afro-brasileiras, preferencialmente a umbanda. Ao relatar que dentro do budismo praticava mesmo era outro culto, confessa, ao repensar o passado, que no budismo ele fazia tudo através de “*magias*” e “*pensamentos*”. Até os objetos rituais eram parecidos: haviam velas e incensos, além de “*oferendas*” (frutas, por exemplo) para o “*objeto de adoração*”.

Após uma década de budismo umbandizado (FURUYA, 1994) nosso sacerdote se encontra novamente em situação de mudança. Conhece em São Paulo, Marcelo e sua mãe, Mãe Marajó. Essa senhora, natural de Salvaterra, era “*mineira*”. Ela que iniciaria, posteriormente, Seu Álvaro no mundo da tradição oral, dos “*caruanas*” e “*caboclos*” da mina paraense, da mina nagô. Quando se encontraram, encantaram-se ambos com as suas respectivas “*mediunidades*”. Então “*ela fez o convite: - Vamos pra Belém, que lá eu preparo o senhor*”¹². Seu Álvaro aceitou. Ao se despedir dos altos dirigentes do budismo foi questionado se ainda continuaria na religião, respondeu que era o que pretendia. Só sairia do budismo se fosse para retornar a sua antiga religião, a umbanda.

Chegando em Belém se defrontou com diversas dificuldades. Não conseguiu continuar no budismo. Na nova cidade os praticantes dessa religião eram em sua maioria japoneses e empresários que tinham dificuldade de compreender o português. Primeiramente morou em um apartamento na cidade de Belém. Mas com o girar do relógio e o passar dos dias, ficou sem renda e endividado. Diante dos problemas financeiros e precisando pagar aluguel e suas necessidades, Seu Álvaro, percebendo que não estava progredindo lembrou-se do que havia dito sobre voltar

9 Idem.

10 Seu Álvaro utiliza todos esses termos para falar de sua religião. Embora às vezes explique a diferença que cada um desse termo carrega, mostrando que para uma religião diversa, múltiplo também é a sua mancha semântica de categorização.

11 Entrevista etnográfica, 17 de fevereiro de 2014.

12 Idem.

para a sua antiga religião. Por intermédio de Mãe Marajó e Marcelo, únicas pessoas conhecidas do sacerdote que participavam do mundo afro-paraense, conheceu Pai Ketu, candomblecista. A partir desse encontro fez algumas “obrigações” para suas “entidades”. Foi também no terreiro de Pai Ketu que Seu Álvaro vivenciou um marcante dia:

[...] eu me incorporei novamente com a minha Entidade, que foi no dia 21 de abril e ela chegou e disse: “Olha, se ele quiser tudo que ele perdeu nós vamos ter que vim fazer a caridade aqui pro povo de Belém”. Ai eu pensei, bom se é por causa disso, né, pela tanta necessidade que na época estava se passando, que nós fomos despejados do apartamento onde a gente vivia, onde a gente morava e viemos morar aqui, numa área da qual a gente tinha mal acabado de comprar, ainda não tinha residência nenhuma. Eu fui praticamente o primeiro morador aqui dentro da mata.¹³

O ente espiritual citado pelo sacerdote é “*Maria Padilha*”, sua principal “entidade”, a qual considera a dona de sua casa de santo. Portanto, nessa fala encontramos alguns fatos primordiais para a compreensão do Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo e o seu sacerdote: a “*incorporação*” de sua principal “entidade”; a sua missão de caridade para o povo de Belém passada por “*Maria Padilha*” e a sua mudança para o bairro Floresta Park, “*no meio do mato*”. A partir do conselho de “*Maria Padilha*” resolveu se iniciar com Mãe Marajó. Foi inserido na tradição oral dos “*caruanas*”. Passou aproximadamente oito anos de iniciação e aprendizagem com ela. Peço ao leitor que se atente ao tempo que Seu Álvaro dedica para suas experiências religiosas¹⁴. Alguns anos vivenciados em terreiros de São Paulo, em igrejas evangélicas, 14 anos no budismo e oito anos de aprendizagem com Mãe Marajó, analisaremos esse ponto mais adiante.

Em sua iniciação, o sacerdote se confrontou, talvez, com uma realidade religiosa diferente da que se acostumou a vivenciar, pois sendo um leitor, foi proibido de anotar os ensinamentos:

Porque oração, reza, benzimento, banho, essas coisas todas vinham dela. E ela nunca me deixou escrever nada. Ela falou: - Coisa de caboclo, coisa de entidade, de caruana – ela usava muito esses nomes assim, foram aprendidos e só escutado. Que tanto ela falava assim: - Se você escrever essa oração, ela não vai funcionar mais. Tanto é que quando a gente fazia a oraçãozinha que às vezes ela ensinava, se eu escrevia pra poder decorar, automaticamente eu tinha que apagar, e a forma de apagar era tacar fogo.¹⁵

Mesmo nesse conflito entre oralidade e escrita Seu Álvaro reconhece em Mãe Marajó a pessoa que ensinou praticamente tudo que ele sabe sobre o mundo afro-

13 Idem.

14 Trajetórias de líderes afro-religiosas constantemente são ricas em trânsitos e experiências religiosas. Para o conhecimento de uma delas, consultar Chiesa (2012).

15 Entrevista etnográfica, 17 de fevereiro de 2014.

paraense. O novo saber foi incorporado com suas experiências anteriores, ambas a se resignificarem. Por isso o sacerdote é exemplo das traduções que ocorrem entre oralidades e escritas.

Entretanto, ao lembrar da proibição imposta por Mãe Marajó em anotar qualquer elemento litúrgico, Seu Álvaro considera esse comportamento do passado: *“Ela não deixava eu escrever nada. Falava ‘escreveu, esqueceu’. Mas isso era coisa de índio que podia passar o dia todo memorizando. Nós não podemos, temos muitos afazeres”*¹⁶. A explicação do sacerdote revela a sua percepção do tenso relacionamento entre tradição e mudança, entre a criatividade oral (GOODY, 2012, p. 63-67) e a dinâmica da sociedade envolvente. Essa fala do *“zelador de orixá”* foi, poderei chamar assim, um choque cultural (WAGNER, 2012, p. 48), esse momento em que o antropólogo é interpelado pela cultura ‘nativa’ e questionado por ela. Isso aconteceu porque a minha subcultura de antropólogo em formação (OLIVEIRA, p. 23, p.172) estava configurada para romantizar a tradição oral. O sacerdote, ao se afastar de alguns elementos mais desvalorizados pela literatura afro-brasileira, como a cidade grande do sudeste (SILVA, 1993, p. 65) e se aproximar mais do *“meio do mato”* e da iniciação ritual da tradicional Mina paraense, fazia-me seguir uma boa parte da literatura dos estudos afro-brasileiros ao valorizar os elementos mais lúdicos, ou pode-se dizer, com toda a ingenuidade antropológica inclusa, das características mais puras e africanas (idem). Enquanto percebia a trajetória do sacerdote se aproximar mais dos elementos ‘tradicionais’ valorizados pelos antropólogos, o trabalho de campo me sacudiu, mostrando que não seria romantizando o ‘no meio do mato’ que compreenderia algo da experiência religiosa do sacerdote Álvaro Pizarro.

Porém, antes de esboçar e acrescentar algumas interpretações em diálogo com Seu Álvaro comentarei mais alguns de nossos encontros etnográficos.

1.2 O empréstimo de livros

Em 25 de março de 2013 tive o primeiro encontro etnográfico significativo com o sacerdote do Mina Deus Esteja Contigo. Nesse dia Seu Álvaro rezou a *“espinhela caída”* de um rapaz. Depois de atender ao aflito, me emprestou o livro de Napoleão Figueiredo (1979), *Rezadores, pajés & puçangas*. Brincando, mandou eu ler para virar rezador. Aqui, poderíamos apontar o triunfo da escrita diante da oralidade segundo a percepção do *“zelador de santo”*. Porém, Seu Álvaro diz que apesar do livro trazer uma reza para *“espinhela caída”* ele reza outra, uma que foi passada pela dona da casa, *“Maria Padilha”*. Encontramos então em um ensinamento elementos de

16 Conversa informal obtida em 19 de maio de 2014.

tradição oral e de agência de ‘objetos’ (LATOOUR, 2012, p. 106-122)¹⁷, demonstrando ser a relação entre tradição escrita e oral é sempre contextualizada.

Mesmo que por ventura desejasse tornar-me rezador pela leitura daquele livro, certamente ela não seria tão eficiente quanto a do sacerdote, essa transmitida por sua “Entidade” e reforçada pela fé. Em entrevista etnográfica, Seu Álvaro confessou que não é possível desenvolver a “mediunidade” com apenas leitura. Outros atributos são essenciais como a fé e até mesmo relações sociais com outros afro-religiosos. Entretanto, ele não condena a busca por conhecimento religioso através da leitura, diferenciando-se assim de muitos líderes religiosos (CASTILLO, 2012). O sacerdote chega mesmo a criticar os sacerdotes que não buscam leitura.

Porque não procura um livro para ler, não procura ter diálogo com outras pessoas por achar que é o bom. Ele acha que tudo que sabe já é o suficiente mas às vezes não, falta muita coisa. Então eles estão ali, não sabem nem o que estão fazendo. Estão sendo joguete de espíritos. Às vezes não tem nada para ser esclarecido para eles, eles acham que estão certos. [...] Eles se deixariam levar porque sempre receberam aquele espírito, desde 3, 4, 5, 7 anos de idade e continuou com aquilo. Não houve mudança. Não procurou estudar, não procurou sair daquela situação. Porque eu acho que dentro da nação, a nação é uma transformação [grifo meu]. Você tem que transformar¹⁸.

Nessas circunstâncias, a aprendizagem e o desenvolvimento religioso se desdobram em um emaranhado complexo de práticas orais e escritas, de relações sociais e revelações místicas. Chegando até mesmo o momento em que é preciso desenvolver o próprio conhecimento para superar determinada “Entidade” e não ser um “joguete de espíritos”.

Quando perguntei para Seu Álvaro porque na gira eram entoados cânticos nagôs, visto que ele havia me dito existir predominância dos cânticos em português, sua resposta foi direta e concisa: “As entidades são imprevisíveis”. Revelou que repentinamente elas podem alterar a forma da “gira”, impelindo o religioso a executar o ritual de uma forma totalmente diferente da que aprendeu. Entretanto, na sua insistência em relação a busca do conhecimento e a necessidade de não ser um “joguete de espíritos”, Seu Álvaro revela tanto a possibilidade de aprendizagem com a “Entidade” como a necessidade de se estar bem fundamentado para não existir a simples manipulação da “Entidade” sobre o indivíduo. Acredito que é, mais ou menos, nesse sentido que devemos caminhar para compreender o que significa aquilo que Seu Álvaro disse, logo acima, “a nação é uma transformação”. A experiência religiosa está intimamente ligada à imprevisibilidade das “Entidades” e da capacidade de interagir com elas

17 Presumindo que o ensinamento de sua entidade foi passado de ‘cabeça’ e ele captou de ‘ouvido’. Aqui, longe de chamar a entidade de ‘objeto’, mas utilizo a citação de Latour como uma iluminação provisória. Utilizo a agência do não-humano em um sentido menos tecnológico do que aquele exemplificado por Latour.

18 Entrevista etnográfica, 24 de junho de 2014.

diante dessa constante instabilidade.

O sacerdote me emprestou outros livros, como o *Cartografia social dos afroreligiosos em Belém do Pará* (DO VALLE et al, 2012), no qual o Mina Deus Esteja Contigo foi pesquisado, fornecendo diversas informações importantes para a obra e o livro de um sacerdote-autor (CASTILLO, 2012), *A hereditariedade Divina dos Seres*, de Rubens Saraceni. A respeito deste último, Seu Álvaro me alertou, dizendo ser complicada a sua leitura. E realmente pouco entendi. Alguns meses depois, em conversa etnográfica, Seu Álvaro tornou a falar sobre esse sacerdote-autor, elogiando-o como o escritor, na atualidade, de mais fundamento.

2 Alguma análise

Comentei aqui esses empréstimos de livros alinhavando-os com a presença da tradição oral e a imprevisibilidade das “*Entidades*” para argumentar justamente que a presença da escrita não degenera o *ethos* religioso afro-religioso, assim como também não é dicotômica com a oralidade no Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo, onde ambas são sempre relações situacionais e contextualizadas. É necessário enfatizar as traduções que ocorrem entre essas duas tradições. Logo após a nossa primeira entrevista etnográfica, levei para o sacerdote a transcrição da conversa. Esta fiz tentando ser fiel à oralidade do momento, porém Seu Álvaro perguntou por que as palavras estavam repetidas, parecendo não haver ‘lógica’ no que eu tinha transcrito. Então pedi para que ajeitasse pois ele gostaria de reler, quando necessário, a entrevista. Reconheci que era preciso traduzir o seu discurso, percebendo até um ato ‘etnocêntrico’ meu ao negar-lhe a mesma lógica discursiva escrita que o corpo textual etnográfico teria.

A respeito da complexidade da questão, trago outro episódio que a invoca. Em entrevista etnográfica perguntei ao sacerdote se ele indicava alguma leitura para o desenvolvimento de suas filhas e filhos de santo e sua resposta foi afirmativa, enfatizando sugerir com frequência, embora raramente fosse atendido. No mesmo dia me explicou que a preparação das filhas e filhos estão, basicamente, separada em quatro partes, com duração total de sete anos: “*batismo*”, “*coroação*”, “*cruzamento*” e “*confirmação*”, dizendo que isso estava inclusive no estatuto da Federação¹⁹.

Mais uma vez o registro em estatuto não anula os aspectos orais e ‘tradicionais’ da Mina Nagô encontrados no terreiro. Conjuntamente com essa preparação há a feita dos “*remédios*”, os “*amacis*”²⁰ para fortificar a cabeça do “*médium*”, as orações na

19 Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiro do Estado do Pará. No corrente ano a Federação está completando 50 anos. Para um estudo primoroso sobre essa instituição e sua relação com as religiões afro-paraenses consultar Vergolino (1976).

20 Sobre os remédios e os banhos feitos para fortificar a cabeça do médium consultar Figueiredo (1983).

“*camarinha*”, inclusive em “*dialeto*” conforme nos conta Seu Álvaro. Isso nos aponta que independentemente da aprendizagem ser oral ou escrita, nas religiões afro-brasileiras, ou no Mina Deus Esteja Contigo, o conhecimento é *embodied*, encarnado, multissensorial (CSORDAS, 2008; CASTILLO, 2010; ESTEBAN, 2013), e sobretudo, imprevisível. Como veremos, a escrita, e também os registros audiovisuais estão presentes nas religiões afro-brasileiras desde, praticamente, sempre (CASTILLO, 2012; FERRETTI, 1992, p.10).

Aqui, peço para citar um caso meta-etnográfico ocorrido conosco, mais uma vez relatando aquele primeiro empréstimo de livro, o de Figueiredo (1979). Essa foi uma das primeiras visitas ao campo e não havia ainda tido acesso a essa obra. Foi da boa vontade do sacerdote que tive oportunidade de ler essa obra clássica do campo afro-paraense. Nela, encontra-se a passagem:

É muito comum encontrarmos nas estantes dessas pessoas que receitam as plantas que curam, para as doenças naturais e não naturais, ao lado de livros e folhetos populares que tratam do assunto, e que são vendidos nas portas dos mercados e nas feiras, como igualmente nas casas de artigos de Umbanda, publicações de cientistas sociais brasileiros e estrangeiros e até mesmo de botânicos, que escreveram sobre esse tema. Essa literatura é interpretada por esses agentes dentro de seu mundo ideológico e é reformulada de tal forma que, salvo as receitas que são memorizadas, o conteúdo da mesma exteriorizada por eles, não guarda mais o seu significado de origem (FIGUEIREDO, 1979, p. 27).

O autor aponta o uso da escrita e da leitura nas religiões afro-brasileiras no Pará, embora aqui, no lugar de “Essa literatura é interpretada por esses agentes dentro de seu mundo ideológico” (idem), diria que essa literatura é interpretada de acordo com as epistemologias dessas religiões. Silva (2006, p. 146) aponta as etnografias das religiões afro-brasileiras como possibilidade de sistematizar o saber afro-religioso e a transmissão escrita da tradição oral. Em nosso trabalho de campo vimos que isso é possível, porém, de acordo com as epistemologias afro-brasileiras a utilização da escrita é diferente da ‘sociedade envolvente’. O sacerdote do Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo é exigente para com os escritos científicos sobre sua religião. Quando tentei quebrar o empréstimo de livros em via única - dele para mim, emprestei um dicionário sobre o tema afro-brasileiro. Depois de alguns dias Seu Álvaro comparou os escritos do autor – não direi seu nome aqui, apenas que é de renome dentro de nossa área, tendo mais de 30 anos de pesquisa de campo acumulada; com um popular escritor brasileiro: “*Porque o Paulo Coelho tira as coisas da Bíblia e coloca nos livros dele achando que ninguém vai saber. Aqui ele escreveu três páginas sobre a figa e não disse nada. Não tem fundamento*”²¹. Instigado ainda pela polêmica que teve recentemente no Brasil envolvendo um juiz, a Igreja Universal

21 Conversa informal, 28 de abril de 2014.

e as religiões afro-brasileiras²², Seu Álvaro dissertou sobre as razões de não existir escrita nas religiões afro-brasileiras. Ele nos diz que não tem ‘nada’ escrito por conta da perseguição que a religião e seus seguidores sofreram. Ainda criticando o livro do pesquisador que emprestei para ele, terminou “*Não tem nada escrito porque não aparece ninguém capacitado para escrever*”, indicando a antropóloga Anaíza Vergolino²³ como umas das poucas que tiveram essa capacidade. Pelas conversas que tive com o sacerdote, acredito que além da capacidade do autor, há diversos agenciamentos imprevisíveis, envolvendo os pesquisadores, ‘nativos’, as Entidades e outros instáveis. que conforma determinado escrito com “*fundamento*” ou não. “O controle que se tem sobre as recepções a que estão sujeitos nossos trabalhos é mínimo” (VELHO, 1994, p. 14), ou nulo.

Então, se você escrever essa oração ela não vai funcionar mais...se ela não for inserida na forma religiosa afro-brasileira de apreciação e preparação das coisas. Da mesma forma quando Nina Rodrigues perguntou a um africano se Ogum não era apenas um objeto de ferro e teve como resposta “sim, um simples pedaço daquele trilho de bond, que ali está, é ou pode ser *Ogun*, mas somente depois que o pai do *terreiro* o tiver preparado” (2006, p.48, grifos no original e edição fac-símile). Assim também o são os escritos, precisam de preparo, apreciação, e leitura multissensorial.

Últimas palavras

A relação entre oralidade e escrita nas religiões afro-brasileiras, assim como é em outras áreas, é complexa. Como vimos, a escrita (quase) sempre esteve presente nessas religiões. No caso afro-paraense, temos atualmente a sacerdote-autora Zeneida Lima (1991) escrevendo sobre a encantaria amazônica e Francelino de Shapanan (2004, 2008).

Quando os pesquisadores de religiões afro-brasileiras se surpreendem com os usos da escrita pelo povo de santo não deixa de ser ainda resquício de nossa busca pela pureza africana e a exaltação da tradição oral (Dantas, 1988, Silva, 1993). Nossa análise não deve se atentar em divisões bem definidas entre essas duas esferas da vida humana.

Para concluir, gostaria de relembrar o tempo investido por Seu Álvaro em seu desenvolvimento espiritual. Pois certamente falar de escrita e/ou oralidade é falar de tempo. Independentemente da maior influência ou menor das matrizes africanas no Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo a trajetória de seu sacerdote implica em outra relação com o temporalidade. Se a nossa ‘ocidental’ relação com o tempo é combativa,

22 Depois da denúncia de intolerância religiosa pronunciada em vídeos de pastores da Igreja Universal, o juiz responsável resolveu não retirar os vídeos de circulação online, alegando que as religiões afro-brasileiras não seriam religiões por não possuírem um Deus único nem um livro escrito.

23 Anaíza Vergolino é antropóloga, foi orientada por Napoleão Figueiredo na graduação e por Peter Fry no seu mestrado. Pioneira em pesquisa do campo afro-paraense.

sendo ele “vivido para nós como destruição, ou ao menos como descontinuidade”, nas estruturas de civilização africana o tempo seria o mundo do diálogo, continuidade e complementariedade (BASTIDE, 1992, p. 9). Quando Seu Álvaro nos diz que mesmo no budismo estava fazendo a umbanda estamos diante de uma relação contínua com o tempo de experiência religiosa, ou seja, a totalidade de suas inserções espirituais constituíram a sua experiência religiosa anterior e atual, nos entrelugares (CASTILLO, 2010) da oralidade e da escrita.

Referências

- AHLERT, Martina. **Cidade relicário: uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão)**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2013.
- BASTIDE, Roger. **Religiões africanas e estruturas de civilização**. Afro-Ásia. Salvador, n.15 p. 5-12, 1992.
- CASTILLO, Lisa. **Entre a oralidade e a escrita: A etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2010.
- CSORDAS, Thomas. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- CHIESA, Gustavo. **Pai Valdo: fragmentos de uma religião em movimento**. In: GONÇALVES, Marco et al. *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012. p. 207-237.
- DANTAS, Beatriz. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DO VALLE, Camila et al. **Cartografia social dos afrorreligiosos em Belém do Pará – religiões afro-brasileiras e ameríndias da Amazônia: afirmando identidades na diversidade**. Rio de Janeiro, Brasília: Casa 8, IPHAN, 2012.
- ESTEBAN, Mari. **Antropologia del Cuerpo: géneros, itinerarios corporales, identidad y cambio**. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2013
- FERRETTI, Sergio. **O conhecimento erudito da tradição afro-brasileira**. Afro-Ásia. Salvador, n.15 p. 5-12, 1992.
- _____. **Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

FIGUEIREDO, Napoleão. **Banhos de cheiro, Ariachés & Amacis**. Rio de Janeiro: Funarte/Instituto Nacional do Folclore, 1983.

_____. **Rezadores, pajés & punganças**. Belém: BOITEMPO, 1979.

FURUYA, Yoshiaki. **Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil?**. In: NAKAMAKI, Hirochika; FILHO, Américo. *Possessão e Procissão: religiosidade popular no Brasil*. Osaka: National Museum of Ethnology, 1994. p. 11-60.

GABRIEL, Chester. **Comunicações dos Espíritos**. São Paulo: Loyola, 1985.

GOODY, Jack. **O mito, o ritual e o oral**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GOLDMAN, Marcio. **Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica**. *Análise Social*, Lisboa, v.190, p. 105-137, 2009.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social: uma introdução à teoria do Ator-Rede**. Salvador: Edufba; Bauru, SP: Edusc, 2012.

LIMA, Zeneida. **O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave**. Belém: CEJUP, 1991.

OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

SANTOS, Juana. **Os nagô e a morte**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SARACENI, Rubens. **Orixás ancestrais: a hereditariedade divina dos seres**. São Paulo: Madras.

SHAPANAM, Francelino de. **Entre caboclos e encantados**. In: PRANDI, Reginaldo. *Encantaria brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 318-330.

_____. **O Tambor de Mina de encantaria em São Paulo e suas relação com a Umbanda e o Candomblé**. In: MAUÉS, Raymundo; VILLACORTA, Gisela. *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008. p. 247-257.

SILVA, Vagner. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: EDUSP, 2006.

_____. **O Terreiro e a Cidade nas Etnografias Afro-Brasileiras**. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.36, p.33-79, 1993.

VELHO, Otávio. **O que a Religião pode fazer pelas Ciências Sociais?**. *Religião e*

Sociedade, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 9-17.

VERGOLINO, A. **O Tambor das Flores: Uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 1976.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

Fóruns Temáticos (FTS) 27º Congresso da SOTER

FT 1 Religião, ecologia e cidadania planetária

FT 1. Religião, ecologia e cidadania planetária

Coordenadores: Prof. Dr. Afonso Murad – FAJE, MG; Prof. Dr. Luis Carlos Susin – PUC-RS; Prof. Dr. Pedro A. Ribeiro de Oliveira – PUC Minas, MG, Prof. José Carlos Aguiar de Souza - ISTA, PUC Minas, MG

Ementa: O FT visa dar continuidade ao trabalho realizado desde 2011, priorizando questões teóricas e experiências relevantes na relação entre Religião, ecologia e cidadania planetária. Serão aceitas comunicações que (1) abordem problemas teóricos envolvidos no debate atual, (2) analisem experiências de formação da consciência ecológica/planetária, (3) apresentem dados de pesquisa empírica sobre o assunto, (4) reflitam sobre as imagens de Deus e a espiritualidade que afloram de práticas em favor da sustentabilidade. Os temas deverão favorecer a discussão sobre a contribuição da religião para a cidadania planetária e o “bem viver”.

O jovem espírita e a sua participação na política municipal de Juiz de Fora

Silas Roberto Rocha Lima¹

Resumo: A cidade de Juiz de Fora ocupa uma posição de destaque na região da Zona da Mata Mineira, sendo polo tanto na área da educação, sendo a cidade polo da UFJF, quanto comércio e saúde. Esta situação de destaque tornou a cidade politicamente efervescente, onde candidatos são eleitos, muitas vezes, defendendo plataformas voltadas para atender e/ou representar determinados segmentos religiosos. Na última eleição municipal, em 2012, houve a eleição de um candidato que militou, durante anos, na mocidade do “Grupo Espírita Fé e Caridade”, chamando a atenção para uma possível influência dos espíritas, particularmente os jovens, na eleição de candidatos. Segundo o último Censo do IBGE, 5% da população da cidade (500.000 habitantes) se autodeclarou Espírita, embora o percentual do país gira em torno de 2%. Este fato faz levantar a questão de como esta parcela da juventude espírita participa do cenário político, elegendo candidatos. Porém, deseja-se investigar não apenas essa relação entre religião, eleitores e candidatos, mas como essa juventude espírita se posiciona em face as atuais políticas públicas promovidas pelo Estado (Bolsa Família, Cotas e outros) e suas expectativas para com as próximas eleições.

Palavras-chaves: juventude, espiritualidade, participação, políticas públicas e eleição.

Introdução

A cidade de Juiz de Fora é marcada pela diversidade religiosa havendo representações de diversas igrejas e credos. Apesar da predominância da igreja católica, há um significativo número de seguidores das religiões protestantes e evangélicas e um movimento espírita-kardecista bem estabelecido e atuante na área de assistência social. Este campo religioso é também enriquecido com a presença das religiões afro-brasileiras, além de outros grupos como new age, Daimistas e seguidores do Vale do Amanhecer. Para completar este quadro, há a presença muçulmana através de uma mesquita situada no centro da cidade.

Esta pluralidade não se fez sem atritos ou tensões. Historicamente, houve refregas entre os católicos e os metodistas, uma das primeiras representações protestantes da cidade, que resultaram em agressões mútuas. Anos depois, foram

¹ Bacharel em Direito UFJF, Licenciando em Ciência da Religião UFJF e Mestrando em Ciência da Religião na UFJF (Universidade Federal de Juiz de Fora). Bolsista da CAPES. Email: silas.cr.ufjf@gmail.com

publicadas encíclicas católicas, com o objetivo de refrearem o crescimento da “heresia espírita”, que condenava as ações assistenciais espíritas, conclamando aos católicos não praticantes a assinarem um termo de compromisso, confirmando sua pertença religiosa católica. Na atualidade, esta convivência tem sido de relativa tolerância, ocorrendo casos isolados de polêmicas religiosas.

Esta pluralidade religiosa tem influenciado a questão política local, principalmente no aspecto eleitoral, mas também nas manifestações socioculturais. Na eleição de 2012, se verificou um movimento, por parte da parcela evangélica, que visava ampliar a sua representatividade na Câmara de Vereadores. Eles obtiveram êxito, neste interim, pois de duas cadeiras no plenário da Câmara, passaram a ocupar, na eleição seguinte, cinco vagas com vereadores eleitos ou comprometidos com as representações evangélicas da cidade. Destes eleitos, quatro pertencem a partidos que defendem os princípios cristãos em suas legendas (PSC e PTC) e o outro é do PMDB, tendo sido indicado e eleito por uma denominação pentecostal. Fora estes representantes, há outro vereador do PDT que é ativista da militância católica. Portanto, das 19 cadeiras da casa 31,5% estão ocupadas por políticos ligados às representações religiosas locais.²

A este cenário descrito, acrescento outro fato: o percentual de espíritas na população juizdeforana é quatro vezes maior que a média nacional, e questiono como esta realidade pode influenciar as eleições municipais. Como resposta a esta interrogação, temos a eleição de um vereador, pelo partido PSB, que tem um longo histórico de atividade no movimento espírita. Este vereador não se identifica como um representante específico do segmento espírita, mas como representante de várias causas sociais. No entanto, o mesmo atuou durante anos junto à mocidade espírita Guarani, do Centro Espírita Fé e Caridade, por vários anos. Este fato o levou a ser conhecido no meio espírita, auxiliando em sua votação, segundo o comentário de um dos atuais coordenadores da supracitada mocidade, durante uma conversa informal.

Para analisar esta possibilidade, isto é, a de uma possível participação ativa do segmento espírita junto às questões políticas da cidade, mantendo como foco os jovens que participam das mocidades espíritas, realizei um levantamento de dados aplicando dois questionários, em duas atividades espíritas distintas. Além disto, fiz uma pesquisa de observação de campo onde coletei informações sobre o processo das reuniões de mocidades e como os debates são conduzidos, influenciando a formação da opinião dos jovens sobre questões de cidadania, ética e política.

1 Uma abordagem preliminar

2 Dados retirados do site: <http://www.camarajf.mg.gov.br/legislatura.php>

Em uma breve análise no discurso espírita, ao longo de sua história no Brasil, podemos verificar um posicionamento que tende para uma certa “neutralidade”. A participação dos espíritas tem se limitado aos aspectos de um bom cidadão cumpridores de suas obrigações. Isto significa que o movimento espírita não busca intervir diretamente nos projetos políticos da nação, e sim influenciar indiretamente o pensamento político através de seu ponto de vista ético. Desta forma, busca influenciar que o exercício do voto seja mais consciente e ético. Portanto, no meio espírita, não há de se falar de partidos fundamentados no pensamento espírita e muito menos em uma bancada que defenda exclusivamente os seus interesses espíritas.

Juiz de Fora não foge a esta regra. Mas a cidade tem sido envolvida por vários eventos que mobilizaram na sociedade juizdeforana como um todo: a prisão, renúncia e condenação de um prefeito³ e as manifestações em junho de 2013 a favor de reformas políticas e sociais⁴. Em todos estes eventos, os jovens tomam a frente, não apenas nas manifestações como também na organização dos eventos, inclusive usando as redes sociais para este interim. Este perfil juventude será o foco, do presente estudo, observar como o jovem espírita tem se comportado diante deste cenário de efervescência política.

As mocidades espíritas, em Juiz de Fora, contam em um número de 25, estando distribuídas por vários bairros da cidade (vide anexo 1). Mas há uma tendência de possível aumento, uma vez que na cidade existem 44 casas registradas na AME/JF, órgão representante do movimento espírita (vide anexo 2).⁵ Em um esforço de coordenar e integrar as mocidades da cidade, criou um encontro anual chamado COMEJUS, que neste ano teve a 25ª edição, é realizado todo ano, no período do carnaval. Destes encontros, surgiram as Caravanas, onde um grupo de jovens de várias casas visita, mensalmente, uma mocidade diferente, para promover uma maior colaboração ente os jovens. Este esforço, vem de certa forma, fortalecer a construção de um *ethos*, um comportamento espírita padrão entre os jovens de Juiz de Fora. Dentro deste *ethos*, constrói-se um modo de agir diante da sociedade como um todo, inclusive no aspecto político.

2 Das reuniões e casas espíritas visitadas - apresentando o campo e método de trabalho

Para produção do presente estudo foram aplicados dois questionários

3 <http://www.tribunademinas.com.br/politica/ex-prefeito-carlos-alberto-bejani-e-condenado-a-mais-de-8-anos-de-pris-o-1.1425645>

4 <http://www.tribunademinas.com.br/politica/milhares-protestam-em-juiz-de-fora-1.1296182>

5 informações obtidas no site da AME/JF:

diferentes: um em uma mocidade espírita da Fundação Espírita João de Freitas e outro em uma das Caravanas Espíritas organizadas, que visitou o Grupo espírita Fé e Caridade. Foram respondidos 6 questionários em cada evento. Sendo que a composição destes questionários dividia-se em dois blocos. O primeiro era de dados socioeconômicos, enquanto que o outro se tratava de questões, abertas ou não, que permitiriam aos jovens expressarem suas opiniões sobre instituições públicas, partidos políticos, políticas públicas e os movimentos sociais.

No primeiro grupo de entrevistados, a idade variava de 13 a 19 anos, perfazendo a média de idade 15,6 anos. Já no segundo grupo, eram 35 jovens de várias mocidades, cuja faixa etária variava de 17 a 20 anos, perfazendo uma média de 18,5 anos. Há diferenças tanto no perfil quanto no modo de agir dos jovens e das instituições visitadas, mas estes detalhes vou aprofundar no decorrer do trabalho. A título de esclarecimento, toda aplicação do questionário foi precedida de uma observação participativa das reuniões. Durante estas participações, tomei notas e será nela que basearei minhas descrições dos grupos e do comportamento de seus membros. Segue-se então, a descrição das reuniões, seguida de uma análise e explicação dos resultados dos questionários aplicados.

2.1 - Mocidade da Fundação Espírita João de Freitas

A Fundação Espírita João de Freitas trata-se de uma entidade espírita fundada em 1918, que além de trabalhar para a divulgação da doutrina espírita, tem como atividade assistencial a manutenção de um asilo que abriga 80 idosos, aos quais proporciona moradia, alimentação e assistência médica e espiritual. As reuniões da sua mocidade ocorrem aos domingos, no período da manhã das 10h00min às 11h00min. O salão, onde os jovens se reúnem, fica nos fundos da instituição, logo após os alojamentos individuais dos assistidos pela instituição, ao lado de uma sala de convivência dos idosos.

No dia 20 de abril de 2014, assisti a reunião daquela manhã clara de domingo, já tendo obtido, anteriormente, a autorização dos coordenadores da casa para participar dela e de ao final poder aplicar o questionário que já havia sido preparado. Desta reunião, participaram 23 jovens e dois coordenadores, sendo um deles um rapaz de 20 anos que cursa a Faculdade de Direito na UFJF e o outro, uma trabalhadora da casa mais velha que o rapaz e que aparentava ter maior experiência, que o colega, na condução de temáticas espíritas.

Dentro da praxe espírita, a reunião foi precedida por algumas canções acompanhadas por um violão tocado por um dos integrantes do grupo. Quando a música foi encerrada, uma prece foi proferida voluntariamente por um dos jovens

da reunião. O tema da reunião foi referente à participação do jovem na política. Dentro da dinâmica da reunião, um jovem apresentou um estudo acerca do tema, sendo auxiliado por um dos coordenadores, quando apresentava alguma dificuldade na exposição do seu trabalho. Todo seu estudo foi montado em cima de passagens espíritas de livros psicografados pelo médium Chico Xavier. Esta apresentação durou cerca de 15 minutos.

Depois da apresentação, os jovens foram separados em dois grupos, sendo que em cada um deles havia um dos coordenadores participando e orientando o debate. Cada grupo deveria pautar seu debate em uma passagem do Evangelho Segundo o Espiritismo de Allan Kardec, uma delas era *Dai a César o que é de César* e a outra era *Caridade para com criminosos* ambos os textos estão contidos no capítulo XI, da supracitada obra, cujo título é: Amar o próximo como a si mesmo. Neste momento, cada jovem procurou expressar sua opinião sobre o texto que fora escolhido pelo seu grupo, cabendo ao coordenador apenas organizar o debate e agrupar as opiniões em um discurso coerente. Após cerca de 20 minutos de atividade em grupo, um jovem de cada grupo relatou as conclusões de seu trabalho em grupo de forma oral.

Os coordenadores conduziram um debate final, orientando a todos a uma reflexão sobre a prática de uma “ética cristã” na política que privilegie a honestidade e o compromisso dos jovens para a construção de uma sociedade melhor. Nesta etapa da reunião, fiz alguns questionamentos aos coordenadores sobre qual seria a conduta indicada, aos espíritas, em relação a assumir ou não cargos políticos ou então de como participar da vida partidária. Segundo a trabalhadora da casa, não era proibida a participação de partidos ou de concorrer a cargos políticos, mas que era desaconselhável, pois haveria um conflito de interesses, entre a prática da política e a formação religiosa do espírita. Não pude me aprofundar no assunto, pois a mesma teve que se ausentar para resolver uma questão da casa e o outro coordenador ficou com a responsabilidade de encerrar a reunião.

Após o encerramento, o coordenador que ficou, pediu voluntários para responder os questionários. Cerca de 10 jovens receberam questionários, mas apenas 6 responderam o documento, os demais devolveram acanhados e apresentando desculpas por não terem os preenchidos e eu aceitei a suas escusas, agradecendo a boa vontade destes últimos.

Minha impressão, como observador, sobre o posicionamento desta casa espírita, é a de que ela compartilha da visão convencional do movimento espírita. Dentro desta concepção, cabe ao adepto do espiritismo, uma postura ética condenando a corrupção e os abusos de poder, não podendo, entretanto, ter uma participação ativa junto aos poderes políticos ou partidários. Cheguei a esta posição, tanto pela observação de como os debates que eram conduzidos pelos coordenadores, quanto

pelas respostas que obtive da trabalhadora da casa que questionei nos debates finais, sobre a pertinência ou não da participação espírita diretamente no processo eletivo.

2.2 – Caravana de Mocidades Espírita na Casa Espírita Fé e Caridade

“Muito bom poder rever a turma e sentir que o movimento jovem espírita ganha novas forças. Obrigada a todas as pessoas das dez diferentes casas que fizeram parte da Caravana de junho. Contamos com vocês e todos que não puderam estar conosco para que as próximas caravanas possam ser tão boas quanto essa. Grande beijo!!!” *postagem no Facebook de Raissa Castro, uma das coordenadora da Caravana Espírita de Junho.*

As Caravanas foram criadas em razão de que o departamento responsável pelas mocidades percebeu que havia mocidades que surgiam sem o seu conhecimento, e para descobri-las e integrarem ao movimento espírita, por sugestão de alguns jovens, foram criadas as caravanas. Entrando em contato com uma de suas coordenadoras, via telefone, consegui a permissão para participar de uma delas que aconteceria no Centro Espírita Fé e Caridade no dia 18 de junho de 2014 às 19h30min.

A reunião foi realizada em uma quarta-feira e começou atrasada, em razão de uma pancada de chuva que atrasou a chegada dos membros da caravana ao seu destino. Encontrei-me com os participantes da caravana em um ponto de encontro, no centro da cidade e seguimos a pé até o centro espírita, pois este se localiza em um bairro próximo ao centro da cidade.

A Casa Espírita Fé e Caridade, que foi fundada em 1952, é um pequeno prédio de dois andares, localizando em um bairro residencial de classe média. Foi nesta mocidade, batizada de Guarani⁶, que participou, chegando a presidi-la por vários anos, um dos vereadores eleitos no último pleito municipal, que já foi citado neste trabalho.

O ambiente da caravana é mais descontraído, pois ao chegar, todos são recebidos como convidados da mocidade. Assim que entramos no local, fomos encaminhados para o espaço onde seria a reunião, ou seja, no terraço coberto da casa. Lá, foi improvisada uma grande sala com toldos de lona servindo de paredes. No entanto, devido ao barulho da chuva forte no telhado de zinco, fomos reconduzidos para uma sala menor dentro do prédio.

Nesta reunião, estavam presentes exatamente 35 jovens, sendo 17 moças e 18 rapazes, que, contagiados pelo ambiente descontraído, se mostraram um pouco dispersos durante a reunião, obrigando o palestrante a interromper seu discurso

⁶ O nome da mocidade é uma homenagem a um dos espíritos protetores da casa que se identifica como sendo um índio desta tribo.

para pedir atenção. No entanto, a duração da reunião não passou de uma hora e meia, terminando por volta das 21h00min em razão do atraso causado pela chuva.

O tema da palestra - “Fraternidade”- foi escolhido e apresentado pelo palestrante convidado. Este era membro da Casa Espírita e estudante da Faculdade de Geografia da UFJF. Fez uma palestra descontraída, na qual estimulava a participação de todos os jovens, procurando orientar o raciocínio destes para a conclusão que ele objetivava, ou seja: diferenciar a fraternidade da caridade. Para consolidar seu ponto de vista, utilizou-se de um dos cânones espíritas, *O Livro dos Espíritos*, citando a sua questão 886 do LE, que, segundo a sua interpretação, define a caridade como sendo bem mais ampla que a fraternidade.

Ao final da reunião, houve uma confraternização com salgados e refrigerantes. E foi durante este momento de descontração, que pude distribuir os seis questionários que havia preparado para serem respondidos neste evento. Eu havia modificado o modelo original, utilizado na Fundação João de Freitas. Na Caravana adotei o modelo survey ⁷de questionamento, para facilitar as respostas dos entrevistados. Alguns ficaram relutantes em responder as questões, preocupados se o questionário atrapalharia a participação deles na confraternização, mas ao perceber a simplicidade do formulário responderam sem oferecer qualquer oposição.

Na conversa descontraída que se seguiu, percebi a predominância de jovens acima de 17 anos, tanto na caravana quanto na mocidade, sendo que a maioria deles já tinha concluído o ensino médio. Enquanto alguns deles se preparam para prestar o vestibular, outros já cursam uma faculdade pública ou privada. Os poucos que afirmaram já terem trabalhado, informaram que foram “bicos”, ou seja, trabalhos temporários e sem carteira assinada. Um deles, inclusive, comentou que trabalhou na campanha eleitoral de um candidato a prefeito, mas que o fez só pelo dinheiro e por “zoação”, pois ele mesmo não votaria se pudesse, no candidato que o empregou. Outra constatação, que pude obter, é que aqueles jovens que tinham idade de votar em 2012, preferiram não participar das eleições de então, aguardar até o voto ser uma obrigação para eles.

3 Analisando os resultados dos questionários

Em cada grupo, como já mencionado, foram respondidos seis questionários, cada um por um jovem diferente. Cada evento pesquisado contou com modelos diferentes de questionário. No entanto, em ambos os modelos, o primeiro bloco, isto é, o dos Dados Socioeconômicos é idêntico, diferenciando-se apenas o segundo bloco de questões, ou seja, aquelas que dizem respeito diretamente ao tema deste estudo.

O primeiro modelo, ou seja, o que foi aplicado na Fundação João de Freitas, era

7 O survey é um método de pesquisa quantitativa que utiliza técnicas estatísticas.

composto por sete questões abertas que abordam desde a questão a respeito do voto e das preferências na escolha dos candidatos até sobre políticas sociais executadas pelo governo federal. Já o segundo, aplicado na Caravana, foi construído seguindo o modelo survey, onde se apresenta alternativas para as respostas dos entrevistados. Apesar de ter mais questões que o primeiro modelo (doze questões) e sendo que uma delas aberta, o tempo de resposta dos jovens foi diminuído. Outra vantagem, obtida com a mudança do modelo, foi a melhoria dos meios de coleta de dados bem, como o forma de processamento destas informações.

Nos próximos tópicos, apresentarei e farei a análise dos dados coletados por esta metodologia de pesquisa de campo. Estes dados se encontram nas tabelas 1 e 2 após os anexos.

3.1 Perfis socioeconômicos

Ao todo foram entrevistado 12 jovens, destes 11 eram homens e apenas uma era mulher. No entanto, cabe frisar que as reuniões eram paritárias, isto é, havia praticamente o mesmo número de moças e rapazes, havendo uma leve diferença a favor dos rapazes. É conveniente lembrar que, dentro das hostes espíritas, funções e atribuições na casa, assim como suas estruturas hierárquicas são exercidas por ambos os sexos.

Entretanto, todos os jovens eram solteiros, moravam com os pais, estudam, possuem internet com banda larga e telefone fixo e nenhum deles trabalha atualmente. Analisando o conjunto destes dados, podemos verificar que estes jovens têm uma estrutura familiar que valoriza a sua formação educacional, evitando que estes entrem de forma precoce no mercado de trabalho e, além disto, todos possuíam acesso à internet e à telefonia fixa.

Quanto à escolaridade e faixa etária, percebe-se uma diversidade interessante. Enquanto cinco jovens estão cursando a faculdade, um já completou o ensino médio e estuda para o vestibular, quatro estão cursando o Ensino Médio e um está no Ensino Básico. Houve um jovem que não declarou sua escolaridade por motivos desconhecidos. Quanto à faixa etária, estava bem distribuída, pois temos um jovem com 20 anos, dois com 19 anos, dois com 18 anos, dois com 17 anos, dois com 15 anos, um com 16 anos e um com 13 anos.

Na dinâmica das reuniões, pude avaliar que esta diferenciação de escolaridade e idade não era motivo de exclusão entre os participantes, ao contrário, os mais instruídos apoiavam aqueles que estavam em nível de escolaridade inferior ao deles. Quando na execução das leituras debates ou apresentações, se algum jovem mostra dificuldade na fala ou em sua argumentação, dificilmente é repreendido ou criticado

pelos membros do grupo, no máximo é corrigido, com muito tato, pelo coordenador ou pelo palestrante. Inclusive, para desinibir aqueles que se mostram mais retraídos, lhes são concedidos mais a oportunidade para expressarem livremente suas opiniões. Este *ethos* é bem característico do pensamento espírita, que é considerado pelos jovens como uma forma de exercer a caridade. Por outro lado, eles reconhecem que só agem dentro da instituição espírita, tendo dificuldades de agirem desta forma em outros meios sociais.

Quanto à renda familiar, encontramos uma situação muito favorável aos jovens, pois dos doze que responderam o questionário, a metade tem uma renda superior a seis salários mínimos, enquanto que do restante, dois têm a renda de quatro salários e apenas um a renda é a de um salário mínimo e meio. Três jovens não souberam informar a renda de suas famílias. Destas famílias, metade tem casa própria e carro, enquanto que a outra metade não tem nenhum destes bens. Ao analisar estes dados, podemos deduzir que a metade dos entrevistados possui uma renda alta e os bens duráveis necessários, que lhes permitem certo conforto e facilidade de deslocamento.

3.2 Questões voltadas para o tema

Na análise deste bloco de questões, como houve dois modelos de respostas, pretendo separar por temas, apresentando as respostas da maioria sem me ater aos números e comentando as respostas que se destacarem ao longo da análise.

Quanto a participação no último pleito municipal, apenas um jovem votou para prefeito e vereador, e apesar de seu candidato a prefeito não ter ganhado, ele voltaria a votar nele na próxima eleição. Como já relatado anteriormente e a título de recordação, os jovens que podiam votar em 2012, de forma voluntária, preferiram não exercer este direito. Nesta questão, vale acrescentar que um jovem declarou que vai votar nulo em uma de suas resposta..

Na avaliação do atual prefeito, ocorre uma certa indefinição no posicionamento dos jovens, enquanto que um considera a gestão deste ótima, dois a avaliaram como sendo péssima. Para outros dois é regular enquanto o último a considera ruim. Em uma análise preliminar, esta indefinição talvez se deva a uma administração mais omissa do que de fato mal feita. É bom lembrar que nenhum dos entrevistados votou no atual prefeito de Juiz de Fora e, na questão que avalia a confiabilidade do jovem em relação ao prefeito, recebeu 19 pontos de uma pontuação total de 60, o que equivale uma aprovação de 31%, do total consultado.

A Câmara dos Vereadores passa pelo mesmo tipo de avaliação quanto a

sua credibilidade. Enquanto recebe de um jovem o conceito de ótimo, de outro recebe péssimo, e a isto se soma dois regulares e um ruim; deixando claro que os entrevistados não se sentem representados pelos vereadores eleitos. No entanto, a pontuação da Câmara foi 27 na avaliação de confiabilidade, que se levando em conta, mais uma vez, que a pontuação total é de 60, equivaleria à aprovação de 45% dos consultados. Este percentual é maior que o do prefeito e isto pode indicar uma esperança destes jovens de poderem ainda ser mais bem representados na Câmara, ainda nesta legislatura.

Quanto aos critérios para escolha de seus candidatos, é interessante analisar a discordância entre as faixas etárias. Entre os menores de 18 anos, há uma tendência a valorizar mais o candidato, pesquisando o seu histórico e ouvindo suas propostas. No caso dos maiores de 18 anos, estes dão mais atenção ao partido na escolha do candidato a prefeito, mas por outro lado, ao escolherem um candidato para vereadores, têm como parâmetro o histórico pessoal deste candidato.

A lógica, que está por trás desta distinção de critério, é que o prefeito, para governar, necessitaria de uma coligação partidária, em razão de sua necessidade de apoio do legislativo, para ter a aprovação alguns dos seus atos administrativos. O vereador, no entanto, representa uma coletividade de forma direta, guardando relativa proximidade com o seu eleitorado e, por isto mesmo, sendo valorizado por suas características pessoais e não pelas coligações ou partidos que se filiaram. Em termos comparativos, os jovens vêm o prefeito como representante de uma soma de interesses e, portanto, dependente dos partidos, enquanto que o vereador representaria o interesse do seu eleitorado, sendo valorizado pela capacidade pessoal de manter boas relações com os seus eleitores.

Quanto ao seu posicionamento em relação aos partidos, apenas um dos entrevistados se considerou de direita, três se posicionaram com sendo de centro e dois de esquerda. Mais uma vez podemos observar o *ethos* espírita que defende uma neutralidade que pende a uma identificação com as classes mais populares. Este posicionamento baseia-se em uma atitude de não se comprometer com sistemas partidários, mas, ao mesmo tempo, compartilham as opiniões dos discursos políticos que têm como característica um assistencialismo em favor das camadas populares.

Ao se avaliar o grau de confiabilidade dos partidos, o mais pontuado é o PT, com 34 pontos seguido pelo PSB, com 22pts, depois pelo PMDB e PSDB com 21pts, seguidos pelo DEM, PP, PTB com 15pts, o PSC com 10pts, o PSOL com 8pts e o PSTU e PCB com 5pts. Aparentemente, há um certo desconhecimento dos entrevistados sobre as forças partidárias que hora operam na presente legislatura.

Quando se pontuam partidos como PT, PMDB, PSDB e PSB, os entrevistados demonstram ter noção da atuação dos grupos, que já são tradicionalmente conhecidos

no cenário político de Juiz de Fora. Mas ao não pontuarem partidos como o PTC, que possui duas cadeiras no plenário da Câmara ou o PV, um partido bem conhecido por sua militância na cidade e que também elegeu um vereador, os jovens demonstram desconhecimento da influência destes atores no cenário político juizdeforano. Cabe aqui, citar o comentário de um dos entrevistados, que não vê nenhuma diferença entre os partidos ou de outro que considera todos partidos corruptos, demonstrando como a atual crise político partidária tem afetado negativamente os membros das mocidades.

Outro tema, abordado no questionário, foi em relação à bolsa família e as políticas de cotas raciais, levando-se em conta, que ambas são ou não relevantes no combate às desigualdades sociais. Sobre a bolsa família, há uma concordância geral por parte dos jovens, em relação à sua importância, como instrumento de transformação social. As únicas ressalvas que têm sobre esta política social, é que deveria ser bem administrada para evitar fraudes e desvios de verbas.

No caso das políticas de cotas raciais, os jovens divergem em suas opiniões, enquanto uma parcela concorda plenamente com elas, os demais concordam parcialmente, não concordam e nem discordam ou discordam totalmente. Esta postura ambígua, se deve ao receio de que as cotas beneficiem pessoas inaptas, para ingressarem nas universidades ou incapazes de exercerem os cargos, cujas vagas preveem o preenchimento de certa cota.

Com exceção de um entrevistado, todos os jovens concordam que deveria haver uma Assembleia Constituinte para implantar a reforma política no Brasil. Segundo alguns jovens, deveriam aproveitar a oportunidade desta Assembleia para discutir e reformar a Saúde, Educação e Segurança.

Ao pedir aos jovens que avaliassem o nível de confiança institucional, a presidência da República foi a mais pontuada com 35pts seguido pela Câmara de Vereadores com 27pts, o congresso Nacional com 26pts, a Assembleia Legislativa Estadual com 24pts, a Polícia Militar e Imprensa com 23pts, O Governador com 22pts, O Prefeito com 19pts, os Partidos Políticos com 18pts e, por fim, a Igreja, com 16pts. Sobre estes resultados cabe tecer alguns comentários.

Primeiro, é interessante observar que a Presidência da República goza uma pontuação positiva expressiva, levando-se em conta as críticas e ataques que a atual presidente vem sendo alvo. Isto indica que os jovens entrevistados não estão se deixando afetar por esses posicionamentos midiáticos. Outra consideração é que os órgãos legislativos são mais confiáveis que os demais representantes do executivo, podemos considerar que por trás desta demonstração de confiança existe uma vontade implícita dos jovens, de que o congresso os venha representar. E finalmente, quando propusemos a Igreja como instituição a ser avaliada, não definimos para os

jovens qual seria a denominação eclesiástica desta mesma. Portanto ao pontuar a Igreja como instituição, alguns jovens, se referiram a segmentos religiosos que adotam posturas de intolerância religiosa.

Encerramos o questionário perguntando se algum dos jovens participou das manifestações de Junho de 2013, quando se pediu mudanças na política e reformas sociais. Cinco jovens participaram, sendo que um deles, inclusive, ajudou a organizar uma das manifestações. Houve um que não participou, por considerar este tipo de manifestação violenta.

Conclusão

Percebo que o movimento espírita, em Juiz de Fora, não rompeu com a postura de neutralidade que o impede de se envolver diretamente na questão da política. Porém, se as casas espíritas primam na formação de jovens com uma cultura ética bem desenvolvida, deveriam promover, nesta juventude, o desejo de difundir estes valores não apenas no seio da sociedade civil, mas também nas casas legislativas, bem como nos palácios dos governantes. Não se há de conquistar mudanças na sociedade reais e duradouras sem a participação dos poderes constituídos.

No entanto, com a expansão do espiritismo, seja em números de adeptos, seja através da difusão dos seus princípios doutrinários, faz o movimento espírita seja chamado a opinar e se posicionar diante das grandes questões nacionais e nas manifestações populares. E mais do que isto, o contexto político brasileiro, atualmente, vem influenciando a juventude como um todo e a juventude espírita, como parte deste todo, para que esta use como meio de iniciar um processo de mudança os protestos populares. Este tipo de manifestação é considerado por uma parcela dos espíritas, como sendo atos de vandalismos e desordem.

A tradição espírita acredita que as melhorias sociais se darão dentro das instituições políticas existentes, através da melhoria ética e moral dos seus componentes ou por meio do exercício consciente do voto. E alguns jovens aceitam este discurso, mas nem todos. Há aqueles que se envolvem e organizam passeatas contra o aumento de passagens, que cobram em manifestações públicas o fim da corrupção, a melhoria da saúde e da educação. Também existem jovens espíritas que participam dos movimentos estudantis e de outras agremiações que possuem representação política.

Resta saber se as instituições espíritas saberão lidar com esta nova realidade, onde os jovens têm uma nova opção de reivindicar seus direitos. Uma opção que envolve métodos caóticos e desordeiros, dos apitaços, dos gritos de ordem que cobram o cumprimento de garantias, que a ordem constitucional brasileira já deveria

ter realizado. Divulgar mensagens que conclamam a paciência e calma do povo brasileiro, diante destas manifestações, pode ser interpretado como uma atitude de conivência com a situação de impunidades e inércia dos governantes.

Se as mocidades não prepararem os jovens para saberem agir neste novo contexto, correm o risco de se tornarem anacrônicas e sofrerem um esvaziamento de seus quadros. Mas, ao mesmo tempo, estas mesmas instituições fazem parte de um movimento que, historicamente, sempre defendeu a ordem e uma mudança de paradigmas resultaria em um conflito entre as mocidades e membros de tendência mais conservadora do espiritismo.

Este é o dilema das mocidades espíritas em Juiz de Fora, ter um discurso atual, que satisfaça uma juventude que quer fazer valer suas opiniões e direitos, através de ações imediatas e contundentes, sem que se desvinculem de uma tradição espiritual que é interpretada e defendida por membros conservadores do espiritismo. Estes últimos acreditam que esta é a única realidade verdadeira e, desta forma, desvalorizando a importância de uma reforma da estrutura político-social por hora estabelecida da sociedade brasileira.

Conciliar as aspirações de mudanças dos jovens, com as tradições basilares do espiritismo, sem gerar conflitos e distensões em seu meio, é um desafio não apenas das mocidades, mas do movimento espírita como um todo.

Anexo 1

Relação de Mocidades atuantes em Juiz de Fora segundo o blog das mocidades de Juiz de Fora (mocidadesespiritasjf.blogspot.com.br):

Amor ao Próximo – Rua Henrique Burnier, 314 – Mariano Procópio. Amor e Luz – Rua Guimarães Junior, 215, Nova Era. Bezerra de Menezes - Rua Teodorico de Assis, 13 - Manoel Honório. Boa Nova – Rua Natalino José de Paula, 410 – Jardim Burnier. Casa do Caminho – Rua Almirante Barroso, 139, Paineiras. Casa Espírita – Rua Sampaio Corrêa 425 – Centro. Dom Pedro II - Rua dos Inconfidentes, 309 - Manoel Honório. Eurípedes Barsanulfo– Rua Edgard Carlos Pereira 697 – Santa Teresa. Em busca da Caridade- Rua Luiz Rocha, 137 - Eldorado. FEABE – Rua Irmão Menrado, 510 – Borboleta. FEAK – Rua Itamar Soares de Oliveira, 200 – Cascatinha. Fé e Caridade – Rua Paraná, 119 – Poço Rico. Grupo de Estudos Espíritas Garcia – Rua Dom Silvério, 123 – Alto dos Passos. IDE – Rua Torreões, 210 – Santa Luzia. Irmã Scheilla – Rua Torreões, 97 – Santa Luzia. Ivon Costa – Rua Barão de São Marcelino, 570 – Mundo Novo. Joanna de Ângelis – Rua Severino Belfort, 223 – Bairu. João de Freitas – Rua São Mateus, 1350 – São Mateus. Maria de Nazaré – Rua: Diogo Alvares, 133, Benfica. Padre Germano – Av Olegário Maciel, 2036 – Paineiras. Paz e Fraternidade – Rua Jesus de Oliveira, 106 – Vitorino Braga. Seareiros do Cristo - Rua João Krolman Sobrinho,

120 - São Pedro. Unidos Pelo Amor – Rua Cesário Alvim, 149 – São Bernardo. Vida Maior - Rua Gabriel Gonçalves da Silva, 196 - Parque Independência. Vinha de Luz – Rua Geraldo Scaldini Machado, 125, Jardim Natal. Sábado, 14h45.

Anexo 2

Consta no Site da AME/JF (www.amejf.org.br) as seguintes associações espíritas:

Associação Espírita Antônio Vieira, Rua Joana D'arc, 172, Santa Cruz, Juiz de Fora // Associação Espírita Paz e Amor, Rua Professor Luiz Viana, 463, Nossa Senhora de Lourdes, Juiz de Fora // Casa Espírita, Rua Sampaio, 425, Centro, Juiz de Fora // Casa Espírita Irmã Scheilla, Rua Torreões 97, Santa Luzia, Juiz de Fora // Casa Espírita Maria de Nazaré, Rua Diogo Alvares, 133, Benfica, Juiz de Fora // Casa Irmão Francisco de Assis, Travessa Doutor Prisco, 100, Centro, Juiz de Fora // Centro Espírita A Caminho da Luz, Rua A, 70, Cidade do Sol, Juiz de Fora // Centro Espírita Alvorada Nova, Rua Pantaleone Arcuri, 213, Teixeiras, Juiz de Fora // Centro Espírita Amor ao Próximo, Rua Henrique Burnier, 304 a 314, Mariano Procópio, Juiz de Fora // Centro Espírita Amor e Luz, Rua E, 155, Verbo Divino, Juiz de Fora // Centro Espírita Bezerra de Menezes, Rua Teodorico de Assis, 13, Manoel Honório, Juiz de Fora // Centro Espírita Caminheiros de Jesus, Rua Major João Martins, 86, Vila Ozanan, Juiz de Fora // Centro Espírita Dom Pedro II, Rua dos Inconfidentes, 309, Manoel Honório, Juiz de Fora // Centro Espírita Emmanuel, Rua Antônio Bento Vasconcelos, 511, Previdenciários, Juiz de Fora // Centro Espírita Fé e Caridade, Rua Paraná, 119, Poço Rico, Juiz de Fora // Centro Espírita Ivon Costa, Rua Barão de São Marcelino, 570, Mundo Novo, Juiz de Fora // Centro Espírita Jerônimo Mendonça, Rua José Paulino Sobrinho, 275. São Judas Tadeu, Juiz de Fora // Centro Espírita Nosso Lar, Rua Doutor Antônio S. Ferreira, 20, Progresso, Juiz de Fora // Centro Espírita Paz e Fraternidade, Rua Jésus de Oliveira, 106, Vitorino Braga, Juiz de Fora // Centro Espírita União Humildade e Caridade, Rua Doutor Villaça, 200, Poço Rico, Juiz de Fora // Centro Espírita Unidos Pelo Amor, Rua Cesário Alvim, 149, São Bernardo, Juiz de Fora // Centro Espírita Vinha de Luz, Rua Geraldo Scaldini Machado, 125, Jardim Natal, Juiz de Fora // Comunidade Espírita Casa do Caminho, Rua Almirante Barroso, 139, Paineiras, Juiz de Fora // Fundação Espírita Allan Kardec, Rua Itamar Soares de Oliveira, 200, Cascatinha, Juiz de Fora // Fundação Espírita Aurílio Braga Esteves, Rua Irmão Menrado 510, Borboleta, Juiz de Fora // Fundação Espírita João de Freitas, Rua São Mateus, 1350, São Mateus Juiz de Fora // Fundação Espírita Nosso Lar, Rua do Contorno, 6, Nova Califórnia, Juiz de Fora // Grupo de Estudos Espíritas Gárcia, Rua Dom Silvério, 123, Passos, Juiz de Fora // Grupo Espírita em Busca da Caridade, Rua Luiz Rocha, 137, Eldorado, Juiz de Fora // Grupo Espírita de Assistência aos Enfermos,

Rua Maria Gonçalves Torres, 150, Nossa Senhora de Lourdes, Juiz de Fora // Grupo Espírita Eurípides Barsanulfo, Rua Edgar Carlos Pereira, 697, Santa Tereza, Juiz de Fora // Grupo Espírita Frederico Junior, Rua Piauí, 136, São Bernardo, Juiz de Fora // Grupo Espírita Irmão Germano, Rua Olegário Maciel, 2036, Paineiras, Juiz de Fora // Grupo Espírita Seareiros de Cristo, Rua João Krolman Sobrinho, 120, São Pedro, Juiz de Fora // Grupo Espírita Semente, Rua Belo Vale, 138, Dom Bosco, Juiz de Fora // Grupo Espírita Boa Nova, Rua Natalino José de Paula, 410, Jardim Burnier, Juiz de Fora // Grupo Fraternidade Espírita Irmão Palminha, Av. Francisco Valadares, 1743, Vila Ideal, Juiz de Fora // Instituto de Difusão Espírita, Rua Torreões, 210, Santa Luzia, Juiz de Fora // Instituto Espírita Cáritas, Rua José Cirilo, 139, Linhares, Juiz de Fora // Instituto Espírita Leon Denis, Rua Manoel Vilar, 256, Democrata, Juiz de Fora // Instituto Jesus, Rua Inácio Gama, 813, Nossa Senhora de Lourdes, Juiz de Fora // Instituto Maria, Rua São Mateus, 1001, São Mateus, Juiz de Fora // Sociedade Espírita Brasil – Luz, Alameda das Acácias, 15, Nova California, Juiz de Fora // Sociedade Espírita Joanna de Ângelis, Rua Severino Belfort, 223, Bairú, Juiz de Fora.

Tabela 1 Dados socioeconômicos

Sexo	Masculino: 11	Feminino: 1			
Condição civil	Solteiros: 12	Casados: 0			
Escolaridade	ESI ¹ : 4	EMC ² : 1	EMI: ³ 4	EBI ⁴ :1	ND ⁵ :1
Trabalho	Não: 12	Sim: 0			
Faixa Etária	Acima de 18: 6	Acima de 14: 4	Menores de 14: 2		
Mora com os pais	Não: 0	Sim: 12			
Renda Familiar Mensal	Acima de 6sm: 6	Acima de 4sm: 2	Abaixo de 4sm: 2	ND: 3	
Possui casa própria	Não: 6	Sim: 6			
Possui automóvel	Não: 5	Sim: 6	ND: 1		
Possui computador pessoal	Não: 2	Sim: 10			
Possui banda larga em sua casa	Não: 0	Sim: 12			
Possui telefone fixo	Não: 0	Sim: 12			

Tabela 2 Questões Pertinentes ao tema. (Modelo 2)

Votou em prefeito na última eleição?	Não: 4	Sim: 1			
Votaria no mesmo candidato?	Não: 4	Sim: 1			
Escolho meu prefeito em razão do partido:	Concordo parcialmente: 5	Discordo totalmente: 1			
Escolho meu prefeito pelas suas qualidades pessoais	Concordo parcialmente: 2	Não concordo, nem discordo: 1	Discordo parcialmente: 3		
Escolho meu vereador em razão do partido:	Concordo completamente: 1	Concordo parcialmente: 4	Discordo totalmente: 1		
Escolho meu vereador pelas suas qualidades pessoais	Concordo parcialmente: 1	Não concordo, nem discordo: 1	Discordo parcialmente: 4		
Eu me considero politicamente	De esquerda: 2	De centro: 3	De direita: 1		
Avaliação do atual prefeito	Péssima: 2	Ruim: 1	Regular: 2	Ótima:1	
Avaliação da atual Câmara Municipal	Péssima: 1	Ruim: 1	Regular: 2	Ótima:1	ND: 1
Opinião sobre a Bolsa Família	Concordo completamente: 2	Concordo parcialmente: 4			
Opinião sobre a Política de Cotas	Concordo completamente: 2	Concordo parcialmente: 1	Não concordo, nem discordo: 1	Discordo totalmente: 2	
Sobre a criação de uma Assembleia Constituinte para a reforma política	Concordo completamente: 4	Não concordo, nem discordo: 1	Discordo totalmente: 1		

Grau de simpatia dos principais partidos através de pontuação (pontuação máxima 60)									
PSDB: 21	PMDB: 21	PT: 34	PSB: 22	DEM: 15	PP: 15	PDT: 14	PTB: 15	PSC: 10	PSOL: 8

Grau de confiança nas instituições através de pontuação (pontuação máxima 60)						
	Partido		Assembleia Legislativa Estadual: 24	Câmara dos Vereadores: 27		Polícia Militar: 23

Referências

- TAVARES, Fátima Regina Gomes, CAMURÇA Marcelo Ayres, Minas das Devoções – Diversidade Religiosa em Juiz de Fora, Juiz de Fora: UFJF/PPCIR, 2003.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres, Espiritismo e Nova Era – Interpelações ao Cristianismo Histórico, Aparecida, SP: Editora Santuário, 2014.
- TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata, Religiões em Movimento, Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- LEWGOY, Bernardo, Chico Xavier – O grande mediador, Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- SILVA, José Maria da e SILVEIRA, Emerson Sena da. Apresentação Trabalhos acadêmicos; normas e técnicas, 6ª edição- Petrópolis, R.J: Vozes, 2011.
- AUBRÉE, Marion e LAPLANTINE, François, A mesa. O livro e os espíritos – gênese, evolução do movimento social espírita entre França e Brasil. Maceio, AL: EDUFAL, 2009.
- KARDEC, Allan, O Livro dos Espíritos – filosofia espiritualista, São Paulo, SP; LAKE, 2000.
- KARDEC, Allan, O Evangelho Segundo o Espiritismo, Araras, SP: IDE, 2009.

(Footnotes)

- 1 ESI: Ensino Superior incompleto
- 2 EMC: Ensino Médio completo
- 3 EMI: Ensino Médio incompleto
- 4 EBI: Ensino Básico incompleto
- 5 ND: Não declarou

Espiritualidade e consciência planetária

Josinaldo Dantas da Silva-UFPB¹

Resumo: *O título condiz com a preocupação de uma consciência planetária e a religião como instrumento desta nova consciência. O interesse pela temática justifica-se por presenciar os esforços puramente ideais de campanhas mundiais que não conseguem chegar à totalidade do sentido humano. Tendo como objetivo apresentar à espiritualidade como canal de abertura dialógica entre religião e os problemas ecológicas, envolvendo o humano de forma integral podendo assim desperta-lo a partir de seus sentidos a consciência integral do cuidar planetário.*

Palavras chaves: *Religião, Ecologia. Consciência Planetária integral.*

Introdução

A espiritualidade planetária é um tema pouco dimensionada em nossa realidade dramática que se encontra a vida do planeta. Ela vem elencar sinais de esperança da própria humanidade em busca de defesa da casa de todos. Com a espiritualidade podemos ter um ser que se encontra consigo diante do todo. Como diz Boff: “em situações dramática, o ser humano mergulha na profundidade do Ser e se coloca questões básicas: O que estamos fazendo neste mundo? Qual é o nosso lugar no conjunto dos seres?” (BOFF, 2001.p 10).

Tal espiritualidade não está presa a instituição, doutrinas ou regras absolutistas, mas ao equilíbrio do ser que o eleva a abertura da totalidade que o arroteia. É uma espiritualidade que ajuda a desmitificar os mitos da cultura globalizanteo apresentando apenas como aquela que reforça a ideia da posse e de consumo.

1 Espiritualidade planetária

Podemos nos questionar diante da proposta da temática espiritualidade como caminho para uma consciência planetária, de quem seria o papel do despertar desta espiritualidade. Logo pensaríamos em primeiro plano a religião. Claro que a

¹ *Mestrando em Ciências das Religiões e no Programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões da UFPB. Emaildantas_naldo@hotmail.com Grupo de pesquisa em filosofia da religião Hagia Sophia.

religião está muito mais ligada ao tema que as outras estruturas sociais. Porém o que proponho é que tanto a educação escolar, como a própria teologia apoiados por uma filosofia tem um papel fundamental a começar a descobrir canais pedagógico prático que ajude o ser humano a interpretar sua realidade se vendo como participante do todo.

A importância da espiritualidade planetária nas novas discussões é a preocupação do despertar no sujeito como um ser que interpreta; que investiga o preenchendo de compreensões as suas próprias interpretações. Seu diferencial é a forma de analisar, ela parte do princípio hermenêutico onde visualiza sua análise a partir do sujeito; do Ser. Como diz Martin Heidegger “a hermenêutica não tem por objetivo a posse de conhecimentos, mas um conhecer existencial, isto é, um ser. A hermenêutica fala desde o ser interpretado e para o ser interpretado” (HEIDEGGER, 2013, p.24). Assim, a espiritualidade planetária tem como objetivo envolver o ser humano físico, mental e social de forma harmoniosa com o todo, isto é desenvolver uma consciência planetária, onde possa ele interpretar a vida planetária a partir de sua própria vida.

1.1 Consciência planetária

A consciência planetária gerada pela espiritualidade carrega em si o sentido da coletividade onde a vida é vista de forma integral. Tal integração traz a certeza dos limites existentes no Ser humano e no ser Terra. Na obra consciência planetária e religião organizada por Pedro A. Ribeiro e José Carlos Aguiar nos mostra passos para as aplicações concretas desta consciência juntos a comunidades escolares, de base e de vidas. Passos que nos leva a uma responsabilidade com a própria terra e seres que nela reside. A obra nos dar a consciência de filhos e filhas da terra nos mostrando que fazemos parte de sua essência e que devemos cuidar de sua sustentabilidade. Com esta visão de filhos e filhas da terra dirá Boff expressando a ideia de Pierre Teilhard de Chardin: “A ideia das nações já passou. Se não quisermos morrer, é hora de sacudirmos os velhos preconceitos e construir a terra. A Terra não se tornará consciente de si mesma por nenhum outro meio senão pela crise de conversão e de transformação” (BOFF, 2009, p.21). Para Boff Chardin neste período já o alertava para uma consciência planetária e coletiva diante de uma sociedade consumidora, onde a ideia de posse destrói a terra, e deverá partir do ser humano a atitude da preservação da vida construindo assim a ideia da terra como casa de todos.

Porém o que não podemos limitar na consciência planetária é uma visão

fechada determinada da dimensão do planeta. Isto é, não ficar preso apenas à defesa do não desmatamento, da não poluição dos rios, mas seguir os passos da carta da terra onde se apresenta os vários problemas do planeta: a pobreza, e a miséria no humano. É necessário erradicar este grande mal, para se chegar a uma harmonia integral.

1.2 Consciência integrada

Diante da problemática planetária que é a pobreza de uma multidão de humanos na terra, a opção por uma consciência planetária passa por uma consciência integrada do homem. Nela está presente todas as relações sensíveis na existência do homem. Como diz Leonardo Boff: “A consciência está cheia de tensões nos desejos e no querer coisas sensíveis, espirituais e divinas, no pensar a realidade, e de senti-la. Ela vem dotada de certo número de funções que a orientam no campo dos fatos ectopsíquicos e endopsíquicos” (BOFF, 2012.p. 48). É o processo de relacionamento entre o conceito dado pelo meio ambiente, e o conceito consciente fornecido pelo inconsciente.

Neste processo integrado da consciência em si e sua relação com o conceito dado pelo meio ambiente, revela ao homem pelo sentir o sentido das coisas manifestado através de seu próprio pensamento, mas sempre dado a partir do conceito que a própria coisa tem em si.

É neste ponto de vista que devem estar presente todas as profissões do mundo. Não só as geradoras de opiniões. Do agricultor ao processador de dados; do professor ao coletor de lixo. Se conseguirmos gerar esta consciência integrada o homem dialoga com o meio ambiente a consciência de cidadão planetária brota. Um grande exemplo desta consciência integrada foi revelada pelos japoneses na copa do mundo 2014, ao coletar o lixo no estádio em que sua seleção jogava. Mostrando com um simples gesto o que faz em sua terra.

Tal consciência pode ser praticada pelas religiões, pela escola, na família e pela mídia. Grande contribuição para a prática da consciência integrada tem vindo de grandes lideranças religiosas de forma muitas das vezes isoladas. Foi o caso de Leonardo Boff na construção da Carta a Terra (onde fala da destruição do planeta, mas fala da pobreza como um grande mal); a irmã Dorat que deu sua vida pela terra e pelo povo que sobrevivia da terra. Quase não vimos à mídia de forma expressiva falar de maneira integrada a situação planeta e pobreza.

1.3 Espiritualidade, e a consciência planetária.

Ao debater sobre o tema meio ambiente a sociedade em se busca de forma sistemática separar o discurso dentro de quadrados isolados dos diversos problemas existentes geradores da falta da consciência integrada. Não bastasse comparar tal problema ao efeito da massificação das grandes capitais, esquece que a falta de consciência parte de simples gestos humanos desde o local onde reside a ambiente que trafega ou trabalha.

Para Adilson Schultz ao falar da consciência planetária que ao tratar das três ecologias: ambiental, social e mental a ecologia espiritual poderia ser agregada. Ela pode abrir um leque de pensamentos que quebra vários paradigmas contemporâneos e que pode a estes pensamentos as varias religiões.

É a partir de Schulttz de seu pensamento que poderemos um serie de discurso, mas também de pontos que pode abrir um leque de caminhos de diálogos teológicos e inter-religioso onde parceria começaria a surgir em pró de uma causa única. É sabedor que são diversas religiões segui divindades criadora ou protetora da terra. E a partir da espiritualidade integrada à discussão do planeta teríamos mudança no discurso teológico sistemático; um avanço no discurso ao meio ambiente, mas uma preocupação em pró da vida integral planetária.

A espiritualidade seja ela religiosa ou não dará um dialogo da consciência integral e da religião. Ela é a precursora para uma relação inter-religiosa. A espiritualidade é a busca do sagrado nas existências. Isto de forma institucionalizada ou manifestada pelas experiências com cada ser criado. Viver o sagrado, estar com o sagrado e caminhar com ele, gera uma responsabilidade: a de cuidar. Cuidar de todos os espaços vividos com ele e para ele.

2 O cuidar como modo - de- ser numa ótica de Leonardo Boff

Nesta ótica do cuidado como modo-de-ser é enfatizada a relação ser humano e natureza. Nela, a natureza não é vista como objeto, mas com ser; como sujeito. “Pelo cuidado não vemos a natureza e tudo que nela existe como objetos. A relação não é sujeito-objeto, mas sujeito sujeito” (BOFF, 1999.p.95). Ao observar a natureza como sujeito Leonardo Boff terá a preocupação de quebrar o paradigma da relação natureza como objeto de consumo ou de uso do humano e eleva-la sua existência com ser que dialoga e evoca.

Ao abordar todo planeta como criação divina, e buscar vivenciar uma relação

de sujeitos, o ser humano vivenciará uma relação espiritual onde sua finitude apontará para um fim único: a perfeição manifestada. Tal espiritualidade terá em Leonardo Boff o poder transformador.

A religião pode ajudar neste processo relacional sujeito-sujeito do homem/natureza? Ao analisar povos indígenas com sua relação homem/natureza, mas entre elas toda uma religião de ancestralidade gerando um respeito à terra como mãe acreditamos que é possível.

2.1 A terra lugar do mito e do rito potiguara

O mito é o responsável pela forma como a sociedade indígena se reproduz, na maneira de ser, viver e de morrer (LUSIVAL, 2005, p. 27). Ao deparar com esta afirmação poderíamos nos questionar sobre a dependência deste povo ao seu mito, isto por ele estar na responsabilidade em todas as fases da vida individual e coletiva do povo. Porém a grande resposta surge na liberdade que este mito dá a quem nele vive e cultua. Na relação deste povo com seu mito a dependência é constituída no reconhecimento de sua limitação aquele que em se carrega a verdade histórica e original dos seus ancestrais e que hoje através de sua manifestação nos rituais pode apontar caminhos seguros para a nova geração.

Para os potiguaras há um santo forte com característica católica (São Miguel), que sendo ele um mito originário potiguar carrega a missão de protetor de todo território indígena. Em período de festas ao santo Miguel o mito e rito se encontram não só para celebrar as conquistas, mas para fazer memória da história deste povo. O rito é marcado pela dança do Toré, ritual que “dão conta do contato das pessoas com a natureza, no qual sucediam processos de cura durante a dança” (VIEIRA 2008, p. 45). O ritual do Toré marca a vida deste povo por ser a dança dos antigos para comunicar-se com seus ancestrais, (LUSIVAL, 2005, p. 246). Ao iniciar o cacique deixando-se conduzir pelos espíritos de luzes, anuncia com o maracá que é chegada a hora de começar o ritual. Todos se prostram diante da mãe terra e a veneram pedindo a mãe natureza proteção e permissão para a grande louvação do Toré (LUSIVAL, 2005, p. 233).

Falar de mitos e ritos potiguaras sem que coloque a terra como este lugar do sagrado que concentra as manifestações das divindades e dos ancestrais, é esquecer-se do elemento que une tudo isto. É na terra que a divindade se manifesta através dos rituais fazendo com que o ancestral faça memória deste povo. Ela é a grande mãe onde toda natureza faz parte e é por ela que o potiguara cultua nos seus mitos e ritos a renovação da espiritualidade do cuidar, para que nem a história de luta deste

povo acabe como também a terra não deixe de existir com suas matas, rios, furnas e encantos. Perder o sentido da terra como lugar sagrado é perder o centro da vida deste povo, porque é nela que o senhor da vida se manifesta através dos seus antepassados.

2.2 Religião e o diálogo transformador em pró da vida planetária; a partir da espiritualidade Potiguara/terra.

Os caminhos que levam ao divino passam pelo olhar que nasce da terra, onde brota a riqueza que a fé proporciona para a salvação.

Comparando a nossa forma desrespeitosa do relacionar com a terra, o potiguara tem sua convivência com base no cuidado, onde o escutar a natureza é a melhor maneira de saber o futuro que estar por vir. Viver esta relação requer a visão da certeza da presença viva do mais sagrado naquele lugar. Para o potiguara respeitar este lugar é respeitar o senhor da criação, onde terá a vida em plena harmonia.

Existe na vida da humanidade o lugar de onde tudo é gerado, neste lugar a vida se completa porque é dele que as energias da ação criadora emanam. Ao falar nestes termos corremos o risco de pensar em vários lugares exceto a terra, mas diante do potiguara a resposta seria de imediato (a terra). Por ser a terra mãe de toda a força da natureza “é também o lugar sagrado supremo, o maior de todos os lugares”. Por estarem na terra os rios, as furnas, ocas, matas e templos é que ela passa a ser lugar da manifestação primeira do transcendental (LUSIVAL, p. 101).

Ao falar da revelação como manifestação divina na terra numa ótica dos potiguaras, ressaltaremos a terra como lugar maior desta manifestação retirando de dentro dos templos cristãos a visão de único lugar de revelação. Para isto utilizarei o livro do Andrés Torres Queiruga, *Repensar a Revelação* (que tem como subtema A revelação divina na realização humana), onde é proposta à busca de uma nova compreensão global a revelação. Compreensão esta que nos levará ao respeito das diversas experiências espirituais e religiosas com o sagrado inclusive a dos potiguaras. Nesta nova compreensão da revelação a terra ganhará o direito de espaço maior da manifestação divina por carregar com ela todos os elementos que compõe o papel de uma grande mãe. Para isto é necessário resgatar a espiritualidade fazendo a distinção da religião, isto porque é ela que apontará caminhos de transformação, e de um mundo harmônico, isto porque é desta distinção que se terá a descoberta no mundo atual da necessidade de transformar e aperfeiçoar o estado geral do coração e da mente para nos tornarmos pessoas melhores (BOFF, p. 25).

2.3 A terra para o índio potiguara como lugar sagrado

Ao olhar numa ótica cristã veremos que toda história do povo de Deus é gerada em torno da promessa de uma terra prometida, onde emanaria leite e mel. Esta terra passa ser para este povo grande dom de Deus, de onde tirará o necessário para sustentar a vida. Porém por Deus ter dado de presente esta terra, este mesmo povo terá que abandonar todos outros deuses e o adorará, pois ele estará no meio de cada um Dt 6, 10-15. O mais importante que em Dt 6,20-25 é apresentado o ritual como momento de repassar para os filhos através da memória do processo de posse da terra e qual a missão para permanecer nesta terra. Percebe-se que é na terra que Deus esta presente e nela quer que seja lembrado seu feito diante dos inimigos daquele povo. O obedecendo, Deus o abençoará todos os frutos seja ele do ventre da mulher como também os frutos do solo Dt 7,12-15. Vemos então que a terra passa a ser para este povo sinal mais forte da presença do seu Deus, e por tal presença passa a ser sagrada. Observando os potiguaras nos deparamos na sua relação com a terra um pouco parecida com o povo bíblico, por acomodar tudo que satisfaz suas necessidades o tem como maior lugar sagrado, ela passa a ser chamada de forma respeitosa de mãe terra (LUSIVAL, p. 78,) por ser a geradora de toda natureza que os alimenta.

Na sociedade atual onde o lucro é base das relações, ver os modelos de convivência apresentadas acima se torna para nós gestos concretos de vida onde ser humano e natureza ritualiza sua fé como forma de agradecer a Deus que estar presente na terra. Este gesto concreto são sinais de saída para um mundo que não sabe cuidar do diferente. Porém é necessário desenvolver o que estes dois povos desenvolveram ao longo de sua história, a Espiritualidade onde mesmo presa a um rito, (necessário para resgatar o seu mito de origem), ao sistema de modo de produção buscavam cotidianamente a convivência ética.

Ao viver nesta sociedade onde se perdeu o respeito pela terra enquanto lugar sagrado; com a razão tecnológica ditando os mandamentos a ser cumprido e com a espiritualidade presa as religiões de forma institucionalizada vinculada a templos; começamos a viver as grandes consequências profetizadas pelos grandes profetas que escutavam a voz que saia da harmonia gerada da terra. Podemos nos perguntar se há saídas? Sim, a saída estar em ser espirituais para escutar os caminhos apontados pela própria criação na terra, é pela espiritualidade que ao ver a criação não os vemos apenas como ela o é, mas a beleza que ela carrega transmitindo sua mensagem através de sua fala o qual escutamos (BOFF, p. 71).

2.4 A terra lugar da manifestação divina

Ao falar da terra como lugar da manifestação divina, podemos utilizar da tese do professor (LUSIVAL, p. 125). “Onde a terra para os potiguaras é sagrada por existir vida mineral, vegetal, animal e sobrenatural; lugar onde moram os espíritos, os ancestrais e os encantados”, eles que são aliados que protegem a natureza (LUZINALDO, p. 125). Esta visão indígena da terra ajuda não só a gerar a relação de cuidados, mas também a relação de respeito ao que ela representa na vida transcendental. Porém pode-se dizer que para este respeito acontecer se faz necessário que haja o encontro e o desencontro. É neste encontro relacional que se dá a manifestação da divindade, como (BOFF, p. 51) diz: “Que por mais que se conheça e se ame a pessoa, nunca seu mistério é desvendado totalmente. Ela se vela se revela se dá e se retrai”.

O encontro do potiguara com sua divindade não é diferente frente à proposta do Leonardo Boff, de um lado se encontra a parte limitada, mas de outra está o ilimitado que respeita os gestos e ritos do seu povo e acolhe manifestando sua alegria através de suas energias e criação.

A terra como lugar de manifestação divina é para nós um caminho de reflexão frente à religiosidade atual, onde a concepção de revelação se encontra aprisionada aos grandes templos patrimoniais. Deve-se resgatar uma espiritualidade transcendental onde a humanidade busque encontrar Deus presente em sua criação. Como Boff dirá (p. 51): “Como tudo está ligado umbilicalmente a Deus, é a partir de Deus que encontramos o todo. O universo e cada coisa se encontram em Deus”. É uma grande certeza, não se pode encontrar o criador distante ou separado de sua criatura. “Deus está presente em todas as coisas, e todas as coisas estão em Deus” Boff (2001, p. 51).

Tal visão apresentada acima é para o cristianismo considerado muitas das vezes como panteísmo e por isso estimulam a experiência dos seus fiéis a um Deus preso a templos sofisticados e não as belezas que os olhos internos podem alcançar espiritualmente da criação. Precisa-se urgentemente despertar a humanidade a transcender a sua realidade. Para isto é necessário que façamos a experiência da imanência. Boff (2009, p. 16) assim como uma árvore onde as raízes se encontram no solo segurando o peso do tronco e folhagem, precisamos também que vivamos a nossa realidade (como o tronco), mas como as folhas, precisamos conviver com outras realidades, isto é a diversidade que nos rodeiam, mas que anseia pelo respeito mútuo, e por um celebrar ao Deus da vida na terra e em pró da terra.

Referências

BARCELOS, LusivalAntonio. **Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2012.

BOFF, Leonardo. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. RJ. ED.

Sextante,2001.

BOFF, Leonardo. **O destino do homem e do mundo**. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. Petrópolis. RJ. Ed. Vozes, 1999.

BOFF, Leonardo. **Tempo de transcendência: o ser humano como projeto infinito**. Petrópolis: Vozes,2009.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de,/SOUZA, José Carlos Aguiar de (organizadores). **Consciência planetária e religião: desafios para o Século XXI**. São Paulo: Paulinas, 2009.-(coleção estudos da religião)

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia: (hermenêutica da facticidade)**. Petrópolis: Vozes, 2013.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana**. São Paulo: Paulinas, 2010. (Coleção Repensar).

VILHENA, Maria Ângela. **Ritos: expressões e propriedades**. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Temas do Ensino Religioso)

A liturgia cósmica de São Máximo o Confessor (580dC-662dC): *Deus Ludens e homo ludens*

Dr. Getúlio Antônio Bertelli¹

Palavras-chave: *Máximo o Confessor; liturgia cósmica; símbolo*

Introdução

A presente comunicação ao FT 1 do Congresso da SOTER 2014 tem como objeto formal a liturgia cósmica e como objeto material Máximo o Confessor. Trata de um teólogo da escola de Alexandria, que fez a grande síntese da patrística. Pertence ao século VII e já faz a transição à Idade Média, por usar categorias filosóficas aristotélicas em sua síntese, até então dominada pelo neoplatonismo. Ele respeita a autonomia da criação e do ser humano, não deixando ser tragada no abismo da divindade.

Usamos como fontes as obras maximianas: *Ambigua, Centuria da Caridade, Mistagogia*². A pergunta que buscamos responder é: Que representação do universo/cosmos é a mais pertinente na pós modernidade, diante da grave crise ecológica atual? Supomos que Máximo pode dar uma contribuição original, partindo do dogma de Calcedônia, onde Cristo é expresso como consubstancial a Deus, a nós e ao cosmos. Ele apresenta a Igreja como uma unidade na diversidade, como ademais todo o universo, que celebra a liturgia cósmica tendo Cristo como primeiro bailarino. Parte da Igreja concreta, situada no meio do cosmos natural e sobrenatural.

Nosso trabalho se divide em tres capítulos: No primeiro, inserimos Máximo o Confessor na Escola teológica de Alexandria, mais simbólica que histórica (a de Antioquia). Vamos nos ater aos dois conceitos maximianos fundamentais, a saber, o de *enanthroposis* de Deus (encarnação), e o de *theosis* (divinização do humano) na antropologia, na teologia e na liturgia. No segundo capítulo falamos da beleza da liturgia cósmica. No terceiro capítulo, mostramos *Deus ludens* e o *homo ludens* como parceiros do jogo na criação.

1 Getúlio Antônio Bertelli é professor na UNESPAR, campus FAFIPAR em Paranaguá, Pr. É bacharel em teologia pela EST em São Leopoldo- RS. Licenciado em filosofia pela Universidade de Passo Fundo – RS. Mestre e doutor em teologia pela PUC-Rio. É pós doutor em ciências da religião pela PUC-SP.

2 Foi Hans Urs Von Balthasar quem ajudou a redescobrir Máximo o Confessor, com a obra *Cosmic Liturgy: The Universe according to Maximus the Confessor*, no movimento de “*Ressourcement*” ou volta às fontes bíblicas, patrísticas e litúrgicas. Esta obra é retomada por François Euvé: *Pensar a Criação como Jogo*, onde cita várias vezes a Máximo o Confessor (p. 162, 167, 175, 176, 278, 280, 26, 309). Olivier Clément, em sua obra *Fontes*, dedica um longo capítulo a Máximo o Confessor. Não por último, Jean Yves Leloup, na sua obra *Introdução aos Verdadeiros Teólogos*, dedica um capítulo inteiro sobre Máximo (cf., referências ao final).

1. Máximo e a Escola de Alexandria: Um teólogo de síntese

Máximo pertence à escola de Alexandria, à qual pertencem também Orígenes e o Pseudo Dionísio Areopagita, dois grandes autores que ele comenta e corrige. Com Orígenes, entende a morte e ressurreição de Cristo como eventos cósmicos. De Orígenes Máximo também assumiu a doutrina da *apokatastasis panton* (a restauração universal de todas as coisas)³. Mas tem consciência de que pode ser abusada e por isso entende mais como uma súplica para que todos sejam salvos, do que como uma doutrina.

A Escola de Alexandria prefere uma leitura *simbólica* da realidade. Máximo é talvez o maior representante e superador desta escola. Sua vida se identifica com sua confissão da fé autêntica, daí seu nome. Ele tirou as últimas consequências do Concílio de Calcedônia. Ele ainda é pouco conhecido. Mas está sendo redescoberto em sua teologia original, já faz cerca de meio século, com o movimento de volta às fontes patrísticas, que desencadeou o Concílio Vaticano II. Alguns renomados teólogos precursores do Concílio são: Hans. Urs von Balthasar, Yves Congar, Romano Guardini, Jean Daniélou. Sua obra foi traduzida ao latim por João Escoto Erígena no século IX.

Máximo é um teólogo de síntese, que influenciou Tomás de Aquino na teologia e Hegel na filosofia, com a grande síntese universal, como secularização do pensamento maximiano. Como afirma von Balthasar: “*Para Máximo, um compreensão sintética de Cristo tornou-se uma teodicéia para o mundo, uma justificativa não só de sua existência, mas também de toda a gama de estruturas do ser... a noção filosófica de síntese do jovem Hegel era uma derivação secularizada da teologia bíblica*” (BALTHASAR, H.U., 2003, p. 66). A síntese secularizada de Hegel inclui: Deus e o homem (mente e pessoa), religião e cultura (pensamento e imaginação), Estado e Igreja (TILLICH, Paul. 2004, p. 137-147).

Para Máximo, o universo é uma unidade na diversidade, assim como a Igreja, imagem do cosmo, é uma unidade feita de diferentes membros. Este respeito à diversidade é uma das lições de Calcedônia, que em Cristo preserva as duas naturezas, a humana e a divina, sem confusão nem mistura.

1.1. A Vida de Máximo o Confessor

Máximo nasceu numa aldeia de Golan, conforme as pesquisas históricas

³ Temos dificuldades de admitir que vítimas e verdugos tenham o mesmo destino, ainda que a filantropia divina possa alcançar a todos. Talvez aqui nos auxilie a doutrina do Purgatório como uma espécie de aduana onde devemos deixar aquilo que não pode seguir adiante, e se constitui num peso.

recentes, e não de uma família aristocrática como se pensava. Ficou órfão com nove anos, e foi entregue aos cuidados de um mosteiro palestinese, onde recebeu influência de Evágrio Pôntico. Ele foi monge no mosteiro de Crisópolis, perto de Constantinopla, onde ingressou em 614 dC. Situado às margens do Bósforo, não era o mais famoso mosteiro dentre os muitos que havia. Mas era sim o mais retirado, onde podia buscar o escondimento almejado, depois de uma vida de muita visibilidade como funcionário imperial. Depois ele mudou-se para o Mosteiro de Císico, no Mar de Mármara.

Máximo se considera um simples monge, mas é considerado um dos maiores teólogos da Igreja. Viveu no século VII; um tempo de terríveis invasões, tanto dos avaros e persas, quanto do Islã. Quanto o Islã invadiu todo o norte da África e o Oriente médio, Máximo foi obrigado a exilar-se por combater a heresia monofisita. (Nela o humano é tragado no oceano da divindade, como uma gota de mel ou de sal na imensidão do mar). Vladimir Soloviev interpreta o monofisismo como ‘um divinismo fechado’, um ressurgimento das espiritualidades orientais extra-bíblicas” (CLÉMENT, O., 2003, p. 341).

A heresia monofisita se juntava à política, isto é, ao desejo de autonomia dessas regiões contra a dominação romano-bizantina, de tal maneira que opor-se a ela era também traição à pátria. Máximo defendia as duas vontades em Cristo, divina e humana, e por isso foi considerado rebelde, e ameaçador da unidade imperial. Os imperadores do século VII se aproveitaram do monofisismo para garantir seu poder imperial sobre o Oriente Próximo ameaçado pelos persas e pelo Islã.

Clément imagina a fé cristã tendo sucumbido à heresia monofisita e as trágicas consequências, quando sintetiza dizendo: “*Se o cristianismo se tivesse tornado monofisita ou monotelita, a dimensão humana da história, a liberdade trágica e criadora do homem, a realidade própria do criado dificilmente teriam podido se afirmar e se transfigurar num humanismo cristão, um ‘divino-humanismo’*” (CLÉMENT, O., 2003, p. 342).

Máximo inspirou o Concílio de Latrão (649 dC), afirmando a nossa “salvação ao mesmo tempo divina e humana”. O Papa Martinho que presidiu o Concílio, e Máximo o teólogo inspirador, foram ambos presos e levados ao exílio, onde morreram. Martinho foi “o último papa a morrer mártir, e o último papa também a não se opor senão pelo martírio ao poder temporal” (CLÉMENT, O., 2003, p. 339).

Máximo voltou a Constantinopla, mas foi lhe imposto um silêncio obsequioso. Foi condenado por um Concílio em 662dC e torturado. Deceparam sua mão direita e cortaram sua língua. Morreu em 13 de agosto do mesmo ano, exilado no Cáucaso. A atualidade do pensamento de Máximo o Confessor reside em ter feito a síntese entre a dimensão ética e mística da fé cristã, sendo a primeira constitutiva do Ocidente,

e a segunda, do Oriente. Respeitador da liberdade humana, que não é tragada pelo divino. Como os teólogos semitas da escola de Antioquia, Máximo também defendeu a corporeidade e a história, “a revolta de Jó e a luta com o ‘anjo’, e o admirável equilíbrio do humano e do divino” (CLÉMENT, O., 2003, p. 342).

Resumindo: Máximo é um dos últimos representantes da patrística, no século VII, mas nem por isso é o menor. Ele fez uma das mais fecundas sínteses teológicas, que inspirou outras como a de Tomás de Aquino e Hegel, a saber: entre o Oriente e o Ocidente, o macrocosmos e o microcosmos, o humano e o divino. Vamos ver a seguir a *theosis* a partir da cristologia, da antropologia e da liturgia.

1.2. O pensamento de Máximo: cristologia do Logos

Máximo coloca no centro de sua teologia o Logos: antes de sua vinda a história universal era tempo de preparação para a *enanthroposis* (encarnação de Deus ou Natividade). Depois da vinda, é tempo da *theosis* do humano, conforme o famoso adágio patrístico: “Deus se tornou homem, para que o homem se tornasse deus”.

Na *Mistagogia* cap. 23 Máximo afirma que o Cristo Cosmocrator restaura a primeira beleza do cosmo, a paradisíaca. Máximo é um verdadeiro “amoroso de Cristo”. É a partir de Cristo que ele passa a considerar tudo o mais, e se empenha em fazer os humanos participarem do mesmo amor. Ele resgata o conceito platônico de “participação” e o “cristianiza”, por assim dizer.

Na cristologia, Máximo entende o símbolo como a união de duas partes separadas, mas que se pertencem e se reconhecem. Para ele Cristo é o símbolo por excelência, pois Nele se realizam as sínteses acima elencadas: entre o céu e a terra, o visível e o invisível, o humano e o divino. Cristo vem recompor estas duas partes divididas: “*Do que era dividido, ele fez uma unidade*” (Ef 2, 13-16).

Cristo para Máximo efetua as sínteses do universo e da história. “*Pela fé e pelo amor nós nos configuramos a seu modo de existir e por isso nesse encontro, participamos da compenetração das energias divina e humana... A existência humana se torna litúrgica, uma interiorização e cosmização dos ‘mistérios’, uma mistagogia da deificação*” (CLÉMENT, O., 2003, p. 340).

1.2.1. *Theosis* a partir da antropologia

A antropologia maximiana fala do agir de Deus e da liberdade humana. Na obra *Ambigua ad Johannem 10* nosso autor afirma: “*Deus e o homem são exemplos um para o outro: Por amor do homem Deus se humaniza, e o homem chega a conhecer... o invisível*” (VANNIER, M. A., 2005, p. 1). Esta antropologia considera o ser humano

como uma liberdade, mas ameaçada pela *philautia*, o amor de si mesmo, que o faz centro do universo, narcísico e insolidário.

Máximo, nas *Centúrias da Caridade*, não esquece a centralidade dos pobres, tão constitutiva da patrística, quando diz que devemos distribuir dos nossos bens, “*dando a cada um segundo suas necessidades... sem fazer diferença entre bom e mau, honesto ou desonesto, quando estão em necessidade... por esta piedade compadecida que temos por um louco que se vai no meio da noite. Dar abundantemente de seus bens é sinal de caridade*” (MÁXIMO O CONFESSOR, 1943, p. 73-75).

Cristo, por seu amor filantrópico e kenótico, crucificando e dobrando a liberdade rebelde, restaura no ser humano a imagem pessoal do Logos. Devolve-lhe a vocação de descobrir e oferecer os *logoi* das coisas, numa liturgia cósmica, da qual ele é feito cantor do universo. “*Uma fecundidade infinita é assim oferecida à racionalidade humana para unificar e transfigurar o universo*” (CLÉMENT, O., 2003, p. 339).

A antropologia espiritual de Máximo o Confessor trata da vocação cósmica do ser humano como microcosmo e mediador. A *enanthropesis* restaura a antiga beleza original do humano.

1.2.2. *Theosis* a partir da liturgia

Para Máximo, a cristologia e a antropologia se encontram na liturgia, que é mistagógica, na medida em que inicia no mistério de Cristo. Verdadeiro teólogo é aquele que transpõe em categorias teológicas a experiência litúrgica de Deus. No Capítulo 19 da *Mystagogia*, o nosso autor une a liturgia terrestre com a cósmica, num canto em uníssono entre os fiéis e os anjos (MÁXIMO O CONFESSOR, 2005, p. 50) Ele interpreta toda a liturgia em chave simbólica. Desde a sinaxe eucarística, em que o véu do mistério se retira. A entrada do celebrante é entendida simbolicamente como a parusia do Logos entre nós. A subida do celebrante até o altar como uma ascensão ao Pai. A entrada dos fiéis como uma metánoia, passagem da descrença à fé. Cada símbolo litúrgico Máximo interpreta como antecipação da liturgia celeste, cf., *Mistagogia* 8.

No capítulo 17 da citada obra, Máximo interpreta o beijo da paz de maneira tríplice: como *homonoia* (concordes na mente – *nous*), como *homognomosyne* (concordes na opinião) e como *logiké* (ter os mesmos sentimentos). O beijo assim entendido simbolicamente tem uma dimensão escatológica: aponta para a futura intimidade com a Trindade Criadora.

Na *Mistagogia* capítulo 2, Máximo descreve também o espaço simbólico da Igreja Oriental: Ela se divide em nave (*naon*) para os fiéis, e em santuário (*hierateion*)

para o sacerdote. Não é um dualismo, pois a nave é um “santuário em potencial”, e o santuário é uma “nave em ato”, usando a distinção de Aristóteles entre ato e potência que caracteriza todo ser.

A simbólica da nave representa para ele o mundo humano e visível. Ao passo que a simbólica arquitetônica do santuário representa o mundo invisível do céu. Máximo tem em vista a simbólica cósmica e a liturgia cósmica, tendo o ser humano como co-liturgo e cantor do universo. Cristo é o primeiro bailarino. Deus o compositor e intérprete da grande sinfonia do *Hexaemeron*, a criação nos seis dias.

Na *Mistagogia*, capítulo 24, Máximo afirma que na Igreja habitam os anjos durante a liturgia, intercedendo a Deus em favor de nós. Nela Deus remodela os fiéis como no segundo relato da criação o Criador poeta modela a partir do barro. A graça do Espírito Santo atua de forma salvífica “através dos símbolos divinos”. Durante a liturgia, a mistagogia tem uma função pedagógica, de iniciar nos mistérios cristãos. “*Pela participação na liturgia, o cristão é convidado a se associar ao mistério de Cristo. E na manducação eucarística se cumpre a promessa feliz de que “Deus será tudo em todos”, cf., 1 Cor 15, 28 (MÁXIMO O CONFESSOR, 2005, p. 137-138).*”

Resumindo, vimos em Máximo o Confessor a união indissolúvel da cristologia, da antropologia e da liturgia, vinculadas pela *enantroposis* ou encarnação de Deus, e pela *theosis* ou deificação do ser humano. Esta é a meta do humano, presente potencialmente já no projeto inicial de Deus ao criá-lo como Sua imagem e semelhança. Vocação última e realização suprema, é dom da graça divina que pede para ser acolhido na abertura do humano à beleza da fé. A kenose de Jesus nos possibilita tornar-nos filhos de Deus, coroamento da antropologia cristã. No capítulo 20 da *Mistagogia* afirma que a Oração do Senhor ou do Pai Nosso é o símbolo desta adoção filial, concedida pelo dom e a graça do Espírito Santo.

1.2.3. A beleza da liturgia cósmica de São Máximo o Confessor

A liturgia cósmica une a criação inteira no desejo ardente de voltar à fonte do ser. Aqui percebemos a clara influência do neoplatonismo sobre Máximo o Confessor, que também influenciou Dionísio Areopagita e Gregório de Nissa. Desde os limites mais extremos do ser o universo está unido no “*ato de celebrar a dança solene da adoração litúrgica em torno da misteriosa treva divina...Máximo lança um olhar admirado na suprema harmonia do cosmo e extrai daí uma lição de realismo e humildade: a curta vida do ser humano, com todas as suas lutas, nada mais é senão um instante do imenso jogo cósmico*” (GUERRIERO, Elio, 2010, p. 65).

A liturgia cósmica é a maturação final da ordem inicial do Criador de cultivar o Jardim, transformando a cultura em culto, prelúdio da liturgia celeste. Cabe ao

ser humano este ministério litúrgico, pois ele “é uma composição musical, um hino maravilhosamente composto ao Criador todo poderoso”, como diz São Gregório de Niss. A liturgia é uma transfiguração do universo e o ser humano é feito “cantor do universo”. O Salmo 104 canta esta liturgia cósmica de louvor ao criador.

As primeiras gerações cristãs se sentiam unidas ao universo e sua liturgia era estruturada segundo os elementos cósmicos: O sol nascente indicava a oração das laudes. O sol poente indicava a oração de vésperas, quando se acendiam as velas.

Para o saudoso padre Libânio, assim como para Máximo o confessor, a liturgia é uma escola de símbolos, que nos introduz no mistério da iniciação cristã: *“Os símbolos carregam a beleza colorida da criatividade e da comunicação humanas. A liturgia lança ponte entre Deus e nós. Move-nos até Deus e faz que Deus desça até nós”* (LIBÂNIO, J.B., 2008, p. 8). Para isso, o primeiro presidente da SOTER propõe uma educação para o símbolo, diante da confusão e excesso de símbolos na pós modernidade. Crianças, adolescentes e jovens são educados nesta escola da fé.

2. A liturgia como jogo entre Deus, o homem e o cosmos

Máximo o Confessor considera o ser humano como microcosmo. Ele considera que a *theosis* é a concretização do projeto inicial do Criador. Ao criar o mundo, Deus por assim dizer abriu o jogo cósmico. Este projeto inicial se encaminha para sua consumação salvífica distante do início, e em direção ao fim. Na encarnação de Cristo Deus mesmo entra no jogo, transformando a distância infinita em relação amorosa. A encarnação mesma é um jogo; Deus entra em liberdade soberana, sem se aprisionar aos elementos do mundo e também sem se fechar em sua transcendência.

O Logos joga se aproveitando da instabilidade do mundo para a nossa salvação. Há uma íntima relação entre o jogo do logos e o mistério pascal. Para Maximo ela é a manifestação visível da invisibilidade divina. Sua kénosis, discreta e oculta, restaura a atitude de Adão, que rompeu a ordem cósmica, levando os seres a se vampirizarem e se entredevorarem. Mas a graça divina desbloqueia as ações que pareciam implacáveis (citado em EUVÉ, 2006, p. 182-184).

Saltando milênios, esta teologia do jogo divino foi retomada na década de 60 do século XX. Foi nesta época que surgiu na Inglaterra a chamada “teologia lúdica”. Ela afirma que ao criar o mundo, Deus estava brincando com a Sua fantasia. E a liturgia deve expressar essa brincadeira divina com todas as formas estéticas: no jogo de luzes e cores, sons e gestos, narrativas, símbolos e mitos⁴.

⁴ Neste tópico seguimos em grande medida o teólogo EUVÉ, François. *Pensar a Criação como Jogo*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 116ss. O autor esteve no Congresso Internacional da SOTER em Belo Horizonte em julho de 2013.

De fato existe uma grande proximidade entre a liturgia e o jogo, dentro da teologia bíblica, patrística e mística (os místicos falam no jogo da graça). Entendemos por jogo a gratuidade da festa, do lazer, da representação, da poesia, do teatro, da arte, da espontaneidade. Está em contraste com o não-jogo do ativismo estressante atual, a mercantilização do jogo-esporte-copa, e como contrapeso à supervalorização do trabalho, do mérito, do cálculo, do lucro, da ganância e do espírito de consumismo e de seriedade.

No mundo pós moderno voltamos a redescobrir o sentido do jogo, diante da grave crise que ameaça a criação. O jogo é um dos conceitos antropológicos mais ricos, presente na história das religiões, na sociologia, na psicologia. Ele é anterior e superior à cultura. O jogo pode ser considerado a atividade humana mais autêntica, distinguindo o humano do selvagem.

2.1. A dimensão bíblica e patrística do jogo

Na teologia já não é mais possível pensar Deus como um relojoeiro que criou uma máquina funcionando automaticamente. Encontramos uma longa tradição, quase esquecida, que fala da criação como jogo. É o paradigma que precisamos, e vamos pesquisar na bíblia e na patrística. O jogo é também o paradigma da pós-modernidade. Ela está cansada do modelo prometéico de controle, domínio e produção, que esgotou a natureza e estressou o ser humano. A tentativa de conquistar o mundo encontra resistências. Pois ele só se entrega a quem é capaz de contemplá-lo na lógica da gratuidade e da doação.

“A alegria que se liga ao jogo permite sublinhar que Deus cria o mundo por amor, para regozijar-se da alegria de suas criaturas. E a encarnação aparece nesta perspectiva, como a participação do próprio Deus nesse jogo ou nessa dança” (EUVÉ, F. 2006, p. 112).

Já os dois primeiros capítulos do Gênesis, apresentando a criação como bela (*kalos*), aponta para a dimensão de delícias, regozijo, jogo. A criação é obra do Espírito e da Palavra. Mas o Espírito da Beleza é anterior à palavra organizadora do cosmo. Mas é na tradição sapiencial que encontramos uma clara dimensão litúrgica: A Sofia está diante de Deus e joga (brinca). A Vulgata traduz *“ludens”* para a atividade divina da Sofia. A Septuaginta grega fala em *“paixatôsan”*. A alegria do Criador é também a alegria dos seres humanos, associados ao jogo divino. *“O jogo é utilizado como símbolo do mundo... que suscita o prazer de Deus e a alegria dos homens”*.(MOLTMANN, J., 1988, p. 394).

Na esteira de Provérbios 8, 20-31, apresenta a sabedoria (*“Amon”*) como arquiteta e criança. Como arquiteta ela é artífice de todas as coisas. Como criança,

se diverte jogando (“*mesaheqet*”) espontaneamente na gratuidade do seu jogo, em contraste com a seriedade do adulto. O verbo *shq* significa divertir-se, folgar, regozijar-se.

As parábolas de Jesus também podem ser interpretadas sob a dimensão lúdica. Não há uma relação de causalidade nela, nem de necessidade, mas sim a mesma liberdade do artista e da criança brincando. A parábola envolve os ouvintes como no jogo. “*O estilo lúdico das parábolas não se liga ao divertimento que sua audição provoca... Trata-se, nada menos, de colocar a própria vida em jogo, no seguimento daquele que as anuncia*” (EUVÉ, F., 2006, p. 157).

Um exemplo é a parábola das crianças sentadas na praça (Mt 11, 16-17), fazendo eco a Zc 8,5 quando diz: “*E as praças da cidade encher-se-ão de meninos e meninas que brincarão nelas*”. Aqui o texto aponta para a festa e alegria escatológicas, convidando todos a entrar nessa dança, não deixando ninguém de fora como lamenta a parábola aludida.

2.2. A dimensão patrística

A tradição patrística também se exprime na metáfora do jogo. Na celebração da gratuidade une jogo e santidade. A patrística considera não só a encarnação do Logos, como também a *theosis* humana como um imenso jogo de Deus que busca parceiros para compartilhar de sua felicidade e que tem saudades de cada um de nós.

Os Santos Padres não tiveram vergonha de se sentir utópicos ou ingênuos com semelhantes declarações de fé, mas ousaram confrontá-las com a mesquinhez dos raciocínios humanos. Eles também desenvolveram, a partir da meditação das Escrituras, a imagem de Deus como *ludens*, ao mostrar a comunhão com Deus restaurada depois da Queda original. Assim São Gregório de Nissa afirma sobre a beleza paradisíaca:

Houve um tempo em que todas as criaturas dotadas do logos formavam um coro único de dança, elevando seu olhar ao primeiro dançarino do coro... Mas o início do pecado desfez a harmonia desse coro... Tu, porém, serás novamente introduzido na roda dançante dos espíritos angelicais (Citado em EUVÉ, F., 2006, p. 171).

Os parceiros deste jogo são: o tempo, o cosmo, a natureza, o infinito, Deus. O jogo envolve esses atores, o *Deus ludens* e o *homo ludens*, numa atmosfera de gratuidade e contemplação, que a liturgia cósmica reproduz. A linguagem mais apropriada aqui é a poesia, a metáfora e a parábola.

Balthasar resume muito bem o pensamento maximiano quando diz: “*A liturgia é sempre ‘liturgia cósmica’: uma forma de introduzir o mundo inteiro na*

união hipostática, porque tanto o mundo quanto a liturgia compartilham do mesmo fundamento cristológico” (BALTHASAR, H.U., 2003, p. 322). Por ela se realiza a presença do Cristo hipostático entre o céu e a terra. Daí que a espiritualidade patrística adverte a nunca abandonar a sinaxe litúrgica, onde nos acolhem os anjos e o Espírito.

2.3. Deus Ludens e Homo ludens

Ao *Deus Ludens*, que brincou com a Sua fantasia ao criar o mundo (Provérbios 8, 30-31), corresponde o *Homo Ludens*, que se alegra em estar diante de Deus na liturgia como serviço divino, fruindo de seu Ser, Sua Verdade, Sua Bondade e Beleza fascinante e tremenda (Ex 3, 14; Isaías 6: *kabod, doxa, Glória* significam esplendor, beleza de Deus).

O jogo na liturgia está nos gestos rituais, expressando uma Presença Escondida, a união do tempo e da eternidade, fazendo brotar o canto. A beleza assim entendida tem a ver com a contemplação (gratuidade, festa, celebração, brincadeira, *ludus*, jogo, dança, riso, humor) e não com a ação (trabalho produtivo, atividades visando o sucesso e a eficiência profissional). Neste contexto se situa a gratuidade da liturgia, da celebração, da meditação e da oração.

Na história das religiões também encontramos belas páginas sobre o caráter prazeroso da meditação e do estar face a face com Deus. Basta citar este exemplo do místico e poeta Rabindranath Tagore, íntimo de Brahman, que em sua *Poesia Mística* escreve:

Peço um momento de indulgência para sentar-me ao teu lado. Posso terminar depois as tarefas que tenho em mãos. Longe da visão de tua face, meu coração não conhece tranquilidade nem repouso, e meu trabalho torna-se afã interminável em mar de fadigas sem fim... Agora é o momento de sentar-me quieto, face a face contigo, e de cantar a oferta da vida neste silencioso e transbordante momento de lazer (TAGORE, R, 2003, p. 4-5).

É verdade que perdemos essa dimensão litúrgica da fé, em grande medida. Longe do homem sério, ela parece mais brincadeira de criança e criação de artista. O puritanismo calvinista, uma das causas do atual modelo neoliberal, eliminou símbolos, ritos, gestos e vestes litúrgicas como sendo *adiáfora* (não necessários). Considera tudo isso perda de tempo, pompa supérflua, complicada e artificial. Uma encenação teatral, desperdício de tempo, fora da esfera da eficiência, produtividade técnica e resultados imediatos. Foi essa visão que levou aos impasses da civilização atual e ao estresse humano. Daí que precisamos reencontrar a tranquilidade do coração (“*hesychia*”).

A propósito, citamos as palavras antigas, mas sempre atuais de Guardini quando diz: “*A alma deverá, ao menos nos momentos de oração, renunciar a essa febre de atividade... aprender a investir o seu tempo no serviço de Deus, as suas palavras, os seus gestos e pensamentos no jogo sagrado... Aprender a executar diante de Deus, em liberdade, beleza e santa alegria, o jogo da liturgia, divinamente ordenado*” (GUARDINI, Romano, 1942, p. 86). Já no paraíso o ser humano brincava, com a espontaneidade das crianças sentindo-se seguras e sem qualquer ameaça. Por isso jogar é como voltar às fontes.

O ser humano é descrito no livro de Sb 15, 12 como *ludens*: “Nossa vida é uma brincadeira de criança”. Já Filão de Alexandria, com ardente inspiração mística, fala do riso e do jogo como dons gratuitos da Sabedoria aos que a desejam. Ele se perguntava: “*Que ocupação melhor conviria ao sábio do que jogar, regozijar-se e entreter-se com a paciente espera do que é belo?*” (citado em EUVÉ, p. 150).

Conclusão

No breve percurso feito até aqui tratamos da liturgia cósmica em Máximo o Confessor. Este autor é bastante desconhecido, e seu pensamento profundo demais para caber neste breve ensaio. Ele foi influenciado pela teologia alexandrina do Logos como a *cognitio matutina* de todas as coisas. Seguindo a Escola teológica de Alexandria, ele ressalta a dimensão simbólica da teologia, da antropologia e da liturgia. Partindo de Provérbios 8, considera a criação como um imenso jogo, em que a Sabedoria brinca ao criar o mundo.

A liturgia deve representar essa brincadeira divina, no jogo de cores, luzes, sons, ritos e mitos. Na riqueza da simbologia cristã, reverente frente ao silêncio polifônico e melodioso de Deus, a liturgia cósmica celebra a “*dança sagrada dos seres criados ao redor do mistério inacessível no coração de todas as coisas*” (BALTHASAR, H.U., 2003, p. 115).

O ser humano é convidado a ser parceiro desse jogo divino, no curto espaço de tempo que lhe é dado viver, antes de dizer adeus para sempre. A liturgia como celebração, festa e jogo tem uma função crítico social diante do hiperativismo da sociedade atual, que estressa o ser humano e devasta a natureza. Especialmente a ética calvinista e as seitas neopentecostais mutilaram os símbolos litúrgicos, a mística e a arte sacra. No seu lugar, colocaram a disciplina do trabalho e uma rígida moral sexual.

Apresentamos o *Deus Ludens* e o *homo ludens* como parceiros de jogo na liturgia cósmica: Deus, o ser humano e o cosmo. Somos convidados então, não a desprezar o mundo, nem a nos isolarmos dele, mas a glorificar Deus através do

cosmo.

Concluimos com um belo parágrafo do cineasta italiano Alessandro d’Avennia, que expressa em linguagem atual o que talvez Máximo o Confessor queria dizer com a liturgia cósmica e o sentido lúdico da existência humana, quando diz:

Só quem vive sacramentalmente vê a vida pelo que ela é: fragmento de uma transcendência, que dá gosto a esse fragmento. O cristão contemplativo é o verdadeiro hedonista: imerso no mundo sem ser submerso por ele. Deus é um pai que se inclina sobre uma criança e lhe presenteia o mundo para que brinque com ele. Deus não é uma doutrina abstrata para poucos ou uma série de leis impossíveis de se respeitar. Deus é um jogo pai-filho, um jogo desafiador como todos os jogos divertidos (AVVENIA, Alessandro D., 2014, p. 1).

Referência

ÁLVAREZ, Mendoza Carlos. *Extra victimas salus non est* ou da vigência da Teologia da Libertação em Tempos pós-modernos. In: BRIGHENTI, Agenor et Alia (Orgs.). **A Teologia da Libertação em Prospectiva**: Congresso Continental de Teologia. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

AVVENIA, Alessandro, D. A grande beleza. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/528292-a-grande-beleza-e-o-desejo-e-a-resposta> Acesso em 15/fev/2014.

BALTHASAR, Hans Urs Von. **Cosmic Liturgy**: The Universe according to Maximus the Confessor. San Francisco: Ignatius Press, 2003.

_____, **La gloire et la croix**: Styles d’Irénee à Dante, v. II. Paris: Cerf, 1993.

CASSINGENA, Trévedy François. **Les Pères de l’Église et la liturgie**. Paris: Desclée de Brouwer, 2009.

_____, **La Liturgie**: Arte et Métier. Genebra: Ad Solem, 2007.

CLÉMENT, Olivier. **Fontes**: Os Místicos Cristãos dos primeiros Séculos. Juiz de Fora: Subiaco, 2003.

_____, **Le Christ**: Terre des Vivantes. Spiritualité Orientale, n. 17. Abbaye de Bellefontaine, 1976.

_____, et alius. **Le Mystère Pascal**: Commentaires liturgiques. Spiritualité Orientale, n. 16, Abbaye de Bellefontaine, 1975.

EUVÉ, François. **Pensar a criação como jogo**. São Paulo: Paulinas, 2006.

FAUS, Gonzáles José Ignacio. **Vigários de Cristo**: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs. São Paulo: Paulus, 1996.

GUARDINI, Romano. **O Espírito da Liturgia**. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1942.

GUERRIERO, Elio. **Hans Urs Von Balthasar**: Teólogos do Século XX. São Paulo: Loyola, 2010.

LELOUP, Jean. Yves. **Introdução aos Verdadeiros Filósofos**: Padres Gregos, Um continente esquecido do pensamento ocidental, 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 197-223.

LIBÂNIO, João Batista. **Como saborear a celebração eucarística?**, 4a ed. São Paulo: Paulus, 2008.

MÁXIMO, o Confessor. **Ambigua**. Migne, J. P. (Org.). *Patrologiae cursus completus*, Leuven: Brepols, 1860.

____, **Centuries de la Charité**. Paris: Cerf, 1943.

____, **Mystagogie**: Les Pères dans la foi. Paris: Migne, 2005.

MOLTMANN, Jürgen. **Dieu dans la création**. Paris: Cerf, 1988.

TAGORE, Rabindranath. **Poesia Mística**: Lírica breve. São Paulo: Paulus, 2003.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 2004.

VANNIER, Marie- Anne (Org.). **Maxime le Confesseur**: Connaissance des Pères de l'Église n. 97. Langres: Nouvelle Cité, março de 2005 (abreviado *CPE*).

____, **La Mystagogie D'Hier à Aujourd'hui**. Actes du Colloque 2012. *CPE* 126, jun 2012.

Ética e Autenticidade na Filosofia de Jean-Paul Sartre: pressupostos de uma religiosidade planetária, cidadã e ecológica para o século XXI.

Durval Baranowske¹

Resumo: *Dois livros de Sartre, O Ser e o Nada e O Existencialismo é um Humanismo, nos dão as diretrizes dessa comunicação. As duas obras formam parte do complexo corpo de textos escritos por Jean-Paul Sartre para falar de ética e autenticidade. Outras bibliografias são levantadas, contudo, parte delas, mescladas em pontos estratégicos do trabalho. Ética e autenticidade na filosofia de Sartre como pressupostos de uma religiosidade planetária, cidadã e ecológica para o século XXI é o que tentaremos apresentar com três grandes preocupações; desvelar o que é a autenticidade para o pensamento ateu de Sartre, como ela pode ser um projeto ético e o que significa sua presença dentro do comportamento religioso ocidental. Não teria sentido falar de autenticidade e ética se não fosse por causa da liberdade tendo sempre em vista a ontologia sartriana e os pressupostos da doutrina cristã. É por isso que tentaremos aprofundar o tema do fenômeno religioso no século XXI para compreender e elencar as principais preocupações do autor em relação a autenticidade e a ética. A seguir as grandes referências são, os temas existencialistas, que estão devidamente citados na filosofia de Sartre e as obras literárias de cunho cristão-existencialista. E, finalmente, ética e autenticidade não encontrariam seu pleno movimento nesta comunicação, se não fossem fundamentadas numa ontologia cristã-existencialista-cristã, porque pensar o ser, para Sartre, é pensar o dever-ser (que é Para-si) e refletir sobre ética, significa tematizar a unidade originária de sua moral que está na autenticidade, que é um pressuposto religioso com características de cidadania planetária e ecológica.*

Palavras chave: *Sartre, Ética, Autenticidade, Cidadania, Religião.*

Introdução

Por séculos a filosofia ocidental teve um preceito: o homem tem natureza. A partir do existencialismo, outra compreensão da natureza e do ser humano gerou uma nova afirmação: o homem não tem natureza. E esta é, de fato, a grande defesa de Jean-Paul Sartre.

Instruída por muitos filósofos a humanidade procurou compreender-se buscando dentro de si mesma uma natureza, uma essência, uma estrutura sólida que estabelecesse a escala de suas possibilidades e, portanto, a orientação de seus deveres e esforços. O que eu sou? O que posso me tornar? Como devo agir? Foram questões que o homem abordou de maneira primordial em busca do seu próprio

¹ Mestre em Filosofia e Ética pela Universidade Federal de Uberlândia. Professor de Ética e Comunicação Organizacional na Academia de Polícia de Minas Gerais – baranowske@yahoo.com.br

lugar dentro da ordem hierárquica do mundo que dentro deste paradigma seria algo criado.

São conhecidas algumas respostas experimentadas ao longo da história da filosofia de que o homem é espírito, razão, vontade de potência, matéria orgânica, instinto reprimido e presença. Estas respostas e muitas outras foram entendidas por diferentes pensadores que pensaram expressivamente sobre o homem, sua essência ou não essência.

A isso Jean-Paul Sartre responde que no homem, a existência precede a essência, a essência do homem é estabelecer a sua essência, a natureza do homem é escolher sua natureza, o homem será condenado à liberdade absoluta. Os opositores de Sartre, é claro, respondem que existe indubitavelmente uma coisa chamada natureza humana: ao que parece, eles dizem que o homem sempre teve as mesmas necessidades, limitações, desejos, esforços, temores, esperanças e com Kierkegaard, falam da finitude essencial do homem, por meio da qual, como essência determinada, ele se relaciona com um estado de ser mais alto e por fatores básicos, é determinado por este Ser.

Além disso, nossa tradição cultural, repleta de conceitos do judaísmo e do cristianismo, cada qual ao seu modo, falam do homem natural, criatural, como ele é ao nascer e como é antes de se voltar para Deus com confiança ou fé. Entretanto, se o homem é um ser que cria a sua própria natureza, o que acontece à ideia do homem natural? O que poderia a ética oferecer a um ser que, precisamente por não ter essência, não poderia ter nada acrescentado a ele, não poderia ter quaisquer necessidades, nenhum lugar ao qual ascender em uma realidade ordenada, nenhuma esperança de alcançar um estado superior simplesmente por ser ético ou autêntico e desse modo, por ser totalmente um ser de liberdade, uma vez que é um fluxo existencial e jamais poderá ser o que se pensa que é, uma vez que sua liberdade é, para além de suas escolhas momentâneas, e por isso absoluta, e por não ter essência, enfim, o que será o paradigma ético na construção de Jean-Paul Sartre, se é que há um paradigma de valores e ética na filosofia existencialista?

O que poderá a ética ocidental, dizer a essa filosofia existencialista que, se compreendida de determinada maneira, solapa toda a ideia de natureza humana que por longos anos constituiu a alma da antropologia ocidental? Haverá lugar para uma ética no existencialismo sartriano? E se não houver, poderá o existencialismo negar a validade da experiência real da autenticidade e da ética que nela está implícita? Em uma palavra: se o homem não tem natureza, que ética, que moral, quais normas, qual autenticidade ele pode ter?

Para refletir nesta comunicação as questões postas acima, será útil trabalharmos com três textos de Sartre que tratam da autenticidade, a saber, *O*

Existencialismo é um Humanismo, Diário de um Guerra Estranha e O Ser e o Nada, mas é preciso também ter em mente a maneira pela qual Jean-Paul Sartre critica nossa visão moderna de mundo, a cosmovisão cristã, a ideia de ser para os ocidentais e sua abordagem fenomênica acerca do ser humano, para ele, Para-si. Com efeito, as raízes do pensamento existencialista de Sartre estão mais notavelmente no pensamento de Descartes, cujo ato de isolar o domínio da consciência do domínio do corpo e do mundo percebido leva a esta ideia extraordinária de uma consciência absoluta que, embora destituída de lógica, razão ou realidade, é acessível a si mesma. Isso, evidentemente, é a famosa cisão sujeito-objeto cartesiano: a ruptura do mundo em duas regiões isoladas: a *res cogitans*, ou substância pensante, o mundo do mundo da consciência e a *res extensa*, matéria extensiva que é pura não consciência, indistinta e qualitativa. Esta cisão sujeito-objeto (*res cogitans* e *res extensa*) que, nas mãos de fenomenologistas e existencialistas foi desancada como o acontecimento mais próprio do pensamento ocidental, foi uma expressão de um novo sentido de autoconsciência humana e deu ao pensamento de Sartre as bases para sua teoria do Em-si e do Para-si, que por sua vez tornou expressiva a construção ontológica do seu pensamento que acaba se desencadeando num anseio ético frente às relações conflituosas que é o próprio dos seres humanos do século XXI nos seus pressupostos de uma religiosidade mais planetária, mais cidadã e ecológica.

A filosofia de Sartre dá ao homem, precisamente, uma atitude objetiva em relação a si e os outros e não pretende separar absolutamente o sujeito dos objetos e nem dos outros sujeitos, seus semelhantes, mas, todavia, é uma filosofia que consiste em afirmar em oposição à realidade plena e irresponsável de um eu livre, que sua liberdade é um sopro vital, mas disso o homem deve estar cômico e dotado de propósitos. E é sobre os propósitos humanos, acaso tratados por Sartre como projetos, que nosso pensador tenta, a princípio, formular as bases de sua ética, que nos dará pressupostos para analisarmos algumas propostas de uma religiosidade universalmente ecológica e solidária. O homem é antes de mais nada um projeto que se vive subjetivamente, em vez de ser um creme, qualquer coisa podre ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a este projeto; nada há no céu inteligível, e o homem será antes de mais o que tiver projetado ser. (SARTRE, 1978, p. 7).

Se o homem é o ser cuja existência precede a essência, isto é, se ele não tem essência, diversas coisas surpreendentes a seu respeito podem acontecer. Ainda mais, seu passado não determina seu presente; pelo contrário, sua consciência do momento escolhe, na verdade cria, o passado que o influenciará. Não há nada no passado que prenda o homem a um futuro determinado; a qualquer momento o homem pode mudar, e muda, todo o seu plano de vida; muda o significado das causas que atuam sobre si, muda as próprias causas, cria-as com o ato de admiti-

las. No paradigma sartriano, o homem atribui à realidade exterior os significativos coeficientes e predicados de sua realidade, mas é na sua subjetividade que impera o coeficiente dos projetos. E quando o homem constitui os outros seres humanos da mesma maneira que eles o constituem; os relacionamentos entre as pessoas passam a ser diagnosticados como o esforço mútuo para se compor uma busca e um projeto a partir de outras liberdades. No existencialismo sartriano, a vida de um homem é como um navio que pode alterar, e constantemente altera, não apenas seu destino, mas o de outros, sua origem e sua carga à medida que navega no mar desestruturado e cego dos projetos. O mesmo é verdade com relação a responsabilidade. (SARTRE, 1970, p. 218).

Para por o homem na total consciência do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade sobre seus projetos e conseqüentemente suas ações, Sartre estabelece uma moral. (SARTRE, 2003, p. 568). Esse é um ponto difícil e poderoso. Consideremos alguns dos enigmas de Sartre a questão onde estamos, pois como é que escolhendo-me integralmente num mundo integral, poderei fazer de mim mesmo uma criatura ora subjetiva em minhas decisões e ora objetiva, levando em conta minhas responsabilidades pelas minhas decisões. Com efeito, para Sartre, o homem faz de si mesmo ora um ser de forças, ora um ser de fraquezas e, semelhantemente, as duas coisas em tempos e momentos diversos. O mesmo é verdade com relação à moral que ora pode ser tomada pelo homem e ora pode ser imediatamente negada pelo mesmo indivíduo

Todavia, o homem sartriano é uma consequência da história de sua vida; de seus costumes sociais, de sua tradição; de sua educação; de seu clima, de sua língua, de seu físico, de suas glândulas e, sobretudo, de sua liberdade, que como o conjunto de sua totalidade é, não parcialmente, mas total e exclusivamente o ser do homem que é o Para-si, que o define sobre todas as coisas que o completam. Neste paradigma, o Para-si é o único ser que pode mudar seus próprios rumos, tornando-os a qualquer momento um ser que rompe com sua condição de animal (cuja ideia ele cria); e futuro (que é o produto de suas escolhas). Com isso, o homem sartriano, pela liberdade, também pode e deve romper com sua história, seus costumes, sua tradição. Pode mudar de sexo, como de alimentação, ou de esposa tanto quanto quiser e projetar mudar. As palavras são da Bíblia, mas a ideia, compreendida desta maneira é de Jacob Needleman, e é bem sartriana, pois segundo ele, o nome do homem é legião, ele não tem essência, ele não tem um eu, mas vários eus, eles decidem por si mesmos e depois negam suas decisões, também por si mesmos. São vários em um corpo. É liberdade operando no tempo e mudando-se nele inconstantemente.

Assim sendo, o que acontece aqui? Como chegar a uma extraordinária apreciação da ética frente o primado incondicional da liberdade do homem? Além

disso, por mais extraordinária que possa ser as apreciações de Sartre sobre a liberdade, não haverá nesse quadro algo que nos pareça ligeiramente insuportável em termos de ética? Para observar isso, voltemos àquele ponto em que Sartre diz que o homem é responsável por si e por todos os homens, e comparemos então o homem a um navio que navega sem rumo no oceano sartriano do Em-si. O oceano, pura matéria, é profundo e escuro, é o mesmo por toda parte, só muda de forma e quantidade, nele não há almas, nem consciência. Toda vida e toda consciência estão no navio. Alguns passageiros falam de peixes e monstros marinhos dentro do navio, pois o navio não tem um só passageiro, mas uma legião deles. Os passageiros, Para-si, os eus do sujeito, ficam confusos e crêem que suas imagens correspondem a alguma coisa que habita o mar sem vida. Então Sartre, nosso oceanógrafo, diz para os navegantes que suas imagens correspondem a alguma coisa que habita em suas próprias consciências e que toda finalidade da consciência, toda força vital está no navio e em nenhum outro lugar. E é neste ponto, que Sartre defende que o Para-si é diferente do mar, Em-si, pois o Para-si não é escuro, homogêneo, cego. Pois ele vive, navega; escolhe, cria; é si mesmo, e reconhecer isso é autenticidade. A realidade é extensão sem sentido sob leis absolutas. Nós, Para-si, somos parte dessa realidade; mas transcendemos a ela; somos sem essência, mas nem por isso somos coisas; porque existimos não como coisa; pois somos consciência e não pura matéria; somos passageiros e não o mar. Como passageiros do nosso navio, pegamos no leme e escolhemos por onde navegar e a partir de então, todos os lugares que vamos chegar partem de nossa própria vontade e está em nós a tarefa de guiar o navio, se guiamos o nosso navio sem chocarmo-nos violentamente com outros navios, se o guiarmos sem impedir a passagem de novos navios rumo a seu curso escolhido, não seria essa guia um pressuposto ético no navio da liberdade?

O mundo moderno veio a aceitar, em matéria de ética, que todo homem distingue o verdadeiro do falso, que todos possuem a luz natural a qual sabe o que é bom e o que é mal. Ademais, esta visão de um homem natural, com uma luz natural, encontra-se na filosofia das essências. Na nossa liberdade, Sartre descobre que estamos sós, que somos estranhos, muito deslocados num ser cuja natureza se cria fora de si, nos projetos e nas escolhas. O tipo de ética que Sartre procura, entretanto, é a única que poderia existir e, segundo ele, se não pudermos encontrá-la é porque não existe propósito de espécie alguma que indique sua razão de ser.

O que poderia ser mais complicado do que julgar que nossa consciência é um tipo de realidade estranha e ontologicamente sem precedente, tão sem precedente que, na opinião de Sartre, situa-se para-fora: que nós somos Para-si, que estamos fora de nós mesmos na existência. Mas, como toda auto-posseção, também somos sujeitos diante de um objeto que é nada menos que o mundo. Estamos sós e solitários

em nossa consciência e se não podemos ter o que queremos, devemos ser nós mesmos com o que podemos ser e mesmo assim não deixar de lutar e querer o bem, ainda que essa palavra não signifique nem uma essência, mas tão e somente algo a favor da coletividade.

Em vez de questionar a si mesmo e a maneira pela qual busca o significado de uma ética no seu sistema filosófico, Sartre acredita em seu projeto e nunca duvida que ele estará vivendo sua pergunta de maneira incorreta. Mesmo quando as conclusões a que chega são tão grandeloquentemente absurdas como as da responsabilidade em meio à incondicionalidade da liberdade, ele aceita, e corajosamente muda os rumos de sua ontologia tentando relativizá-la para incluir no seu esforço teórico uma moral que vá além dos costumes. Porém, para isso, Sartre não quer significar que teremos de voltar a alguma ideia antiquada e ingênua da natureza do homem, ontologicamente permanente, que prega um ser abençoado por seu criador com liberdade e razão artificial que, se exercida, será condenada ao castigo eterno. Essas e outras hipóteses, nem de perto, são referências sérias para tornarem se quer epifenômenos secundários do sistema sartriano.

Finalmente, e o que é mais importante, devemos agora observar na ética de Sartre o fato da constante mudança e fluidez do homem, da atividade constante de sua consciência que, a cada momento, pode alterar todo um planejamento de vida mesmo enquanto as células do corpo e os neurônios do cérebro prosseguem em seu processo rigorosamente determinados. Com efeito, quem poderá pedir que se negue a grande afirmação de Sartre de que o homem não tem essência e, com isso, que também a experiência do nada, por meio da qual o homem vem ao mundo, leva todos os projetos ao mesmo nada. Com efeito, o Para-si é temporalização, isso significa que ele não é; ele se faz. Contudo, a livre perseverança em um único projeto não subentende permanência alguma; muito ao contrário, é uma perpétua renovação de meu comprometimento. (SARTRE, 2003, p. 675).

Assim, chegamos ao que parece a tese central de nossa comunicação: a saber, que do ponto de vista de Sartre, o homem não tem natureza. E é exatamente este ensinamento que se encontra no cerne de sua ética, não apenas em o *Ser e o Nada*, mas, conseqüentemente, num certo sentido crucial, em todos os diagnósticos de Sartre sobre nosso tema. Pois, ainda que à sua maneira, o homem sartriano, não é senão o homem não-acorrentado a estruturas essenciais, não-dirigido por qualquer coisa fixa em seu interior, não-governado por uma natureza interna permanente e nem uma força externa teística que seja. Sendo, assim, o homem de Sartre é livre e por sê-lo e reconhecer sê-lo é autêntico. (SARTRE, 2003, p. 675).

Dessa maneira, do ponto de vista da ética, o homem sartriano, o homem sem

natureza, é aparecimento, é livre e dentro da temporalidade se faz tornando-se o projeto de si mesmo. E ao lutar pela sua liberdade, ao reconhecê-la contra todo tipo de coisificação, então temos um homem que ilumina sua situação a partir de suas escolhas que uma vez consciente de suas responsabilidades tornam-se autênticas.

Desta forma, pode-se, portanto, conceder ao existencialismo de Sartre a ideia de que a cada momento um novo eu aparece completo com uma memória diferente no que tange a valores e fatos, com diferentes desejos, temores e pensamentos. Pode-se conceder-lhe isso em particular da sua lisonjeira conclusão de que somos, portanto, radicalmente livres. Esta observação está inevitavelmente vinculada a uma cosmovisão na qual uma coisa denominada consciência é entendida como algo existindo completamente fora do resto da realidade. Com efeito, a mesma coisa deixa de ser uma expressão da liberdade radical do homem e se torna, em vez disso, um indicador de sua responsabilidade. Pois, em uma tal totalidade ordenada, a liberdade provavelmente se manifestaria não por mudança, mas pela permanência, não pela sensação da escolha, mas pela persistência da vontade: pureza de coração, desejo que permanece no tempo. Ora, a liberdade sartriana não é um voluntarismo, mas um fenômeno próprio do Para-si, que, por conseguinte, traz em seu bojo a responsabilidade, que também é uma escolha, que também é um gesto de autenticidade. Segundo Sartre. “a consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser.” (SARTRE, 2003, p. 678).

Também podemos observar de passagem que, obviamente, se este é o homem sem essência, seria uma mentira particularizar uma ou duas responsabilidades de influência como a única força motriz do comportamento humano, ou mesmo, culpar, por suas ações correlatas, outros seres fora do Para-si. Estes são erros do determinismo e do reducionismo que Sartre justificadamente rejeita ao dizer:

Nesse sentido, a responsabilidade do Para-si é opressiva, já que o Para-si é aquele pelo qual se faz com que haja um mundo, e uma vez que também é aquele que se faz ser, qualquer que seja a situação em que se encontre, com seu coeficiente de adversidade próprio, ainda que insuportável; o Para-si deve assumi-la com a consciência orgulhosa de ser o seu autor, pois os piores inconvenientes ou as piores ameaças que prometem atingir minha pessoa só adquirem sentido pelo meu projeto; e elas aparecem sobre o fundo de comprometimento que eu sou. Portanto, é insensato pensar em queixar-se, pois nada alheio determinou aquilo que sentimos, vivemos ou somos. (SARTRE, 2003, p. 678).

Este é o retrato da condição moral do pensamento sartriano: não existe presença permanente no Para-si, mas por outro lado, a responsabilidade absoluta

não é resignação, é simples reivindicação lógica das conseqüências de nossa liberdade. Então o que acontece ao Para-si, acontece por causa dele mesmo, e ele não poderia deixar-se afetar por isso, nem se revoltar, nem se resignar. Além disso, tudo aquilo que acontece ao Para-si enquanto homem acontece por ele mesmo ou por outros homens e isso é humano e para Sartre tudo que é humano, de certa forma, também é nossa responsabilidade. (SARTRE, 2003, p. 678).

Desta forma, é interessante observar que o existencialismo de Sartre é entendido como um proveniente do pensamento de Kierkegaard. A relação de Kierkegaard com a filosofia de Sartre é concebida como algo à parte desse pensamento existencial que particulariza para si a descoberta, em termos de apreensão, do conceito de responsabilidade frente à liberdade absoluta; mas Kierkegaard, em “O Desespero Humano”, nos diz que o homem ainda não é um eu e que a liberdade é uma aptidão que o homem ainda não tem. A tarefa da responsabilidade para Kierkegaard situa-se na religião e para Sartre no homem mesmo. Com isso, dois pontos devemos observar. Primeiramente, Kierkegaard nos diz que o homem é espírito, que para ele é o eu. Segundo: Sartre diz que o eu é Para-si e o que é Para-si: escolha. Entretanto, o eu para Kierkegaard significa ainda o seu voltar-se sobre si próprio, como conhecimento de si e isso também quer dizer Sartre quando fala do Para-si que na verdade torna-se isso, quando rejeita as observações dos essencialistas e passa a fixar-se enquanto entendimento de si, como Para-si, ou seja, não essência. Mas, aceitamos, com Sartre, que a responsabilidade brota da não essência e que faz parte da escolha e que na liberdade ela já se encontra como uma parte conseqüente desse ser.

Mas, se aceitamos com Sartre “que o próprio da realidade-humana é ser sem desculpa” (SARTRE, 2003, p. 679), somente nos resta, portanto, reivindicar nossa liberdade e responder a qualquer custo com responsabilidade, agindo sem desculpas e colhendo os frutos de nossa liberdade com a certeza de que eles foram plantados por nós e somente de nós dependeram seus êxitos ou fracassos. Assim, se não de ser frustrantes meus anos de vida por alguma decisão tomada às escuras, a responsabilidade é minha. E diz Sartre: “cada pessoa é um absoluto desfrutando de uma data absoluta e totalmente impensável em outra data”. (SARTRE, 2003, p. 679).

Todavia, é na angústia de se saber livre, na angústia da solitária responsabilidade e na angústia de ser o que se é que, segundo Sartre, que se constrói a autenticidade. Esta angústia é tomada por Sartre e interpretada fora do contexto essencialista e, por isso, torna-se categoria psicológica, mas que aqui pode nos ajudar num limiar de autenticidade, rumo a um paradigma ético.

Assim, Jean-Paul Sartre tentou legitimar no conjunto de sua obra, o princípio de autenticidade como um projeto ético. Nos escritos sartrianos sobre angústia, trata-se do tema não como uma simples especulação, mas como apontamento

para uma práxis ética, que tem por finalidade a vivência da angústia como vetor para a autenticidade. Em Sartre, o conceito de angústia não é somente uma teoria psicológica, mas também um tratado filosófico, esse conceito, deve-se, em parte, ao fato de que a angústia leva o homem a uma desconstrução de conceitos que, por sua vez, também é uma construção de valores. Pois é na liberdade, na responsabilidade e na reflexão sobre o nada e o absurdo, que o homem se angustia, desconstrói-se, para se reconstruir perpetuamente, num limiar ético de autenticidade.

Sartre ocupou-se do homem enquanto existência única, livre e subjetiva. Para ele, a existência é que vai designar o modo de ser do homem no mundo. Assim, livre e responsável, o homem é quem tem a incumbência de fundar-se e de ser, sem certezas e garantias. Diante disso, a angústia é inevitável.

Para Sartre, a angústia é uma dor, um caminho, que pode levar o homem para a autenticidade. O contrário disso é a má-fé, que pode levar o homem, individualmente, e toda a sua sociedade à hipocrisia existencial. Sartre inquietou-se com as hipocrisias que ele chamou de má-fé e com os comportamentos que não cessam de alienar o ser humano nas leis, regras e princípios, transformando-os em coisas (Em-si). Por isso tentou pela filosofia, pela literatura, pela dramaturgia, pelo jornalismo e até pela política, arrebatando esse tipo de comportamento e expressar seu conceito de autenticidade como salvação do homem e via moral de uma sociedade mais justa e equilibrada.

Compreender a autenticidade na ética sartriana é nosso objetivo fundamental. Com efeito, tal objetivo nos lança nos terrenos movediços do conceito de angústia, que segundo Sartre é um projeto de uma ética que se perpassa pela autenticidade que começa e termina com o enfrentamento da angústia. O contrário desse projeto é o da má-fé.

Evidentemente, o que lemos nos livros de Sartre e nas entrelinhas é um pensamento que se defronta num abismo onde nada pode existir para que o homem se fie, seja em si mesmo, no mundo ou acima do mundo. Por outro lado, para Sartre, o homem é sua própria lei e está condenado ao nada tanto na vida quanto na morte. Mas, se aceitarmos Sartre, e a tarefa prática de aceitar a angústia, viver em liberdade, assumir as responsabilidades dessa liberdade vivenciando verdadeiramente o seu próprio nada, a sua própria ausência de ser; então, chegamos na autenticidade. Esse novo homem autêntico que aparecerá no lugar do homem de má-fé terá, realmente, uma ética, uma moral, por ter uma existência própria? Mas, para que isso aconteça, o homem poderá necessitar de uma norma, ou leis para perceber que sua autenticidade só será ética se acompanhada de um cuidado para além das responsabilidades com os próximos e a si mesmo. E o que este homem autêntico é, por assim dizer, pode ser um nada ainda mais surpreendente do que o homem de má-fé. No fim, nossa

afirmativa poderá simplesmente tornar-se a de Sartre: “Tudo está por se fazer” (SARTRE, 2003, p. 190).

Pode-se dizer que a filosofia de Sartre é existencialista. Interpreta a realidade a partir da existência. Essa filosofia busca o significado arqueológico do ser humano, batizado por Sartre em *O Ser e o Nada* de Para-si. Muitos usam o ser humano em vez de compreendê-lo, mas Sartre, didaticamente, estabeleceu um estudo ontológico e para compreender o ser humano observou-o a fundo descobrindo-o como um ser de processo, como fenômeno em andamento. A visão determinista estratifica o ser humano e mumifica-lhe o real significado do seu ser. Em Sartre o ser humano (Para-si), está em mutação constante. É cachoeira de decisões. Jamais concluído. (SARTRE, 2003, p. 193).

No pensamento de Sartre o ser há que manter a perspectiva da mistura, e não do dualismo. Costuma-se separar a humanidade entre bons e maus, entre ilibados e culpados. É a falsa dicotomia dos dois lados. Do lado de cá, estão os bons e os puros. Do lado de lá, estão os maus e os sujos. Esse dualismo é ingênuo segundo Sartre e discriminatório. Rigorosamente, não há para Sartre banda de puros e banda de impuros. Cada ser Para-si é mistura de bem e de mal, de trigo e de joio, embora a dosagem do bem e do mal possa variar na escolha que cada pessoa fizer para si. Em Sartre vigora a dialética, e não o dualismo. O ser humano como ser de Para-si é protótipo de dialética. Vive a contradição entre o bem e o mal no cerne de sua existência. O confronto dialético não existe apenas entre o bando dos perfeitos e o bando dos malvados. Trava-se sobretudo entre o crescer e o fenecer da pessoa. Há lutas entre grupos e sistemas, mas aqui salienta Sartre o conflito dilacerante entre a força construtiva e a força destrutiva na medula do existir em liberdade que é a pessoa. Para Sartre no ser humano há potencial ontogenético que gera o ser, esse potencial é quem cria o nada. Ele é a pura liberdade. Por não ser determinado, mas livre, o homem é essencialmente sem essência, ou seja, mutável. É mudança no pensar, no sentir, no agir, no conviver. Mudança aqui tem profundo sentido filosófico, psicológico e ético. É expressão que convida o ser humano a transformar-se para converter-se de uma situação de servilismo em liberdade, de ódio em amor, de degeneração em regeneração. Se o ser humano é livre, pode cultivar a ruína que esfacela a vida, o joio que envenena o trigo, o nada que incinera o ser, e, se isso acontecer, estará precipitando sua própria demolição. Por outro lado, se o ser humano desafia a si mesmo. É potencial grandioso em luta com potencial trágico. É dialética antropológica explosiva. Sartre dizia que o ser humano está condenado a superar-se. A extrair afirmação de sua negatividade, a extrair emancipação de sua dependência, a extrair audácia de sua timidez, a extrair clamor de seus silêncios, a extrair criatividade de sua inércia, a extrair ser de seu nada, a extrair vida de sua

agonia. O ser humano responde aos desafios, com superação dialética, mas não pode fazer isso sem autenticidade.

Para a mitologia grega Tântatos é tido como deus da morte. É filho de Nix, a noite, e irmão gêmeo de Hipno, o sono. Um dia esse deus foi algemado por um mortal, Sísifo, e, durante certo período, a morte cessou de devastar a vida da humanidade. Entretanto, Zeus decidiu libertar Tântatos, que, desalgemado, eliminou Sísifo. E, então, Tântatos voltou a espalhar as forças mortíferas pelo mundo. Tântatos, então, distribuiu a morte, não só como ação natural, mas também como violência das armas, como violência da servidão, da desnutrição, do pânico, do ódio, da crueldade, do assassinio. E desde então instaurou-se a tragédia. Perante esse cenário tanatológico, algumas pessoas se sentem assustadas e revoltadas. Outras permanecem perplexas e entorpecidas. Hipno, o sono, é quem as entorpece. O curioso é que para a mitologia grega Hipno adormece, hipnotiza, anestesia as pessoas para Tântatos matá-las. A mitologia sugere que Hipno, neste contexto, adormeça a sociedade e Tântatos a mate. A sociedade que se mostra insensível em relação das causas ecológicas e cidadãos, frente a tantos assassinatos, parece sonolenta, hipnotizada. Sartre diz que essa sociedade age de má-fé, ao passo que aquela que desperta e tenta evitar o surto tanatológico que ensanguenta casas, ruas, praças, bairros e famílias, países, é a sociedade autêntica. E reconhecendo o poder da autenticidade, Sartre convida-nos a uma urgente atividade e paixão, que fomentem a vida, para sustar a demolição tanatológica do mundo.

Conclusão

Jean-Paul Sartre foi à guerra e viveu toda sua vida numa sociedade de pós-guerra. Ele viu de perto que o ato de matar em sua época tornou-se prática rotineira. Programava-se chacinas. Matava-se com frieza, cinicamente. Executavam-se existências de forma hedionda e massiva. Assassina-se para humilhar. Esbagaçar o ser humano foi a festa dos energúmenos que financiaram e ditaram a segunda guerra mundial. Matadores profissionais subiram no poder. Bandidos sofisticados patrocinaram suas batalhas. E, em meio a esse império tanatológico, Sartre escreveu sua filosofia bebendo do cálice da morte. Ao ver todo um mundo amedrontado e silenciado, sua filosofia só tinha de ser para fora, em busca de contato, oferecendo alternativas e ensinando uma mentalidade contrastante ao que até então se difundiu como normal.

O agente histórico da filosofia de Sartre não é o tempo, o Estado, ou os acontecimentos, mas o homem mesmo. A questão fundamental da filosofia de Sartre não foi perguntar o que o futuro nos traria, mas sim o que a humanidade faria

consigo mesma. A questão vital da filosofia de Sartre foi definir o que a humanidade iria construir a partir de si mesma. Se história de vida ou de morte, se história de crescimento ou de ruína. Para Sartre e sua ética, não basta assistirmos ao desfile do tempo, temos que agir ousadamente. Há que planejar e criar, inventar nova humanidade que cuide de si e do planeta. Para Sartre a existência é uma plenitude que o homem não pode abandonar.

O ser humano para Sartre é um universo ontológico que deve ser visto e tratado como prioridade. Defender o legítimo primado da subjetividade do homem é a prioridade sartriana. Alguns colocam essa prioridade no mercado, no poder, na especulação financeira, no lucro, na religião, Sartre o coloca no homem, dizendo que todas as ações que coisificam ao invés de humanizar na verdade instrumentalizam e depreciam o significado maior que é a humanidade. Para Sartre cada ser humano é nexos de consciência, de decisão, de criatividade e responsabilidade. Mesmo esmagado, é pessoa, e não mercadoria.

Em Sartre o ser humano é projeto ético. Nasce vazio, é iniciado e nunca está concluído. Desenvolve-se gradativamente. Estrutura-se por escolhas livres e por ações pessoais. Em grande parte, o ser humano faz-se por si mesmo. Há de perguntar-se quem é e quem deseja ser, pois não basta existir, ele também quer conhecer e a partir daí sente que é preciso conferir sentido ao seu existir. Enquanto projeto, o ser humano é chamado a superar ambiguidades, a escolher rumos construtivos, a definir a identidade pessoal, a autoprogramar-se e a optar pelas causas substanciais de sua humanidade.

Na tarefa de autocriar-se, o ser de Para-si não pode ser substituído por outros. Elabora-se a si mesmo. Contudo, pode e deve ser ajudado por agentes e fatores sociais. Mas continua a ser o artífice principal na efetivação de seu projeto existencial.

Há setores que procuram interferir no projeto existencial e social das pessoas. Tentam substituir o projeto pessoal pelo projeto do sistema vigente. Temem que o ser humano adote posição autônoma, e contrarie os interesses do modelo dominante. Sabem que o ser humano, por frágil que seja, é perigoso. O projeto de vida independente ameaça a padronização. Com argúcia, Sartre escreve aos intelectuais dizendo que todo sujeito subverte aquilo que o precede, faz ruptura e avança. Por isso, os donos do mundo apressam-se a impedir que surjam projetos morais subversivos.

Para sufocar o projeto original autônomo, adotam-se pedagogias massificantes. Procura-se adaptar as pessoas às normas existentes e levá-las a reproduzir-se como cópias da situação predominante. Enquadra-se o rebanho humano no código uniformista. Impõe-se à população o programa oficial. E quem diverge do consenso

é condenado como herege (diferente). Assim, o mundo continua a ser o mesmo, dominado pelos mesmos, usado pelos mesmos, usurpado pelos mesmos.

Para Sartre já é hora de provocar a emersão do ser humano autêntico. É hora de suscitar a consciência crítica, que não se deixa enganar. É hora de fermentar a reflexão emancipatória que se mantém insubmissa. É hora de amadurecer um projeto original que levante gerações de seres humanos independentes e responsáveis. É hora de encorajar o ser humano a concretizar seu projeto de vida comprometido com a justiça, com a solidariedade, com a igualdade social, com a dignidade humana e a defesa ecológica. E comprometido com a erradicação da injustiça, das desigualdades religiosas, da miséria e da exclusão.

Em sua vasta obra Sartre dialoga com as soluções políticas, econômicas, científicas e sociais para os problemas da cidadania, mas a solução frontal, segundo ele, é o ser humano. Para isso, é preciso que o ser humano queira ser solução. Queira ser autêntico e assim construa uma sociedade e uma religiosidade planetária, cidadã e ecológica.

Referências

ARDUINI, Juvenal. **Antropologia**. São Paulo: Paulus, 2002.

COX, Gary. **Compreender Sartre**. Petrópolis, Vozes: 2007. Trad. Hélio Magri Filho.

FOULQUIÉ, Paul. **O Existencialismo**. São Paulo: Saber Atual, 1979. KIERKEGAARD, Soren. **O conceito de angústia**. São Paulo: Hemus, 1968. Trad. Torrieri Guimarães.

KIERKEGAARD, Soren. **O desespero humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Col. Os Pensadores.

NEEDLEMAN, Jacob. **Dez ensaios sobre o paradoxo humano: a natureza do homem e o homem Natural**. São Paulo: Pioneira. 1996. Trad. Luiz Lugani Gomes.

SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do Ego**. Lisboa: Colibri, 1994. Trad. Pedro M. S. Alves.

SARTRE, Jean-Paul. **Diário de uma guerra estranha**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005. Trad. Aulyde S. Rodrigues e Guilherme J. F. Teixeira.

SARTRE, Jean-Paul. **Em defesa dos intelectuais**. São Paulo, Ática: 1994. Trad. Sérgio Goes de Paula.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Lisboa: Presença, 1970.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**.

Petrópolis: Vozes, 2003. Trad. Paulo Perdigão.

SASS, Simeão Donizeti. **O Problema da Totalidade na Ontologia de Jean-Paul Sartre**.Uberlândia: Edufu, 2011.

SOUZA. José Carlos Aguiar de. **O Projeto da Modernidade**. Brasília: Líber Livro, 2005.

Ecoteologia: Aproximação conceitual

Afonso Murad¹

Palavras-chave: *ecoteologia, teologia latino-americana, método teológico*

Introdução

A ecoteologia latino-americana e caribenha está ganhando expressão, visibilidade e reconhecimento. É tratada como uma corrente teológica, entre outras igualmente válidas e necessárias. Ou considerada com uma perspectiva transversal, presente em maior ou menor grau em toda reflexão teológica contemporânea. Faz-se necessário avançar com reflexão, contemplando em visão panorâmica seus traços característicos e a contribuição que ela traz para a ação pastoral, a teologia e a sociedade.

O objetivo desta comunicação é apresentar, ainda de forma provisória e fragmentária, alguns elementos que configuram a singularidade da ecoteologia. Tal trabalho, formulado brevemente em forma de um *paper*, será reelaborado e ampliado, como parte de obra interinstitucional da FAJE com a Universidade Javeriana (Bogotá, Colômbia). O método será simples. Apresenta-se um conceito abrangente de “teologia cristã”. Explicam-se os termos correlacionados e se mostra como a ecoteologia faz parte da “ciência da fé” e sua singularidade.

A ecoteologia cristã é um tipo de teologia cristã. Compartilha com outras teologias, clássicas ou contemporâneas, dos elementos constitutivos da “ciência da fé”. Ao mesmo tempo, dá-lhe sabor, cor, especificidade. Brevemente, o que é a teologia cristã? *Reflexão sobre a fé cristã ou partir dela, realizada de forma sistemática, crítica e sábia. Hermenêutica da fé, recebida, vivida e transmitida nas Igrejas, que contribui para a evangelização e a expansão do Bem no mundo. Vejamos os principais componentes deste conceito complexo, e como ele diz respeito à ecoteologia.*

1. Ecoteologia, a fé que pensa em perspectiva planetária

A teologia cristã exercita o pensar, a interpretação, aquilo que a filosofia denomina “o momento da razão”. Neste sentido, ela se diferencia de um discurso piedoso, de sermão, da homilia, da linguagem emocionada que visa convencer o interlocutor. Pressupondo a experiência vital da adesão a Jesus e à sua causa, caracteriza-se por “dar as razões daquilo que cremos e esperamos”. Intelecção da

1 Professor Afonso Murad na instituição da FAJE

fé, conforme o adágio clássico “fides quaerens intellectus”. A razão “é a capacidade de percepção, conceituação e expressão de todos os seres humanos, inclusive dos crentes, fato este que os capacita tecnicamente a participarem, de forma ativa, do esforço de cognição teológica realizada no confronto com o Deus que se autorevela no Evangelho” (Barth, 2017, p.11). Fazer teologia significa compreender, interpretar, formular, expressar com coerência e precisão. Como também narrar, relacionar, inferir e poetizar.

Para inferir como esta função reflexiva se relaciona com a experiência religiosa, podemos usar uma analogia simples (Murad e al, 2010, p. 43-44). Nos nossos países latino-americanos temos orquestras sinfônicas, como também bandas e fanfarras populares. Quem ouve a orquestra ou acompanha o alegre cortejo da banda, ou dança ao som de um grupo de música popular, delicia-se com a melodia e se contagia com ela. Os músicos profissionais trazem consigo os instrumentos e a pauta musical. Nela estão escritas as notas musicais, o compasso do tempo, os acordes, os arranjos; informações úteis para a execução da música. O público que assiste a um concerto ou acompanha a banda não está interessado em ler a pauta. Mas o músico sabe como ela é importante, pois garante que a composição seja executada com precisão e fidelidade, que não se perca no tempo ou seja modificada descuidadamente.

A fé cristã é como a música que alegra o coração, desperta sentimentos ternos, eleva a alma, pacifica, convoca à dança, reúne pessoas, cria comunhão, ajuda o ser humano a entrar em sintonia consigo e com a Beleza do mundo. Já o músico, que executa a melodia no seu instrumento, é o teólogo(a) profissional. Ele(a) precisa conhecer a teoria musical e desenvolver a habilidade de tocar o instrumento com precisão, criatividade e gosto. Se a fé é como a música, a teologia se assemelha à pauta musical. Lá estão fixadas, para as gerações atuais e futuras, as notas, os compassos e os arranjos da fé cristã. A música é sempre mais do que a pauta. A pauta é somente um humilde serviço para executar bem a música. Assim acontece com a teologia acadêmica. “A fé é intuitiva; a teologia é discursiva. Parte dos dados da fé, em busca de maior clareza. A teologia é organização e desenvolvimento do revelável” (Libanio, 1987, p. 214).

É comum encontrar nas periferias das cidades ou na zona rural exímios músicos, que não dominam a teoria musical. Quando muito, conhecem os acordes. Em algumas regiões, há cantores que se destacam pela criação de letras e melodias, em estilo de desafio. No Brasil, são chamados de “repentistas”. Assim acontece também com a teologia popular ou a teologia na pastoral. O conhecimento não é elaborado de forma sistemática, conforme as regras da academia, mas ele existe e desempenha importante função eclesial, de difusão e reelaboração do conhecimento.

Se a teologia consiste então no exercício necessário de “pensar”, elaborar,

explicitar, utilizando a razão iluminada pela fé, o que a ecoteologia traz a para a ciência da fé?

a) Ecoteologia consiste em pensar a fé no horizonte da consciência planetária. Essa se caracteriza como a (re)descoberta de que o mundo se torna um todo, o ser humano é membro da Terra e deve assumir a responsabilidade pelo futuro do planeta habitável (OLIVEIRA E SOUZA, 2009; MURAD, 2013). Trata-se da mesma teologia, porém com questões de fundo que impactam na forma de refletir e no desenvolvimento de alguns temas centrais.

Considerar o humano como “filho da terra” e sua expressão auto-consciente explícita impacta diretamente na teologia da criação, na antropologia teológica e na escatologia. Propicia novas leituras a respeito dos relatos da criação, superando uma visão antropocêntrica egóica e dominadora. Traz novamente para a reflexão teológica o tema da origem do nosso planeta, compreendida do ponto de vista das geociências. Coloca questões: qual a participação e o lugar das outras criaturas no projeto salvífico de Deus? Em que consiste a esperança bíblica de “novo céu e a nova terra”? Como reformular então a relação entre matéria e espírito, corpo e alma? Além disso, se somos responsáveis pelo futuro da Terra habitável, isso significa desenvolver uma ética cristã planetária, que vá além das subjetividades, integre as causas sociais com as ambientais e inclua a questão da paz e do diálogo inter-religiosa num mundo plural.

b) O termo “ecoteologia” é constituído pelo prefixo “eco”, pois alude à “ecologia”. O termo é muito amplo e abarca ao menos três âmbitos: **ciência** da interdependência de todos os seres, ética do cuidado com o planeta e **paradigma** pós-antropocêntrico. A ecologia apresenta várias vertentes, com ambiental, mental, social e integral (Boff, 2011). A ecologia visa compreender a forma como os seres dependem uns dos outros, numa imensa teia de interdependência. Em sentido amplo, a ecologia é “um saber de relações, interconexões, interdependências e intercâmbios de tudo com tudo em todos os pontos e em todos os momentos (Boff, 2004, p.17)”. Do ponto de vista epistemológico, não consiste em um saber de objetos de conhecimento, mas de relações entre os objetos de conhecimento. Ou seja, um saber de saberes, entre si relacionados” (idem).

A singularidade do saber ecológico consiste na transversalidade: “relacionar pelos lados (comunidade ecológica), para a frente (futuro), para trás (passado) e para dentro (complexidade) todas as experiências e todas as formas de compreensão como complementares e úteis no nosso conhecimento do universo, nossa funcionalidade dentro dele e na solidariedade cósmica que nos une a todos” (idem).

A ecoteologia não é, primeiramente, uma teologia do genitivo, que se limitaria a tomar temas ambientais como objeto de reflexão. Não se limita a uma disciplina

teológica na área da moral, embora isso também seja importante. A ecologia, na sua multiplicidade de sentidos (enquanto ciência, ética e paradigma), toca o próprio sujeito crente pensante. A cristã/o se vê desafiado a ampliar sua autocompreensão (quem sou eu e quem é o ser humano neste mundo) e a repensar suas relações com os outros seres, abióticos (solo, água, ar, energia do sol) e bióticos (microorganismos, plantas, animais e humanos).

c) Se a Teologia da Libertação enfatizou a dimensão social da fé e as implicações políticas e sociais do seguimento de Jesus, a ecoteologia acentua a sua dimensão planetária, a interdependência com a “comunidade de vida” da Terra. E isso traz consequências para o jeito de formular e expressar o pensamento, bem como para a vivência da espiritualidade.

2. Objeto ou matéria prima da ecoteologia

Cada saber se debruça sobre determinado aspecto da realidade, para estudá-lo e compreendê-lo melhor. Classicamente, isso se chama “o objeto” desta ciência, que se diferencia do “sujeito”, isto é, aquele que se empenha no ato de conhecer. Na verdade, nenhum objeto de conhecimento é completamente neutro, pois interage em diferentes graus com o pesquisador.

Cada ciência tem um foco característico. Várias ciências podem analisar o mesmo objeto, mas a perspectiva será própria de cada uma delas. Se tomarmos, por exemplo, como objeto de estudo *a violência urbana*, ela será analisada de forma diferente pela psicologia, a sociologia ou o direito.

Qual é o objeto da teologia? Ou, para usar um termo extraído do processo produtivo, em que consiste a *matéria prima* que será transformada em conhecimento teológico? A resposta parece evidente, mas não é.

Como expressa a própria etimologia do termo, a teologia cristã estuda primeiramente sobre Deus, a partir da Bíblia e da memória coletiva e seletiva da comunidade eclesial, que denominamos Tradição (com T maiúscula, para se diferenciar das tradições). Pareceria então que todos os outros assuntos “humanos” estariam fora do foco central da teologia. Na patrística, houve quem distinguisse os enunciados sobre Deus (teologia) da reflexão sobre suas ações na história (economia da salvação), considerando as duas de igual importância. Mais tarde, Tomás de Aquino defenderá que a “sacra doutrina” pode se ocupar de assuntos humanos, como o próprio autor faz, desde que tratados “sub ratione Dei” (ST I, 1-7). Assim a compreende também a teologia contemporânea, quando se volta ao pensamento de Tomás. “Deus é o ponto de referência unificador de todos os objetos e temas que são tratados na teologia, e neste sentido então ele é o objeto da teologia em si”

(Pannenberg, 2009, v.1, p.30)

O grande teólogo protestante Karl Barth, em reação à teologia liberal alemã, sustenta a prioridade da transcendência divina. Mas isso não implica transformar a teologia num discurso distante do humano. Segundo Barth, do assunto da teologia é Deus na história de suas ações, pois nela é que Deus se manifesta a si mesmo. “O Deus do evangelho, não é, nem coisa, objeto, nem idéia, princípio ou soma da verdades” (Barth, 2007, p.12). A verdade de Deus é a história de sua autorrevelação, do relacionamento com a humanidade. Por isso, a teologia “perderia seu objeto, deixando de ser ela mesma, se quisesse ver, compreender ou manifestar qualquer momento do evento divino como ato isolado ou estático, em vez de entendê-lo em seu relacionamento dinâmico. O pássaro deve ser observado no vôo, não quando está pousado no galho” (idem). Este Deus sublime, transcendente, se faz condescendente, voltando-se humildemente para o ser humano, a fim de realizar seu projeto salvífico. Assim, conclui Barth, “a teologia lida com o Deus *do ser humano*, mas precisamente por isso, também lida com o ser humano como ser humano *de Deus*” (idem, p.13-14). Ou, para usar uma expressão bíblica, com o “Deus conosco”.

As Igrejas Cristãs consideram como matéria prima da teologia tudo o que se relaciona à revelação divina, à fé cristã e sua doutrina, e à missão evangelizadora. Temas como a criação, a graça e a salvação em Cristo, a Igreja, os ministérios, a pastoral, a prática do amor e da solidariedade, a ética cristã, a morte e a segunda vinda de Jesus devem entrar na “máquina de fazer teologia”, para daí surgir um produto teológico. No entanto, a teologia não estuda somente aquilo que constitui o patrimônio imaterial do cristianismo. No contexto de grande pluralismo religioso, ela tem que se debruçar também sobre as outras religiões e as religiosidades contemporâneas e mostrar as semelhanças e diferenças em relação à fé cristã.

Ora, qualquer assunto, importante para o presente e o futuro da humanidade, é digno da teologia, pois se relaciona com o desígnio criador, salvador e recapitulador de Deus, em Jesus Cristo. Depois que o Filho de Deus se fez um como nós, exceto no pecado, todas as realidades humanas foram tocadas e estão sendo transformadas pela graça divina. Elementos significativos da realidade humana se tornam temas teológicos, desde que sejam tratados “sub ratione Dei”, sob a perspectiva do Deus que se oferece livremente e da comunidade que acolhe sua proposta, pela fé.

Em síntese, são matéria-prima da teologia cristã: (1) Deus, revelado no peregrinar do povo de Israel, que encontra seu cume na pessoa e na mensagem de Jesus e é testificado na Bíblia; (2) a doutrina, a ética e as práticas religiosas cristãs, a vida atual da Igreja e sua ação evangelizadora, (3) as religiões e a religiosidade contemporânea, em relação ao cristianismo, (4) temas humanos significativos. O que unifica este leque tão amplo de temas? A relação de Deus com a humanidade e a

comunidade cristã. Não se trata de elementos díspares, mas do único conhecimento de Deus através de acessos diferentes e complementares. Tanto na Bíblia quanto em eventos humanos significativos, o Deus de Jesus vem ao nosso encontro, oferece seu amor e nos convida a fazer parte do seu projeto salvífico.

A fé é tanto o objeto quanto a perspectiva da teologia. Fazemos teologia quando estudamos sobre a fé e os seus componentes (entrega a Deus, conhecimento, amor solidário e esperança), sobre a Bíblia e temas fundamentais da nossa experiência religiosa cristã (doutrina, espiritualidade, vida da Igreja, ação missionária). Também elaboramos teologia quando refletimos sobre qualquer tema humano significativo, desde que o façamos com o olhar da fé e usemos a mediação hermenêutica da Bíblia e da Tradição eclesial.

Ora, de que trata a ecoteologia? Qual é o seu objeto, ou matéria prima a transformar? Os mesmos de toda teologia, com um enfoque específico. Vejamos:

a) A ecoteologia, seguindo uma tendência que também se manifesta em outras ciências e saberes, postula a superação da separação rígida entre sujeito e objeto, no ato de conhecer. Vale para a ecoteologia como um todo o que Moltmann aplica inicialmente para a doutrina ecológica da criação. Essa “abandona o pensamento analítico, com suas distinções de sujeito e objeto, em favor de uma forma de pensar nova, comunicativa e integradora. Resgata o antigo conceito da razão como órgão perceptor e participativo” (Moltmann, 1987, p.15). Mudam os interesses que guiam o conhecimento. Já não se conhece para dominar, mas “para participar, para integrar-se nas relações recíprocas do vivo” (p.17). O método da ecoteologia utiliza vários acessos à comunhão da criação: tradição, experiência, ciência, sabedoria, dedução, intuição. Expressa-se por símbolos e não somente conceitos, que configuram o inconsciente e regulam a consciência. Por fim, incorpora a imaginação criativa e prenhe de esperanças no futuro. “Em teologia, a fantasia é inseparável de Deus e de seu Reino. Se expulsamos da teologia as imagens da fantasia, a mataremos”(p.18).

b) Ela se debruça sobre Deus mesmo e sua relação conosco, que é o núcleo da teologia. Sob influência de categorias da ecologia, enriquece a reflexão sobre a Trindade. Desvela que o Deus Uno e trino, Comunidade Amorosa e Interdependente, é a referência primordial e última que fundamenta a biodiversidade, a diversidade humana, a prioridade da cooperação sobre a competição, a interdependência de todos os seres na comunidade de Vida. Se compreendermos Deus de forma trinitária, então sua relação com o mundo criado não pode ser a de uma unilateral relação de domínio, mas sim como “relação de comunhão pluriestática e policêntrica” (Moltmann, 1987, p. 15). Na teologia trinitária se revela, simultaneamente, a transcendência, a imanência e a transparência de Deus em relação às suas criaturas (Tavares, 2010, p.69). Na rede relacional de Deus com suas criaturas, há relações unilaterais, pois

competem à comunidade trinitária criar, conservar, sustentar, consumir. E há outras que são recíprocas e configuram uma cósmica comunhão de vida entre Deus e suas criaturas: inabitare, compadecer, participar, acompanhar, suportar, deleitar e glorificar (Moltmann, 1987, p.28).

c) A visão cristã sobre a criação ganha importância na ecoteologia, mas ela não se limita a refletir sobre a criação em chave ecológica. Em primeiro lugar, a criação não terminou, pois é um sistema aberto. Um processo de evolução, marcado pelo princípio cosmogênico de complexificação, interiorização/diferenciação e inter-relacionalidade (Boff, 2013, p. 176-183). Além disso, ela não é somente uma ação de Deus Pai, o princípio sem princípio. Deus cria (e continua criando) pelo Filho no Espírito. A bela, harmoniosa, frágil e complexa “comunidade de vida” no nosso planeta e no cosmos, que denominamos a partir de nossa fé como “criação” é simultaneamente dom inusitado do Pai, corpo cósmico de Cristo e morada do Espírito Santo (TAVARES, 2010, p.61-68). A criação pela Palavra/logos sinaliza que em todos os seres, não somente nos humanos, está presente o sentido, a capacidade de inteligibilidade, aberta para a realização messiânica das promessas de Deus, a consumação do Reino.

d) Toda a doutrina cristã é matéria-prima da ecoteologia. Inserindo-se no grande movimento bissecular da memória coletiva e seletiva da comunidade eclesial, classicamente denominada de “Tradição”, fazendo parte do patrimônio vivo do pensar teológico contemporâneo, a ecoteologia acentua alguns aspectos e temas. Tomemos alguns exemplos.

- *Cristologia*: Reafirma-se a importância do acesso à prática de Jesus de Nazaré (palavras e gestos libertadores) como fundamental para reconhecer o Cristo glorificado, que nos convoca para o seguimento hoje. De outra parte, acrescenta-se a cristologia cósmica: o/a Filho/a como Palavra cocriadora (Jo 1,1), Cristo como o primogênito de toda criatura (Col 1,15), o primeiro e último (Ap 1,8).

- *Pneumatologia*: importante disciplina teológica, ganha relevância como crescimento do pentecostalismo e da pluralidade religiosa. Acentua-se a função do Espírito Santo que cria, conserva, renova e leva à consumação o projeto salvífico de Deus. Ele atua no coração dos crentes, floresce na Igreja e enche todo o universo (Codina, 2008), tecendo as relações, criando comunhão. A criação inteira geme com os humanos, clamando pela manifestação plena do Deus da vida (Moltmann, 2002, p.115-127).

- *Antropologia teológica*: reflexão imprescindível para a ecoteologia. Ensaia uma compreensão cristã do ser humano em relação com a evolução da matéria e a “história do cosmos”. Importante diálogo a realizar com as ciências da natureza e a cosmologia. Além disso, postula-se uma visão integradora de corpo-alma, matéria e espírito, pessoa e comunidade. Por fim, reflete acerca da “graça original” e do “pecado

original” no horizonte evolutivo. Compreende a dimensão cósmica da graça e da salvação em Cristo.

d) Enquanto ética cristã, a ecoteologia tem imensa tarefa a realizar. Compartilha com outros saberes de uma visão sistêmica do mundo, como comunidade de vida (biosfera) habitada pelo ser humano e as outras criaturas. Percebe que a questão central não reside em informações fragmentadas, mas em compreender as relações no ecossistema como uma lição de vida para os humanos (ecoalfabetização, na linguagem de Capra). Uma nova postura de ser humano, conversão e superação do antropocentrismo egóico e dominador. E a ecoteologia trata também de temas explicitamente ecológicos, em perspectiva prática, para ajudar os cristãos a constituir uma sociedade sustentável, viável. Por isso, assuntos como água, resíduos sólidos, política energética, biodiversidade, governança global, consumismo e consumo responsável, mobilidade urbana, uso do solo, qualidade do ar, se tornam também matéria prima para a ciência da fé, enquanto ética teológica. Em diálogo com as ciências ambientais, compreende-se cada questão na sua especificidade e em relação à biosfera, apontam-se as causas diversas. Por fim, apresentam-se as soluções viáveis, compreendendo: atitudes individuais, ações coletivas, ações institucionais, políticas públicas nacionais e globais.

3. A teologia, “ciência da fé”

A teologia, especialmente no ocidente, percorreu um caminho de crescente organização teórica, adotando categorias e conceitos que lhe ajudassem a explicar, conceituar, diferenciar, conotar e denotar a experiência religiosa cristã, a partir de seguimento de Jesus. Se nos primeiros séculos, com a patrística, predominavam os elementos homiléticos, narrativos, simbólicos, e alegóricos, na idade média ela se concentra na precisão dos conceitos. Tal intento alcança complexo grau de elaboração com a escolástica, especialmente na figura paradigmático de Tomás de Aquino e sua “Suma Teológica”. Embora seus protagonistas fossem membros da Igreja, a teologia se desenvolveu nas universidades nascentes. Depois, com o advento da modernidade e das ciências experimentais, a teologia se refugiou nos seminários e ambientes eclesiásticos. Mais tarde, se viu obrigada a rever seu estatuto epistemológico. Afinal, que tipo de saber é a teologia?

Podemos dizer, grosso modo que ela é a “ciência da fé”. Insere-se no rol das ciências humanas, pois apresenta:

- objeto próprio, método e linguagem, elaborando conceitos e termos técnicos próprios,

- normas de metodologia para gerar e difundir seu saber,
- comunidade de docência e pesquisa, que produz novos conhecimentos (teólogos(as) profissionais),
- ensino em instituições de Ensino Superior reconhecidos por autoridades civis, no nível de graduação, especialização, mestrado e doutorado,
- espaço prático de validação de seus conhecimentos (a ação evangelizadora)
- espaço de interlocução com ciências humanas afins.

A teologia não elabora o saber como as ciências experimentais, que produzem conhecimento utilizando método científico clássico: levantamento de hipóteses, exclusão de variáveis, experimentação, conclusão e universalização das afirmações. Também não recorre à simulação ou da projeção de modelos, para realizar prognósticos. Ela compartilha a forma de pensar de ciências humanas, como a filosofia, a história, a literatura e as ciências da religião. Teologia é hermenêutica da fé, interpretação que explora e reconfigura sentidos.

No entanto, a teologia não é considerada ciência em sentido estrito. Ela parte da revelação divina, que não é empírica, identificável pelos mecanismos sensoriais humanos ou por equipamentos. No dizer de Libanio (2012): “a linguagem teológica não pode situar-se na ordem da objetividade expositiva. Não exprime, sem mais, dado verificável, observável, descritível. Não expressa simples pensamento. Seu pressuposto último é uma atitude de fé diante da Palavra reveladora de Deus no interior de uma comunidade” (p.81).

A teologia baseia-se em testemunhos, que constituem uma Tradição Religiosa específica, referenciada em torno de um livro sagrado, a Bíblia. Tem, portanto, base gratuita, exige a fé como adesão, risco e entrega. Além do mais, está regulada pela comunidade eclesial e suas autoridades constituídas. Embora goze de espaço para pesquisa e criatividade, o teólogo deve se manter dentro do campo hermenêutico cristão, professando e atualizando os elementos centrais de sua doutrina. A teologia sistematiza, organiza com significado os dados da fé cristã, fundada na Revelação.

Se a teologia está fundada na crença no Deus que se dá a conhecer na história, a maneira como aconteceu esta revelação também diz algo sobre a forma de elaborar seu discurso. “Deus se revelou através de conceitos, símbolos e ações. A teologia tem que trabalhar nesses três níveis: conceitual, simbólico e performativo” (Libanio, 1987, p. 214). Do ponto de vista histórico, a patrística trabalhou muito bem os símbolos. A escolástica acentuou a elaboração de conceitos. A teologia contemporânea continua predominantemente conceitual, mas se esforça para resgatar a dimensão simbólica e valorizar as ações. Tudo isso exige ingente empenho hermenêutico.

Para trabalhar os conceitos, a teologia constrói contínuos marcos teóricos, conceituais novos, a fim de que a Revelação seja sempre contemporânea. Os símbolos necessitam ser trans-simbolizados, demitologizados, para manter a fidelidade originária. As ações (..) também requerem contínua recompreensão (Libanio, 1987, p. 214)

Libanio (1987, 2012), a partir do conceito criado por Althusser a partir do âmbito da produção, caracteriza o método da teologia como “prática teórica”. Considera-se como *prática* por ser um processo de transformação de uma matéria prima em um produto determinado, efetuado por trabalho humano, utilizando instrumentos e meios de produção adequados. É prática *teórica* porque não lida com objetos, realidades materiais em sua forma bruta, mas sim atua no nível de pensar, de interpretar a realidade, de elaborar conhecimento. Um produto somente é teológico depois de passar pela mediação hermenêutica da Palavra de Deus, interpretada pela comunidade eclesial e pelo teólogo/a. O mecanismo, o “meio de produção” teológico é a Bíblia, na Tradição eclesial. No horizonte protestante, a primeira tem total primazia. No âmbito católico, a Bíblia é compreendida no horizonte da Igreja, com suas instâncias reguladoras e legitimadoras (o magistério).

Por vezes, determinados temas de investigação teológica são tão complexos, que se torna inviável ou até perigoso fazer uma leitura à luz da fé, sem compreender previamente de que se trata, e analisar sob diversos ângulos seus componentes. Por isso, recorre-se a outros saberes, que se denominam “mediação hermenêutica pré-teológica”. No correr de sua história, a teologia ocidental se serviu predominantemente da mediação pré-teológica da filosofia. No último século, assimilou também a contribuição de outras ciências e saberes. A teologia bíblica, por exemplo, incorporou no seu método a contribuição da literatura, da arqueologia, da história, das ciências da linguagem e da hermenêutica filosófica. A teologia moral, ao lidar com os temas relacionados à sexualidade e afetividade, leva em conta as reflexões da psicologia, da medicina, da sociologia e da antropologia cultural. A teologia da Libertação assumiu conscientemente que, para contribuir para uma nova sociedade, iluminada pela fé, era imprescindível compreender os mecanismos que geravam e mantinham a pobreza e a exclusão social. Por isso, utilizou as Mediações Sócio-Analíticas (MSA) como principal instrumental pré-teológico (Libanio, 1987, p.157-204).

O olhar da fé, lúcido e purificador, associado ao bom senso, deve discernir sobre a contribuição das outras ciências para a teologia. E também levantar suspeitas e rechaçar aquilo que atenta contra o seu núcleo identitário. Todo saber (inclusive o teológico) é condicionado, pois cria as condições para compreender algo da realidade, mas também interdita outras possibilidades de conhecimento. A mediação pré-teológica é necessária para evitar o fundamentalismo e o dogmatismo,

que confundem o significante com o significado. Mas ela não pode condicionar de tal forma a reflexão teológica, de modo que esta simplesmente legitime, em linguagem religiosa, o que defendem outras ciências e correntes de pensamento. Se for assim, a teologia se transforma em mera ideologia religiosa; perde sua força profética, sapiencial, integradora, mística.

Enquanto ciência da fé, a teologia considera outras ciências e saberes não somente como mediação pré-teológica. Em muitos momentos, estas desempenham função crítica, pois desestabilizam formas cristalizadas assumidas pelas Igrejas cristãs. Desentranham como fatores culturais e sociais contagiaram as práticas cristãs e seu discurso. Mais. Ao descortinarem aspectos inéditos da realidade e fornecerem chaves de inteligência, as ciências fornecem à teologia cristã ocasião ímpar de atualizar a mensagem do Evangelho, como Boa Nova. Em maior ou menor grau, novos movimentos sociais, correntes de pensamento, descobertas científicas, ou modelos de compreensão do ser humano (paradigmas) oferecem ameaças e oportunidades à fé cristã e à sua teologia. Ameaçam, pois não somente questionam elementos periféricos, mas até os estruturantes da fé cristã, como a noção de revelação, a razoabilidade da fé, a esperança na vida após a morte, etc. Oportunizam purificação, volta às fontes bíblico-patristicas, auto-crítica e novas respostas.

Como a ecoteologia contribui para a elaboração e desenvolvimento da ciência da fé? O que ela herda da teologia clássica e contemporânea? Responderemos brevemente, em forma de tópicos.

(a) A ecoteologia se insere no movimento de continuidade, novas sínteses, articulação e avanço, que caracteriza a teologia contemporânea. Não alimenta a ilusão de ser a grande chave hermenêutica para reconfigurar toda a teologia. Nem tampouco é um pequeno setor, que se ocupa somente de ética ambiental ou teologia da criação. Consiste em uma perspectiva, um enfoque, que permite reorganizar dados da fé, inferir, dialogar interna e externamente e aprofundar. Ela influencia a produção da teologia ao colocar perguntas decisivas no momento de realizar o “intellectus fidei”, a mediação hermenêutica propriamente teológica, que utiliza a Bíblia e a Tradição eclesial, sensível aos “Sinais dos Tempos”.

As perguntas centrais da ecoteologia são: qual o lugar do ser humano, junto com as outras criaturas (não sobre elas, nem sem elas), no projeto criador e salvador de Deus? Como a fé cristã, na sua tríplice configuração de espiritualidade, formulação doutrinal e prática pessoal e comunitária, contribuirá para superar os equívocos do antropocentrismo dominador e do consumismo, criar uma mentalidade integradora e constituir uma sociedade justa, inclusiva e sustentável? São simultaneamente questões de natureza doutrinal, ética e espiritual.

(b) A ecoteologia é uma **aprendiz**. Aprende continuamente da teologia clássica

(patrística e ecolástica) e dos grandes teólogos contemporâneos, assumindo seus conceitos e grandes sínteses. Aprende de correntes teológico-pastorais significativas, (como: feminista, queer, afro-amerindia, das religiões) a ser contextualizada, a valorizar o simbólico e as novas linguagens, a desideologizar a fé, a resgatar o protagonismo de agentes históricos silenciados nas Igrejas e na sociedade. No continente latino-americano, ela mantém uma relação íntima com a teologia da libertação. Dela aprende a prioridade da práxis sobre as elocubrações meramente teóricas, a opção preferencial pelos pobres, o uso das mediações pré-teológicas das ciências humanas, a leitura profética e crítica sobre a realidade social e seus conflitos, a espiritualidade encarnada na pluralidade e diversidade cultural dos nossos povos.

Muitos teólogos(as) do nosso continente simultaneamente assumem causas e perspectivas de várias correntes teológicas, para responder de maneira significativa às demandas da atualidade. Por isso, é difícil e por vezes inútil classificar alguém como membro da teologia da libertação, ou da teologia feminista, ou da ecoteologia. É verdade que cada autor(a), devido à sua história de vida e opções pessoais, se concentra em determinado enfoque ou abraça uma teologia contextual. Mas estas são interdependentes. Coincidem em vários pontos. Isso possibilita que as diversas correntes teológicas convivam entre si, renunciem a uma inútil e insensata concorrência interna e constituam uma verdadeira “comunidade aprendente” (SALOMÃO DE FREITAS, 2010, p. 51-53).

c) Enquanto que a teologia da libertação utilizou, no momento pré-teológico da produção, as Mediações Sócio-analíticas, e ecoteologia se serve também de outras ciências, especialmente as *ciências ambientais*. Elas são fundamentais para formatar uma moral ecológica cristã bem fundamentada e significativa. Mas não somente isso. Em sintonia com outras correntes de pensamento atual, como a teoria da complexidade, o “*pensar ecológico*” abriu portas inusitadas para vários saberes. Propugna que o pesquisador-educador, no caso o teólogo(a) não somente defende os interesses de uma instituição, mas tem uma responsabilidade muito maior: “precisamos enfatizar a tessitura social, ecológica e planetária comum a todos; compreender as inter-relações constitutivas de natureza ecossistêmica existentes entre os diferentes domínios da natureza e interdependência entre ambiente, ser humano, pensamento e processos de desenvolvimento” (MORAES, 2008, p.19).

d) A ecoteologia crê que o conhecimento não se restringe a uma área do conhecimento. Por isso, apela às instituições que promovem o ensino e a pesquisa da teologia. Para ser “ciência da fé” com significado, a teologia não pode ser uma mera repetidora do discurso eclesiástico. Ela precisa pensar a realidade humana, ambiental e planetária à luz da fé. Isso postula abrir os institutos de teologia em vários sentidos: ampliar corpo discente e docente com maior presença de leigos e mulheres, romper com

a inércia das aulas enfadonhas na qual o aluno é mero receptor, promover maior protagonismo dos alunos no processo de ensino-aprendizagem, estabelecer maior relação entre disciplinas afins (interdisciplinaridade), introduzir categorias de outras ciências e saberes, recuperar a relação da teologia com a espiritualidade e a ação pastoral. O pensar ecológico propugna criar redes cada vez mais complexas e ricas de pessoas, grupos e instituições, em torno de interesses comuns para o bem do planeta. É o contrário da tendência à auto-suficiência e ao isolamento, que contagiou as Igrejas.

Além disso, a ecoteologia explicita no pensar teológico alguns princípios importantes, que já estavam presentes, porém não tinham o devido reconhecimento. Por exemplo: o princípio holístico e holográfico. Ou seja: o todo é maior do que a soma das partes, e em cada parte se condensa algo do todo. Isso é fundamental para recuperar a unidade de teologia, que se fragmentou em uma série de áreas e disciplinas, por vezes desconectadas entre si. Poucas vezes o estudante de teologia é estimulado a estabelecer relações entre aquilo que aprende especificamente na área da bíblia, da história, da dogmática, da moral e da liturgia. O mesmo se diz entre teologia, espiritualidade e pastoral, que parecem casas diferentes, de vizinhos que não se comunicam. Ora, o pensar ecológico é aquele das relações e da interdependência. E neste sentido, toda e qualquer teologia necessita fazer um processo de conversão para ser mais *eco-lógica*. Ou seja, em vez de levantar paredes e construir cômodos independentes, empenhar-se para edificar a “casa comum”, na qual circulam, de forma interdependente, a espiritualidade, a prática transformadora (práxis) e o conhecimento teológico.

Conclusões abertas

A partir das reflexões desenvolvidas, qual seria a originalidade da ecoteologia? Ela é compreendida como uma corrente teológica ou um acento na ciência da fé, que na relação com outras teologias contextuais:

- (1) incorpora a contribuição das ciências ambientais, das práticas socioambientais e do paradigma ecológico para reler e reelaborar o discurso teológico,
- (2) reflete sobre a contribuição da fé cristã para o cuidado com o planeta, a sustentabilidade e o bem viver,
- (3) Desenvolve de uma espiritualidade conectada com o mundo, unificadora, celebrativa, alegre, esperançada e lúcida,
- (4) Articula a dimensão social da fé cristã com a emergente consciência planetária, ampliando o horizonte da Teologia da Libertação Latino-americana.

Há outros aspectos a desenvolver, naquilo que consideramos o “estatuto epistemológico da ecoteologia”, tais como os traços da eco-espiritualidade (apenas citados acima), as características da ética ecológica, os desafios para as Igrejas cristãs. Tal intento será realizado em futuras pesquisas. Importa destacar que a ecoteologia latino-americana está viva e em processo de desenvolvimento. Cabe ao teólogo(a) perceber as tendências, desvelar os pressupostos, estimular seu crescimento, a fim de que ela contribua, cada vez mais, para uma sociedade justa, interdependente e sustentável.

Referências

- BARTH, K., Introdução à Teologia Evangélica. São Leopoldo: Sinodal – EST, 2007, 9ed rev, p. 9-22.
- BOFF, L., Ecologia: Grito da Terra, grito dos pobres. Rio de Janeiro: Sextante, 2004, p. 14-46.
- BOFF, L. Vertentes da ecologia in: <http://www.leonardoboff.com/site/lboff.htm> (acesso em 10 jul 2014). Postado em 2011.
- BOFF, L. O Espírito Santo. Fogo interior, doador de vida e Pai dos Pobres. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 175-192.
- BRIGHENTI, A. *A Igreja perplexa. A novas perguntas, novas respostas*. São Paulo, SOTER/Paulinas, 2010.
- CODINA, V. No extingais el Espíritu. Uma iniciación a la pneumatología. Santander: Sal Terrae, 2008, p.63-228.
- GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje*. Hermenêutica teológica. São Paulo, Paulinas, 1989, p. 63-102.
- LIBANIO, J.B., MURAD, A., Introdução à Teologia. São Paulo: Loyola, 2012, 8 ed. rev.
- MORAES, M.C. Ecologia dos saberes. Complexidade, transdisciplinaridade e educação. São Paulo: Antakarana/WHH, 2008, p.19-44.
- MOLTMANN, J. Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación. Sígueme: Salamanca, 1987, p.9-53.
- MOLTANN, J. A fonte da vida. O Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002, p. 115-127.
- MURAD, A. et al., *A casa da Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2010.

MURAD, A. Consciência planetária, sustentabilidade e religião. Consensos e tarefas in: Horizontes, v.11, n.30, p.443-475, abril-junho 2013.

OLIVEIRA, P.A.R.; SOUZA, J.C.A. (Org.). Consciência planetária e religião: desafios para o século XXI. São Paulo: Paulinas, 2009.

PANNENBERG, W. Teologia sistemática. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2009, p. 25-34.

SALOMÃO DE FREITAS, D.P., A perspectiva da comunidade aprendente nos processos formativos de professores pesquisadores educadores ambientais. Dissertação de mestrado, Rio Grande: Universidade do Rio Grande, 2010, p. 28-55.

SEGUNDO, J.L., Libertação da Teologia. São Paulo: Loyola, 1978.

TAVARES, S.S., Teologia da Criação. Outro olhar – novas relações. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 57-70.

A dimensão ecológica no semi-árido nordestino na visão de padre cícero

José Rocha Cavalcanti Filho^{1*}

Resumo: *Padre Cícero Romão Batista (1844-1934), foi um homem à frente do seu tempo. Há mais de cem anos ele já transmitia lições de como conviver ecologicamente na Região Nordeste. Esses ensinamentos são práticas que contribuem para proteger o meio ambiente pois transmitem ensinamentos básicos - não derrubem o mato; não toquem fogo no roçado; deixem os animais viverem; não matem os passarinhos; utilizem as plantas medicinais - capazes de colaborar para amenizar os efeitos de devastação provocados pela estiagem e favorecer a convivência com o bioma caatinga. Com base na literatura sobre a influência deste líder político-religioso no Nordeste, este trabalho será desenvolvido a partir da análise dos onze preceitos estabelecidos pelo Padre Cícero, os quais são citados por vários biógrafos em suas obras. Vale salientar que a Região Nordeste vivenciou no ano de 2013 de acordo com os institutos meteorológicos a maior seca de todos os tempos. Os índices de precipitação ficaram abaixo da média a ponto de inviabilizar o cultivo agrícola, a alimentação dos rebanhos e o acúmulo de água nos reservatórios. Há muito na literatura sobre sua biodiversidade, mas não é toda a Região que sofre com esse fenômeno natural recorrente. Mais espantoso é constatar que, em pleno século XXI, não tenha havido vontade política para encontrar recursos técnico-científicos capazes de prever e diminuir os efeitos da seca.*

Palavras-chave: *Estiagem. Nordeste. Pe Cícero.*

Introdução

A Região Nordeste possui o maior número de estados (nove), apresenta diferentes características físicas e está dividida em quatro sub-regiões: meio-norte, agreste, sertão e zona da mata. O Bioma Caatinga é a vegetação típica da região e o clima semi-árido está presente em todo o sertão nordestino.

Por ser uma região em que a população vivencia fome, miséria, seca, estiagem abandono, ausência de políticas públicas para convivência com o semi-árido, este artigo procura refletir sobre a abrangência do pensamento ecológico do Padre Cícero do Juazeiro em seu ministério pastoral/social e qual a sua compreensão para a preservação e sustentabilidade do Bioma Caatinga.

1. Quem foi padre cícero?

O Conselheiro Cícero Romão Batista nasceu na Cidade do Crato, região dos Cariris Cearense, aos 24 de março de 1844, festa da Anunciação do Senhor no calendário litúrgico da Igreja Católica. Filho de Joaquina Vicência Romana, a dona Quinô e o senhor Joaquim Romão Batista.

¹ Segundo o teólogo Comblin (2011, p. 9), desde pequeno, Cícero chamava a
* Doutorando em Ciências da Religião – PUC – SP, e-mail: rocha-cp@uol.com.br; paroquiaic@uol.com.br

atenção dos adultos por seu gosto pela oração. A caminho da escola entrava na igreja matriz para rezar, atrasando muitas vezes para a aula. Com quatro anos de idade já conhecia o catecismo e com oito anos fez a primeira comunhão. Ainda jovem, sentiu-se atraído pela vocação sacerdotal. Uma circunstância veio favorecer essa aspiração: por decreto da Santa Sé, no ano de 1854 foi fundada a Diocese do Ceará. Em 1861 Dom Luís Antonio dos Santos, natural da Província do Rio de Janeiro foi nomeado o primeiro Bispo do Ceará. O jovem Cícero ambicionava entrar no recém-formado Seminário da Diocese da Prainha em Fortaleza.

No ano de 1870, aos 26 anos de idade, Cícero Romão concluiu os estudos, mas o Pe. Francês Pierre Chavelier, religioso da Congregação dos Padres Lazaristas e o superior do seminário, não foi favorável à ordenação sacerdotal, pois achava Cícero demasiadamente místico, cabeçudo e por vezes audacioso em matéria doutrinal, mas Dom Luís o ordenou no dia 30 de novembro de 1870 (COMBLIN, 2011, p. 10)

Depois da ordenação, Cícero desejava continuar os estudos em Roma incentivado pelos seus superiores, porém também incentivado por um amigo da família João Aprígio ele volta para sua terra natal junto da mãe e das irmãs iniciando o seu ministério sacerdotal em Crato – CE. Um certo dia Cícero é convidado a atender confissões e fazer algumas pregações em um Distrito de Crato pois não havia sacerdote residente. Em 11 de abril de 1872 ele chega a Juazeiro para passar alguns dias. Cícero tinha 28 anos de idade, porém queria ser professor do seminário de Fortaleza onde estudara e não ambicionava ficar como Capelão em Juazeiro, pois havia apenas duas ruas, 36 casas e uma capela dedicada a Nossa Senhora das Dores (COMBLIN, 2011, p. 11).

Em sonho, Pe. Cícero viu o Sagrado Coração de Jesus rodeado por 12 apóstolos entrando na sala em que ele mesmo, o Pe. Cícero estava dormindo. Quando Jesus começou a falar aos 12 apóstolos, entrou de repente uma multidão de retirantes; era um cortejo de adultos e crianças famintos, fatigados, impelidos pela seca, e pareciam ter saído dos piores templos de seca dos sertões. Então Jesus dirigiu a palavra aos retirantes. Falou da ruindade do mundo e das inúmeras ofensas que os pecadores fazem ao seu sacratíssimo coração. Prometeu fazer um último esforço para converter o mundo tão miserável, mas anunciou que se este não respondesse ao apelo, seu fim viria certamente. Nesse momento Jesus voltou-se para Pe. Cícero e ordenou: “E você, Padre Cícero, tome conta deles” (COMBLIN, 2011, p. 11).

E Comblin (2011, p. 12) continuou: a partir daí o padre acordou espantado, refletiu e entendeu que esse sonho era mesmo uma ordem de Jesus. Desde esse momento fixou-se definitivamente em Juazeiro. Alguns meses depois trouxe para esse distrito sua mãe dona Quinô, Angelina e Mariquinha suas irmãs jovens e uma escrava liberta que era conhecida pelo nome de Terezinha do Padre.

Para Comblin (2011, p. 13), Pe. Cícero sabia ter sido Deus que o colocara em Juazeiro, onde encontrou um povo desviado e abandonado. Durante 17 anos exerceu um ministério Pastoral totalmente escondido, andava de sítio em sítio, pregava constantes missões, celebrava novenas, terços e procissões, multiplicava as festas religiosas.

Conforme Comblin (2011, p. 13), Padre Cícero exerceu seu pastoreio ao corrigir os vazios e os abusos morais, acabou com as bebedeiras, proibiu as danças, conseguiu que os homens parassem de bater nas mulheres e que as prostitutas confessassem os seus pecados. Cícero buscou alimentar a fé e animar a prática religiosa do povo. Encontramos três aspectos pastorais da ação do Padre Cícero: ele buscava uma convivência com o povo do semiárido, realizava visitas domiciliares pelos sítios e fazendas sempre andando a pé e suas pregações educavam o povo na fé católica através de novenas, terços, missas ou nas diárias reuniões ao entardecer em frente a sua residência.

Com o decorrer do tempo o Padre Cícero vive uma vida austera e adquiriu em poucos anos a fama de um padre dedicado inteiramente ao povo, disponível e sempre desinteressado, desprendido e um bom conselheiro em sua casa no decorrer dos anos. Segundo o Pe. José Comblin, sua casa se tornou a “casa de todos”, desde os pobres, retirantes e mendigos, até ricos, comerciantes, políticos, padres estrangeiros. Havia dias que repartia sua mesa com 20 ou 30 pessoas (COMBLIN, 2011, p. 14).

O Bispo Dom Joaquim Vieira, em 1883 assumiu a Diocese do Ceará e visitou Juazeiro para consagrar o altar da Capela Nossa Senhora das Dores. Cícero tinha uma profunda admiração pelo Pe. Ibiapina, e, como ele, reuniu também beatos e beatas dedicados a uma vida de piedade e oração, ao catecismo e a participação de todos os ofícios e celebrações da igreja. Muito antes do milagre de 1889 a ação pastoral de Padre Cícero tinha fama de santo, de profeta e de milagreiro (COMBLIN, 2011, p. 14).

Durante o ano de 1888 Padre Cícero fez a promessa de construir uma grande igreja em honra ao Sagrado Coração no alto da Serra do Catolé. Nesse período sobreveio uma das maiores secas na história do Nordeste, vieram depois algumas chuvas e as obras da igreja começaram. Para entender todo o alcance do milagre de Juazeiro é necessário levar em consideração a situação no tempo. No Ceará como em todo o País, a Proclamação da República foi acolhida da mesma forma que o fim do mundo – era o advento do anticristo e dos inimigos da igreja. Segundo Comblin, ser republicano ou ser maçom era tal como ser filho do diabo (COMBLIN, 2011, p. 15).

Muitas profecias vieram renovar a convicção de que o fim do mundo era iminente. Essa mesma fé apocalíptica que iria animar Canudos alguns anos mais tarde, também se fazia presente em Caldeirões. Por outro lado, durante as últimas décadas o Vale do Cariri tinha prosperado bastante, era um dos centros mais

desenvolvidos do Estado do Ceará e isso devia à multiplicação dos engenhos de açúcar, o aumento da população e a pequena vila de Juazeiro cresciam e estavam prontas para receber as multidões que o milagre ia atraindo até a cidade (COMBLIN, 2011, p. 15).

Geograficamente a Diocese de Crato encontra-se em uma das regiões de pouquíssimo índice pluviométrico, com a constante seca a provocar a escassez de alimento e de água. O somatório dessas situações promoveram muitas doenças, fome, violência: eram esses os cenários em que o Padre Cícero estava imerso. Diante sempre de um estado ausente sem tipos de políticas públicas que pudessem assegurar a vida desses cidadãos, pessoas de várias cidades do Ceará e de vários estados do Nordeste buscavam Juazeiro para encontrar no sacerdote, o conselheiro, diante das mais diversas realidades de sofrimentos e aflições para encontrar caminhos na superação de uma existência dura no sertão nordestino.

Padre Cícero compreendia a urgência de atitudes voltadas à preservação e à sustentabilidade do Bioma Caatinga, os efeitos do fenômeno natural da estiagem, e ao mesmo tempo social. Padre Cícero compreendeu de forma sofrida e dolorosa que se fazia necessário encampar de forma urgente não só o cuidado com as almas, mas também, promover cuidado cultural, ecológico e social preventivo e sustentável por meio da construção de obras hídricas e assistenciais, usar de ações políticas e formação através de ensinamentos de convivências com a caatinga. A realidade das estiagens prolongadas e devastadoras provocam doenças, misérias, fome, migração e ceifam milhares de vidas, atingindo pessoas muito próximas do Padre Cícero.

A sua dinâmica pastoral foi profundamente influenciada por outro cearense, sacerdote nascido no início do século XIX o Pe. José de Ibiapina², um dos precursores da Pastoral Social e possivelmente a figura mais relevante desse tipo de catolicismo no século XIX.

Diante de uma realidade dantesca como se fosse um filme de horror, o sacerdote de Juazeiro, segundo Judson Jorge da Silva³:

“...é mais do que natural que o misto de saberes adquiridos a partir da influência do meio social no qual se criou, de suas vivências e de seus estudos mais apurados e o acesso ao saber erudito adquirido no seminário, tenham cunhado

2 Padre Ibiapina nasceu em Sobral, no Ceará, em 1806, e morreu em Santa Fé, na Paraíba, em 1883. Foi advogado e juiz de direito. Depois de viúvo, percebendo que a justiça estava apenas a serviço dos grandes senhores da época, ele abandonou a sua carreira jurídica e se ordenou padre. Assim, ele se embrenhou pelos interiores do sertão nordestino, criando toda uma infraestrutura que favorecesse a vida das comunidades mais carentes do sertão, construindo açudes, os primeiros hospitais da região e casas para acolher crianças abandonadas e pessoas idosas que não tinham quem delas cuidasse. Está em processo de beatificação. COMBLIN. José. 2011.

3 SILVA. Judson J. Os preceitos ecológicos do Padre Cícero como lições de convivência harmoniosa com o semiárido nordestino. Revista Eletrônica de Jornalismo Científico. Disponível em <http://www.comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&edicao=89&id=1088>. Acesso em: 17 jun., 2014.

um sincretismo de conhecimentos populares e científicos, que constituiu seu embasamento para suas ações políticas, ao chamar a atenção e cobrar do poder público e seus representantes uma maior atenção e cuidados para prevenir os efeitos e/ou socorrer a população cearense das consequências das secas periódicas que assolavam o Ceará e causavam, principalmente para a população mais pobre, muito penar. Tal afirmação pode ser constatada nas palavras do próprio sacerdote: só quem viu 1877 entre nós, pode avaliar o que seja o flagelo das secas nos sertões do Norte! É uma aflição os horrores da seca; parece que fica deserto o Ceará. Cada cearense deve ser uma trombeta na imprensa e em toda parte, gritando com toda força, pedindo socorro para o grande naufrágio do Ceará. Pode ser que esses governos, que têm dever de salvar os estados nas calamidades públicas, despertem este clamor e não queiram passar por assassinos, deixando morrer caprichosamente milhares de vidas que podiam salvar e não querem. Estamos certos que só a Providência nos dará remédios (Padre Cícero *apud* Walker, 2006, p. 15).

Para compreender a preocupação de Pe. Cícero com a dura realidade do sertão nordestino, é preciso revelar a realidade do semi-árido nordestino.

2.0 semi-árido nordestino

O bioma Caatinga estende-se por praticamente todo o estado do Ceará (quase 100%), mais de metade dos estados do Rio Grande do Norte (95%), Paraíba (92%), Pernambuco (83%), Piauí (63%) e Bahia (54%), e quase a metade de Alagoas (48%) e Sergipe (49%), além de pequenas porções de Minas Gerais (2%) e do Maranhão (1%). Ao norte, a Caatinga encontra o Oceano Atlântico, a oeste e sudoeste tem como limite o bioma Cerrado e a leste e sudeste encontra-se com a Mata Atlântica (BRASIL, 2011).

O Ministério do Meio Ambiente considera, para o monitoramento do desmatamento na Caatinga, uma área de 826.411 km², conforme consta no relatório “Monitoramento da Caatinga - 2002 a 2008,” elaborado pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – Ibama, no âmbito do Projeto de Monitoramento do Desmatamento dos Biomas Brasileiros por Satélite. O IBGE publicou em 2004 o “Mapa de Biomas do Brasil, primeira aproximação”, que considera uma área de 844.453 km² (BRASIL, 2011).

O bioma Caatinga ocupa um território predominantemente coincidente com a região denominada Semiárido Brasileiro, a qual foi redefinida em 2004, com base em três critérios técnicos: precipitação média anual inferior a 800 milímetros; índice de aridez de até 0,5 calculado pelo balanço hídrico que relaciona as precipitações e a evapotranspiração potencial, no período entre 1961 e 1990; risco de seca maior que 60%, tomando por base o período entre 1970 e 1990. (BRASIL, 2011).

Essa nova delimitação foi estabelecida por meio da Portaria Interministerial nº 1, de 9 de março de 2005, como resultado do Grupo de Trabalho Interministerial

instituído também por Portaria entre o Ministério do Meio Ambiente – MMA e o Ministério da Integração Nacional – MI, em 2004, para rever a área definida como Semiárido brasileiro (BRASIL, 2011).

Desse modo, a área do Semiárido brasileiro totaliza 969.589 km² e 1.133 municípios que são foco prioritário de atuação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste – Sudene e de iniciativas no âmbito do Fundo Constitucional de Financiamento do Nordeste – FNE (BRASIL 2011).

No Cariri, há mais de cem anos, quando ninguém falava em ecologia, o Padre Cícero como extraordinário homem de vanguarda que foi, se antecipava e ensinava preceitos ecológicos aos romeiros. Essa iniciativa de Padre Cícero, atualmente bastante disseminada no Nordeste, foi elogiada por ecólogos de renome, como o professor J. Vasconcellos Sobrinho, no seu livro *Catecismo de Ecologia* (Vozes, 1982), e Dr. Rubens Ricupero, ex-ministro do Meio Ambiente, o qual, em artigo publicado no jornal *O Globo* (19.01.94) disse que Padre Cícero «pregou em pleno sertão nordestino a palavra que hoje a consciência ambiental a duras penas começa a inscrever na nossa visão de mundo. Muito antes que se realizasse a I Conferência Internacional sobre o Meio Ambiente, em Estocolmo, em 1972, ele teve essa percepção aguda de algo que constitui antes de tudo um interesse legítimo, identificado por quem está próximo da realidade”⁴.

Segundo Araújo (2005, p. 40) “mediante os desafios da seca, Padre Cícero incentivava os devotos ao trabalho de cultivar os campos, para evitar os ‘horrores da fome’, e à fé, dirigindo promessas ao santo para pedir chuva. Após a seca de 1877, no Juazeiro e no Cariri, o Padre Cícero se preocupava cada vez mais com a agricultura, solicitando junto aos governantes ações voltadas para tentar reverter o problema das estiagens prolongadas. Neste sentido, o Padre incentivou a criação de açudes, reservatórios de água, reflorestamento e abastecimento alimentar. Assim, a preocupação do Padre Cícero com a atividade agrícola, assim como o grande contingente de mão de obra que afluía ao *Joazeiro*, em busca de trabalho e a extensa quantidade de terras agricultáveis no topo da Chapada do Araripe, contribuíram para a formação de comunidades de pequenos agricultores”.

Esse ensinamento de educação ambiental e convivência com a caatinga, espalhava-se em vários lugares, o maior destaque dessa “pastoral ambiental” do Pe. Cícero foi a comunidade de camponeses liderada por um dos seus beatos, o beato José Lourenço e outros beatos e beatas que eram seguidores do Pe. Cícero e confiado a José Lourenço, em uma área agrícola perto de Juazeiro, conhecida por Caldeirão. Esta comunidade tinha um trabalho coletivo e produziu praticamente tudo que

4 WALKER. Daniel. Padre Cícero e a Educação Ambiental. Disponível em <http://www.apoema.com.br/paginaDaniel.htm>. Acesso em: 13 jun., 2014.

precisava para a manutenção da mesma. Em 1936 a comunidade foi completamente destruída e perseguida pelas oligarquias do estado e pela força de polícia estadual provocando o assassinato de centenas de pessoas⁵.

Considerado pioneiro da ecologia no cariri e influenciado pelo cenário da Caatinga, percebemos nos ensinamentos de Pe. Cícero a prática do catolicismo popular como tentativa de resposta aos desafios pastorais e de forma específica da pastoral social e política ao apresentar um sistema de cultura e partilha da produção – além de uma possível saída para a conservação da caatinga e a convivência com o semiárido, como também da sustentabilidade para uma agricultura familiar e coletiva⁶.

Os onze preceitos ecológicos, escritos em forma coloquial, sem pretensão de serem publicados, fazem parte dos ensinamentos para milhões de romeiros, migrantes e agricultores que iam a Juazeiro em romaria, e a todas aquelas vítimas da seca. Importante lembrar que a grande maioria destes homens e mulheres eram agricultores e pecuaristas, muitos eram vaqueiros, jagunços; aos que ficavam o Padre aconselhava a realizarem uma nova cultura. Esses preceitos talvez sejam a experiência mais relevante de uma educação ambiental no interior do nordeste e, possivelmente, outros caririzeiros tenham tido conhecimento das lições de educação ambiental em outros estados do nordeste brasileiro⁷.

3.Preceitos ecológicos: da espiritualidade a sustentabilidade

Apresentamos os 11 conselhos ecológicos conhecidos como Preceitos Ecológicos do Padre Cícero⁸.

1. *Não derrube o mato nem mesmo um só pé de pau* – A vegetação nativa necessita ser conservada para permitir que o *habitat natural* se mantenha. Pode ser constatado alto índice de desmatamento, que provoca desertificação. A cobertura vegetal da Caatinga é classificada como savana estépica e representa a maior extensão fitogeográfica da região Nordeste. A paisagem é recortada por rios intermitentes, com seus cursos interrompidos durante a estação seca. A vegetação é xerofítica, caducifoliar e bem adaptada para suportar longos períodos de estiagem. Adaptada ao clima seco, a vegetação é constituída por formações de baixa densidade de plantas e árvores que resistem à perda de água graças à ajuda de sistemas foliares

5 Cf. nota de rodapé nº 2.

6 Cf. nota de rodapé nº 2.

7 Cf. nota de rodapé nº 2.

8 MARQUES. Daniel W. A. Pensamento Vivo de Padre Cícero. Ediouro. 1988.

de folhas pequenas, coriáceas, além de raízes fortemente adaptadas para a absorção da escassa umidade (BRASIL, 2011).

É uma vegetação que cobre uma área mais ou menos contínua, submetida a um clima quente e semiárido, bordado por áreas de clima mais úmido. É uma vegetação com plantas que apresentem características relacionadas a deficiência hídrica (caducifólia, herbáceas anuais, suculência, acúleos e espinhos, predominância de arbustos e árvores de pequeno porte e cobertura descontínua de copas). Constitui-se de uma flora com algumas espécies endêmicas e outras que também ocorrem em outras áreas secas, mas não nas áreas mais úmidas que fazem limite com o Semiárido (BRASIL, 2011).

O Bioma é bastante heterogêneo, apresentando grande diversidade de espécies vegetais, inclusive endêmicas, o que lhe confere um valor biológico inestimável e um enorme potencial para uso econômico sustentável de suas riquezas, para fins de alimentação humana, uso medicinal, forragem animal e uso energético (lenha e carvão vegetal) (BRASIL, 2011).

2. *Não toque fogo no roçado e nem na caatinga* – É costume tocar fogo para limpar o mato e preparar a terra para plantação quando a chuva vier. Essa prática contribui para tornar o solo árido, infértil, assim como acelerar o processo de desertificação. A seca estende-se de 7 a 10 meses, podendo ficar até 12 meses sem chover em certas regiões. Desse modo, nas áreas mais secas, as chuvas concentram-se em períodos de até três meses, ocorrendo de forma bastante intensa. Os períodos de estiagem são mais longos nas planícies do que nas áreas mais elevadas (planálticas), onde a precipitação costuma exceder 800 mm anuais, podendo atingir extremos de até 1.200 mm em determinados locais, enquanto que a precipitação anual nas planícies fica entre 400 e 700 mm. Nas áreas de formações não típicas, a precipitação é bastante variável (BRASIL, 2011).

A distribuição das chuvas na Caatinga tem suma importância no planejamento do uso do solo, no desenho de medidas preventivas para reduzir a vulnerabilidade da produção agropecuária e, sobretudo, no controle do fogo. Nas ecorregiões do Bioma, a variabilidade climática é elevada, com exceção da Depressão Sertaneja⁹, que ocupa 22% da região Nordeste

9 A Depressão Sertaneja constitui a paisagem típica do Semiárido e da Caatinga, conformada pela baixa pluviosidade e abrigando formações de vegetação hiperxerófila nas áreas mais secas e hipoxerófila nas áreas de

(BRASIL, 2011).

3. *Não cace mais e deixe os bichos viverem – É a preservação da Biodiversidade: plantar e manter matas diversificadas ajuda a preservar a grande variedade de espécies que compõem os ecossistemas e ainda garante outros itens, como água, solo bom e medicamentos para o futuro. As árvores atraem não apenas os insetos que polinizam as lavouras, mas também os pássaros que comem os insetos, além de outros animais que formam um ecossistema florestal. As florestas são as áreas de biodiversidade mais importantes em terra firme, abrigo até 90% da flora e fauna terrestres conhecidas. Perder biodiversidade significa perder a variedade genética que fornece proteção extra contra as doenças e pragas que afligem muitas lavouras e animais. (10 boas razões para plantar árvores: fonte: slideshare.net/lcf/cordel-sobre-os-preceitos-ecológicos-do-padre-cícero)*

4. *Não crie o boi nem o bode soltos; faça cercados e deixe o pasto descansar para se refazer a cada ano – A água é o principal alimento para os rebanhos bovinos, ovinos e caprinos. Por isso proteja bem as suas fontes d'água - se puder, faça uma cerca ao redor - não deixe desperdiçar nem sujar a água - evite a entrada dos animais; outra opção é colocar os animais para pastarem em áreas reservadas para uso somente na seca. Se você não tiver um pasto que possa fazer isso, veja se pode providenciar o cercamento de uma área que ainda tenha alguma forragem para pastar¹⁰.*

5. *Não plante em serra acima, nem faça roçado em ladeira muito em pé - deixe sempre o mato protegendo a terra para que a água não arraste e não se perca a sua riqueza - A má utilização dos recursos naturais é um dos fatores que contribuem, de forma significativa, para a degradação do semi-árido – caatinga. Constantemente é presenciado o surgimento de regiões desertificadas, causando a impossibilidade da manutenção destas populações. Estes espaços precisam ser monitorados através de um instrumento orientado para uma melhor utilização de seus recursos naturais (BRASIL, 2011).*

maior precipitação (TABARELLI et al., 2004). (BRASIL, 2011).

10 Disponível em http://www.caprilvirtual.com.br/Artigos/manual_seca.pdf. Acesso em: 21 jun. 2014.

As queimadas, o processo de desertificação, a agropecuária, a agricultura sem o devido manejo técnico, comprometem a sustentabilidade dos recursos naturais. Por tudo isso é necessário a criação/implantação urgente de políticas públicas que possam favorecer o desenvolvimento com sustentabilidade, subtraindo-se as situações de riscos de impactos ambientais, econômicos e sociais em que vivem estas populações (BRASIL, 2011).

6. *Faça uma cisterna no oitão de sua casa para guardar água da chuva – A Articulação no Semi-Árido Brasileiro (ASA) - rede com mais de 750 entidades que atuam na região - tem pautado sua ação em políticas que garantam água para o consumo humano e para a produção de alimentos. Na primeira linha está o Programa de Formação e Mobilização Social: Um Milhão de Cisternas Rurais (P1MC), que possibilitará que cerca de 1 milhão de pessoas tenham, ao lado de suas casas, água de qualidade para beber. O impacto social e econômico desse programa é incalculável. Conforme dados da própria ASA, até 20/04/2010 haviam sido construídas 288.459 cisternas rurais (CAVALCANTI FILHO, 2010, p. 33)*

Iniciado em julho de 2003, o Programa de Formação e Mobilização Social para a Convivência com o Semi-Árido: um Milhão de Cisternas Rurais - P1MC tem desencadeado um movimento de articulação e de convivência sustentável com os ecossistemas do semi-árido, através do fortalecimento da sociedade civil, da mobilização, envolvimento e capacitação das famílias, com uma proposta de educação processual. O objetivo do P1MC é beneficiar cerca de 5 milhões de pessoas em toda região semi-árida, com água potável para beber e cozinhar, através das cisternas de placas (CAVALCANTI FILHO, 2010, p.34)

7. *Represe os riachos, de cem em cem metros, ainda que seja com pedra solta - A ausência, escassez, irregularidade e má distribuição das precipitações pluviométricas na estação chuvosa, a intensa evaporação durante o período de estiagem e o elevado escoamento superficial das águas conjugam-se para conformar uma acentuada deficiência hídrica. O não acesso à água em quantidade, qualidade e regularidade pela população rural constitui importante fator limitante da sustentabilidade da vida no semi-árido. (CAVALCANTI FILHO, 2010, p. 31).*

8. *Plante cada dia ao menos um pé de árvore, algaroba, de caju, de sabiá ou de outra árvore qualquer, até que o sertão todo seja uma mata só* – Olhar para uma paisagem da caatinga em período seco pode fazer-nos acreditar que este é um ambiente sofrido, pobre e deserto. Sabe-se hoje que a vegetação de caatinga é bastante heterogênea.

As plantas da caatinga possuem adaptações ao clima, tais como folhas transformadas em espinhos, cutículas altamente impermeáveis, caules suculentos etc. Todas essas adaptações lhes conferem um aspecto característico denominado xeromorfismo (do grego xeros, seco, e morphos, forma, aspecto). Duas adaptações importantes à vida das plantas nas caatingas são a queda das folhas na estação seca e a presença de sistemas de raízes bem desenvolvidos. A perda de folhagem e a modificação de folhas em espinhos ou acúleos no caule de algumas plantas são adaptações que ajudam a evitar a excessiva perda de água por evaporação através da superfície da folha. Há também a presença de plantas com caule suculento, capazes de armazenar água mesmo em períodos de estiagem e plantas com raízes bem desenvolvidas que aumentam a capacidade de obter água do solo¹¹.

9. *Aprenda a tirar proveito das plantas da caatinga, como a maniçoba, a favela e a jurema, elas podem ajudar você a conviver com a seca* – É importante preservar as plantas nativas, tem mais resistência e maior aceitação por parte dos animais. A maniçoba é utilizada como iguaria na culinária nas regiões norte e nordeste do Brasil. Suas folhas são moídas e cozidas por aproximadamente uma semana a fim de se retirar o ácido cianídrico e acrescida de carne de porco, bovina, toucinho, entre outros. É servida acompanhada de arroz, farinha e pimenta. A jurema é uma árvore nordestina, de tronco e galhos com espinhos obrigando vaqueiros a usar roupas de couro. Tudo nessa planta é aproveitado: raiz, casca, folhas, sementes. É considerada planta sagrada e utilizada em banhos e fins ritualísticos. A madeira é destinada para a marcenaria.

10. *Se o sertanejo obedecer a estes preceitos, a seca vai aos poucos se acabando,*

11 Disponível em <http://www.semiarido.org.br/texto/9/0/semiarido>. Acesso em: 21 jun., 2014.

o gado vai melhorando e o povo terá sempre o que comer – A convivência do homem com a semi-aridez pode ser assegurada. O que está faltando são medidas de política agrária e agrícola, tecnologias apropriadas, gestão democrática e descentralizada dos recursos hídricos e da coisa pública – para corrigir as distorções estruturais seculares, responsáveis pela perpetuação da miséria e da pobreza no meio rural (FÓRUM NORDESTE, 1993 p. 5, in: DINIZ, 2002, p. 44).

Ao longo da história da humanidade, os agricultores e agricultoras desenvolveram estratégias de sobrevivência baseadas no uso sustentável das diversas espécies vegetais e animais: produção, criação, seleção, armazenamento, etc. São essas experiências e estratégias que melhor respondem aos desafios da convivência com o semi-árido: estratégias de estocagem (de sementes, de água, de ração) e de diversificação das atividades (policultura, criação, colheita)¹².

11. *Mas, se não obedecer, dentro de pouco tempo o sertão todo vai virar um deserto só* – O camponês considera sua terra não como um capital a ser explorado, mas como um patrimônio a ser repassado a seus filhos. É preciso cuidar da terra. Anteriormente, cuidar da natureza era responsabilidade única do governo. Com a globalização, as escolas assumiram a missão de difundir entre os seus alunos propósitos de educação ambiental para fomentar o respeito à natureza e o despertar de uma consciência ecológica. Cada cidadão é chamado a fazer sua parte em favor da natureza e, cidadãos e governo, juntos, em uma ação integrada, poderão contribuir para que se tenha um ambiente saudável. Não esperemos o futuro. O futuro é hoje.

A literatura de Cordel é um gênero literário popular escrito de forma rimada, originado em relatos orais e impresso em folhetos. É recitado de forma melodiosa, acompanhado de viola. Quando expostos para venda são presos em cordas, daí a origem do nome. Para melhor transmitir o que foi ensinado pelo Pe Cícero, os preceitos ecológicos foram transformados em um belo cordel produzido por alunos da escola José Bezerra de Menezes orientados pela poetisa Rosimar¹³. Estes preceitos estão ensinando à população o que o cearense já sabe que é preservar água e aprender a conviver com a estiagem e os períodos de seca.

12 DUQUE. Gislaine. Desenvolvimento e Meio Ambiente, n. 17, p. 133-140, jan./jun. 2008. Editora UFPR

13 <http://pt.slideshare.net/lcf/cordel-sobre-os-preceitos-ecologicos-do-padre-ccero>. Acesso em: 13 de jun., 2014.

1. Preservar a natureza
É a nossa obrigação
Respeitar a nossa flora
É dever do cidadão
Veja logo os preceitos
Do padre Cícero Romão

2. Não derrubar o mato
Que no chão é plantado
Nem um só pé de pau
Porque ele é sagrado
Serve para dar a sombra
Tira a fadiga e o enfado

3. Quando a chuva chega
O terreno é plantado
Logo depois da colheita
Serve de pasto para o gado
Aguarda o ano seguinte
Para fazer o roçado

4. Portanto é necessário
A caatinga preservar
Tem pouca vegetação
Não é preciso queimar
O roçado e caatinga
São para se preservar

5. Os animais existentes
Na nossa fauna a alegria
Não cace, não apreenda
Viva com sabedoria
Os bichos só precisam
Viver em paz e harmonia

11. Assim sendo a água fica
Presa para ser usada
Servirão de plantação
E pra toda bicharada
Para o banho pra beber
Porque água é sagrada

12. Plante assim todo dia
Uma árvore qualquer
Algaroba ou sabiá
Caju ou mesmo café
Plante uma frutífera
Plante tudo que quiser

13. Aprenda a tirar proveito
De toda planta que há
A caatinga tem planta
Que pode nos ajudar
A conviver com a seca
E o sofrer amenizar

14. A maniçoba, a favela
A jurema é do sertão
Serve pra sombra e pra chá

6. Não crie boi nem bode solto
Tenha terreno cercado
Deixe o pasto crescer
E ficar bem descansado
Assim ele se refaz
Para alimentar o gado

7. Não plante subindo a serra
Nem roçado em ladeira
Deixe o mato protegendo
A parte das rebanceiras
Pra água não arrastar
Como uma escavadeira

8. Todas raízes das árvores
Da terra é sustentação
A água não leva terra
Pois a planta é proteção
É um preceito ecológico
Para ser seguido então

9. No oitão de sua casa
Cisterna é para fazer
Guardar a água da chuva
Pra lavar e pra beber
Água não pode faltar
Pra de sede não morrer

10. Nos riachos existentes
Faça logo uma represa
De cem em cem metros
Essas pedras com certeza
Colocadas uma na outra
Impedirão a correnteza

16. Todo rebanho de cabra
Ou de outros animais
Com certeza tem melhora
A seca fica pra traz
Todos terão comida
E a fome nunca mais

17. É preciso pôr em prática
Mas se não obedecer
O sertão irá virar
Um deserto pra valer
Somente terra sem planta
Não dá pra sobreviver

18. As plantas ajudam a água
Na sua preservação
Uma nascente na mata
Nasce de uma união
Terra, água e planta
Numa grande integração

19. Padre Cícero defensor
Amigo da natureza
Ajudou e esclareceu

4. Conclusão

A região Nordeste é detentora do frágil, diverso, rico e desconhecido Bioma Caatinga, exclusivo do Brasil. Vários pesquisadores alertam para o fato de ser necessário pensar essa região de forma macro e buscar soluções que beneficiem o Bioma, o homem, os animais e toda a vida vegetal. Bem por isso é notório o importante papel da educação ambiental para valorizar, respeitar e instar o habitante dessa região a promover uma convivência harmoniosa com o seu *habitat*. Para tanto é imprescindível utilizar o saber do homem do campo para ser viável implantar políticas públicas de dentro para fora. Foi esse saber que favoreceu a experiência de Caldeirões a partir das várias comunidades fundadas por ele, que vivenciaram os princípios ecológicos e tiveram sucesso e que se estenderam para outros estados brasileiros.

A bem da verdade, no século passado, esse posicionamento já foi pensado, cogitado e defendido por certo homem simples, Padre Cícero – religioso por profissão, detentor do sacramento da ordem e possuidor de profundo conhecimento do meio ambiente em que viveu e mostrou sua abalizada convicção que somente por meio de convivência harmoniosa, livre de agressões com o semi-árido diferente das que têm sido assumidas por políticas públicas implantadas por governos e instituições que não conhecem, verdadeiramente, o Bioma. Essa nova posição, alicerçada em elementos ambientais básicos e bem conhecidos cientificamente, poderá implantar uma política pública que promova a conservação do bioma de forma tal que harmoniosamente essa política permita a fixação dos nativos e a conservação de seu ecossistema.

Referências

ARAUJO, João Mauro. “Sopro de liberdade: a tragédia de uma utopia de igualdade e autossuficiência”. *Problemas Brasileiros*, São Paulo, nº 370, p. 38-43, jul/ago 2005.

BRASIL. MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. Subsídios para a elaboração do plano de ação para a prevenção e controle do desmatamento na Caatinga / Ministério do Meio Ambiente. - Brasília, 2011. 128 p. Disponível em http://www.mma.gov.br/estruturas/168/_arquivos/diagnostico_do_desmatamento_na_caatinga_168.pdf. Acesso em: 17 jun., 2014.

CAVALCANTI FILHO. A Água como elo de Identidades Sociais no Semi-árido Paraibano: estudo de caso: Cabaceiras. Dissertação. Uniara. 2010.

COMBLIN, José. Padre Cícero do Juazeiro. São Paulo: Edições Paulus, 2011.

MARQUES. Daniel W. A. Pensamento Vivo de Padre Cícero. Ediouro. 1988.

Ciência moderna e racionalismo filosófico: o problema ecológico

Felipe Leonardo Correia Luz¹

Resumo: *Este artigo, fruto da nossa comunicação, pretende descrever as implicações da ciência moderna na crise ambiental contemporânea. Discutiremos as seguintes questões: Como a questão do racionalismo filosófico impõe-se como paradigma dominante na construção do conhecimento e na fundamentação do argumento científico? Racionalidade moderna e ecologia são fundamentos antagônicos? Abordaremos ainda a problemática das convergências e divergências entre razão, cidadania global e sustentabilidade. O Ocidente enfrenta uma crise de valores filosófica, teológica, estrutural e ambiental, que se reflete na sustentabilidade do cosmos.*

Palavras-chave: *Ciência. Religião. Modernidade. Ecologia. Cidadania planetária.*

1 Introdução

Este artigo se propõe a investigar a origem da ciência moderna. Seguiremos a sugestão de George Kneller e tomaremos como base de referência a ciência ocidental de matriz européia, não porque seja a única ciência, mas porque foi a mais bem sucedida. Sob essa perspectiva iremos privilegiar a origem científica da Astronomia, porque dela provêm a revolução das ideias que transformariam o mundo, as instituições, e a mentalidade das pessoas dos séculos XVI e XVII. De acordo com Butterfield: “Foi no campo da astronomia e da mecânica que a revolução científica alcançou maior significado e os seus resultados foram mais notáveis.” (BUTTERFIELD, 1992, p. 81).

Na alvorada da modernidade o que hoje conhecemos pelo termo ‘ciência’ era conhecido pelo termo: ‘filosofia da natureza’, este saber não estava submetido ao método científico e não possuía os instrumentos de verificação e análise que dispomos hodiernamente. Essa filosofia “[...] consistia acima de tudo, numa série de textos antigos, sobre os quais era possível compilar comentários sucessivos [...]” (BUTTERFIELD, 1992, p. 76).

Sobre a questão da criação da ciência, Reale e Antiseri ponderam que Koyré formulou a resposta mais plausível: “foram os cientistas que criaram a ciência,

1 Mestre em Ciências da Religião.PUC Minas. jornalistafelipeluz@gmail.com

mas esta se desenvolveu porque encontrou uma base tecnológica de máquinas e instrumentos.” (REALE; ANTISERI, 2009, p. 140). Para George Kneller, por sua vez, “[...] Ciência é conhecimento da natureza e exploração desse conhecimento.” (KNELLER, 1980, p. 11).

Kneller afirma, ainda, que o objetivo da ciência “[...] é chegar a um entendimento exato e abrangente da ordem da natureza.” (KNELLER, 1980, p. 13). E o cientista tem o trabalho de refinar os conhecimentos existentes ou produzir conhecimentos fundamentalmente novos tornando-os mais precisos e mais certos (KNELLER, 1980, p. 28). Um modo de atingir essa precisão é medir as propriedades dos fenômenos mais meticulosamente, sobretudo, se uma nova técnica experimental possibilitar um teste mais rigoroso.

De acordo com Koyré (1991, p. 15), na obra *Estudos de História do Pensamento Científico*, havia um argumento que afirmava que a ciência moderna e os chamados tempos modernos teriam começado no ano de 1453, com o colapso do Sistema Feudal e o fim da Idade Média. O próprio Koyré afirma que nada poderia ser mais falso do que isso. Hebert Butterfield em relação a este ponto comenta que:

É errado imaginar que a publicação da grande obra de Copérnico, em 1543 abalou imediatamente os alicerces do pensamento europeu ou foi suficiente para alcançar algo de semelhante a uma revolução científica. Foram precisos quase 150 anos para se chegar a uma combinação razoável de ideias, a uma teoria satisfatória que permitisse uma explicação do movimento da Terra e dos outros planetas e proporcionasse uma estrutura sobre a qual se pudesse desenvolver a ciência. (BUTTERFIELD, 1992, p. 57).

Mesmo com o encerramento formal da Idade Média e a derrocada do Feudalismo, o modo de pensar daquele tempo (pós 1453), ainda era essencialmente aristotélico-ptolomaico ou aristotélico-escolástico. O universo era considerado imóvel e, o que hoje conhecemos pelo termo ‘sistema solar’, girava em torno da Terra. Desse modo, podia-se argumentar que com relação ao movimento do cosmos, Deus teria iniciado um movimento que perdurasse para sempre.

No sistema de Aristóteles, supunha-se que as esferas eram formadas por uma substância de uma sutileza etérea, movendo-se com mais suavidade que os líquidos e sem qualquer atrito. Mas ao longo do tempo, a ideia parece ter-se tornado grosseira e vulgar. Os firmamentos sucessivos transformaram-se em globos vítreos ou cristalinos, sólidos mas transparentes. Sendo assim tornou-se mais difícil permanecer na ideia de que não estavam sujeitos ao atrito e ao peso, apesar de se continuar a manter a teoria aristotélica a esse respeito. (BUTTERFIELD, 1992, p. 30).

Apesar da beleza estética deste modelo, a astronomia da época já tinha suspeitas bem fundamentadas na observação, que este universo imóvel e

perfeitamente hierarquizado não passava de uma mera e bela abstração. Nada provava a veracidade desse sistema. Nessa linha, o mesmo Butterfield na obra 'As origens da ciência moderna', argumenta sobre o pensamento de Koyré e explica que a chamada:

[...] revolução científica, vulgarmente associada aos séculos XVI e XVII, mas cuja origem remonta, diretamente, a um período muito anterior. Uma vez que subverteu a autoridade científica, tanto da Idade Média, como do mundo antigo – já que conduziu não apenas ao eclipse da filosofia escolástica, mas também à destruição da física aristotélica. (BUTTERFIELD, 1992, p. 9).

Essa revolução mudou as operações mentais habituais. A partir do século XVI e XVII uma nova ciência, com método matemático e amparado em uma nova filosofia era não só desejável, mas impreterível.

Descartes levou para a filosofia o princípio da dúvida, conduzindo o conhecimento à certeza metódica e transformando a filosofia do ser em filosofia do conhecimento, gnosiologia. Descartes foi o arauto e o anunciador de um novo tempo para a filosofia.

1.1 Ciência moderna

A modernidade científica não deve ser definida exclusivamente com o estabelecimento de uma data, um marco cronológico, mas deve ser entendida como um longo, complexo e operante processo de ruptura, transformação e superação de velhas ideias e paradigmas. Para George Kneller os homens do Renascimento não eram cientistas, eram, quando muito, observadores da natureza.

Este período de redescoberta dos clássicos (Renascimento) foi muito mais um tempo de despojo do velho do que de criação do novo. Fez parte de um processo, mas a ciência só se tornará moderna, de acordo com Alexandre Koyré, através do desenvolvimento de uma poderosa mecânica e de uma visão de mundo baseada em formas geométricas. Descartes juntamente com Galileu e Newton teriam sido os principais responsáveis por uma mudança radical na forma de ver, pensar e viver a natureza.

A data de 1543, ano da publicação da *De Revolutionibus Orbium Coelestium* de Nicolau Copérnico, até 1687, ano da publicação de *Philosophia naturalis principia mathematica* de Isaac Newton, é geralmente indicado como período da revolução científica. Também de acordo com Koyré a data de 1543 é duplamente memorável porque além da obra de Copérnico citada acima “[...] aparece a grande compilação *De fabrica corporis humani* de Vesálio.” (KOYRÉ, 1991, p.49).

Vale ressaltar que Andrea Vesálio, de acordo com Koyré, também na aurora da modernidade é responsável por uma transformação no estudo da medicina, e

particularmente da anatomia, e que Willian Harvey, autor da obra *De motucordis*, aplicando o método experimental descobriu a circulação sanguínea. O próprio Descartes reconhece este acontecimento e faz referência ao texto de Harvey e à sua descoberta, na sua obra 'O discurso do método'. Esses novos e inéditos pontos de vistas e todas as novas descobertas culminaram em um processo de reconstrução do ethos científico. Pensadores como Copérnico, Kepler, Galileu, Francis Bacon, Descartes, Pascal e Isaac Newton produziram suas grandes obras neste intervalo de tempo (1453-1687).

Neste contexto o século XVII é de fundamental importância para a constituição do ethos científico moderno. No entanto, não foram as obras por si que transformaram o mundo, foram as leituras, o diálogo intertextual entre autores e as aplicações das ideias contidas nestes livros que fizeram emergir um novo paradigma.

1.1.1 Origem da ciência moderna

A revolução que se iniciou com Copérnico foi o início de um longo e operoso trabalho ao qual já aludimos. Pedra por pedra, caem por terra os pilares da cosmologia aristotélico-ptolomaico-escolástica. Carl Sagan, diz que "A astrologia popular moderna remonta a Claudius Ptolomeus. Ele trabalhou na biblioteca de Alexandria no século II." (SAGAN, 1985, p.50). Convém observar que nessa época astronomia e astrologia pouco se diferenciavam. Ptolomeu defendia que o sol girava em torno da terra. Copérnico ao contrário, afirmava que era a terra que girava ao redor do sol. Essa ideia apesar de ser tão simples e até trivial na contemporaneidade, foi devastadora em um mundo onde a Terra era considerada o ponto alto da criação de Deus. Neste contexto Copérnico é um pioneiro. "Copérnico desloca a terra – e com a terra o homem – do centro do Universo. A terra não é mais o lugar privilegiado da criação, o lugar designado por Deus a um homem concebido como o ponto nobre da criação." (REALE; ANTISERI, 2009, p. 139).

Com o deslocamento da referência cósmica os pilares do conhecimento seriam abalados. Reale e Antiseri afirmam que "o dado mais importante do trabalho de Copérnico é o de ter imposto ao mundo das ideias uma nova tradição de pensamento." (REALE; ANTISERI, 2009, p. 171). O novo modo de pensar que começa com Copérnico vai se desenvolver bastante até Isaac Newton. O conjunto das obras escritas nesse intervalo de produção irão re-significar o saber, o conhecimento e a filosofia.

Treze séculos separam a morte de Ptolomeu do nascimento de Nicolau Copérnico. Nesse período, apesar da extensa e prolífica produção de textos e de corretas observações dos eruditos do período medieval, a Terra era considerada o

centro do Universo e ponto privilegiado da criação divina. Copérnico é importante não por ter sido o primeiro cientista moderno, mas por ter proposto uma ideia que iria mudar a estrutura do universo e que trazia consigo uma alteração de valores e pontos de vista que só foram plenamente compreendidas no final do século XVII. De acordo com Souza, Kant se refere as suas definições a respeito do conhecimento como sendo a revolução copernicana do pensamento.

Em consonância com Koyré e Kneller, depois de Copérnico, Tycho Brahe e Kepler despontam como grandes estudiosos da astronomia. Kepler foi assistente do dinamarquês Brahe, corrigindo e matematizando as observações deste. Johannes Kepler é considerado por Carl Sagan como o primeiro astrofísico da história. O trabalho de demolição que a obra de Copérnico iria realizar estava ainda latente. Na época da publicação, a obra *De Revolutionibus* não despertou muita atenção, pois, o autor além de escrever um livro para os iniciados em astronomia e com vocabulário específico o fez em linguagem matemática.

Kepler em 1609 publica seu trabalho sobre o planeta Marte, que reiterou o ataque de Copérnico a cosmologia medieval e a física aristotélica dominante naquela época. Nesta obra além de validar o ponto de vista de Copérnico, com algumas alterações, Kepler descobriu que as órbitas dos planetas não são circulares, mas elípticas. Mais um golpe na harmonia do motor imóvel de Aristóteles: “A grande inimiga da Renascença, do ponto de vista filosófico e científico, foi a síntese aristotélica, e pode dizer-se que sua grande obra foi a destruição dessa síntese.” (KOYRÉ, 1991, p.47).

Uma obra também de suma importância para a ciência moderna foi o livro *Mysterium cosmographicum*, neste texto Kepler demonstra que “[...] a fé no sistema copernicano se liga com a fé neoplatônica de que uma razão matemática divina presidiu a criação do mundo. Deus é matemático.” (REALE; ANTISERI, 2009, p. 176). Sobre este livro, referência na história da ciência e da modernidade científica são os mesmos Reale e Antiseri que esclarecem:

Kepler foi um neoplatônico matemático ou um neopitagórico que acreditava na harmonia do mundo. Por isso não podia apreciar o pouco harmônico sistema de Brahe. Em suma, Kepler acreditava que a natureza era ordenada por regras matemáticas, que é função do cientista descobrir. Uma função que Kepler acreditou ter cumprido pelo menos em parte, quando publicou o *Mysterium Cosmographicum* em 1596. (REALE; ANTISERI, 2009, p. 180).

O Deus de Kepler seria matemático, assim como o de Copérnico, e sendo geômetra teria construído o Universo em consonância com as leis harmônicas da matemática e da geometria. O mundo e a ordem da criação teriam sido criados e definidos matematicamente, e assim, se desenvolvia uma formulação teórica na

crença de que o mundo era ordenado por Deus, de modo matemático. As descobertas de Copérnico e Kepler seriam provas do elevado grau de geometrização e da matematização presente na criação divina.

Além disso,

Há em Kepler uma metafísica do sol. Os planetas não se movem mais com um movimento circular natural; eles percorrem elipses. Então qual a força que os move? Pois bem, eles são movidos por uma força motriz como a força magnética, uma força que emana do sol. Estamos diante de uma intuição metafísica relacionada com o mundo físico, segundo a qual os planetas percorrem suas órbitas impelidos pelos raios de uma *anima motrix*. (...) Em suma, Kepler supôs que houvesse no sol um intelecto motor capaz de mover todas as coisas em torno de si, mas sobretudo as mais próximas, enfraquecendo-se porém no caso das mais distantes, em virtude da atenuação de sua influência dado que aumentam as distâncias. (REALE; ANTISERI, 2009, p.183).

Além de astrônomo, Kepler foi considerado por Carl Sagan como primeiro astrofísico e pioneiro na literatura de ficção científica. Johannes Kepler foi sem dúvida um moderno na acepção contemporânea do termo. “A ciência tem necessidade de mentes criativas (de hipóteses e teorias), ou seja, precisa de imaginação e simultaneamente rigor no controle dessas hipóteses.” (REALE; ANTISERI, 2009, p. 181). Kepler possuía, além de outras, essas duas qualidades. “Na história do pensamento científico, talvez não tenha existido outro cientista com tanta força de imaginação quanto Kepler, e que, ao mesmo tempo, assumisse como ele uma atitude tão crítica em relação às suas próprias hipóteses.” (REALE; ANTISERI, 2009, p. 181).

Em consonância com o argumento de Whitehead (2006, p. 57) existem fatores importantes aos quais devemos voltar à atenção, entre eles, a crença numa ordem detalhada da natureza e o aparecimento da matemática. Quanto a isso Koyré (1991, p. 51) afirma que nessa época o conhecimento matemático e o método não eram integralmente científicos, no entanto, apesar de não se tratar de um espírito plenamente experimental, já se apontava para a matematização do conhecimento e da pesquisa científica, ou seja, já surgia um espírito de precisão. Precisão, possibilidade de verificar e análise são características da matemática e princípios da moderna ciência:

O que é radicalmente novo na concepção do mundo de Kepler é a ideia de que o Universo, em todas as suas partes é regido pelas mesmas leis, e por leis de natureza estritamente matemática. Seu universo é certamente um universo estruturado, hierarquicamente estruturado em relação ao Sol e harmoniosamente ordenado pelo Criador, que nele se exprime através de um grande símbolo, mas a norma que Deus segue na criação do mundo é determinada por considerações estritamente matemáticas ou geométricas. (KOYRÉ, 1991, p.51-52).

Essa matematização do mundo, iniciada pela obra *De Revolutionibus* de Copérnico, representou um golpe certeiro e fatal no pensamento de Aristóteles, no que se refere à teoria do *impetus*. De acordo com o sábio de Estagira, todos os corpos terrestres teriam uma tendência natural para o centro da Terra, quanto a isso Butterfield explica que “Tal movimento dependia da operação de um motor. Ora a doutrina aristotélica da inércia era uma doutrina do repouso.” (BUTTERFIELD, 1992, p. 15). Dessa maneira o movimento sempre necessitava de explicação, o repouso não.

Surgia um novo paradigma no início do século XVI, esta nova concepção do mundo amparada na matemática, que é metafisicamente neutra, demandava uma nova mecânica. O exemplo mais recorrente entre todos os autores citados é o mecanismo do relógio, que não depende do relojoeiro para funcionar. De igual modo, o universo passa a ser compreendido como uma máquina, e o motor imóvel de Aristóteles e sua metafísica ficaram ultrapassadas.

1.1.2 Matematização do mundo como novo paradigma

Na modernidade emerge um novo tipo de racionalidade decorrente da matematização do mundo e da quantificação da natureza. Souza elucida claramente que “a matemática é metafisicamente neutra [...]” (SOUZA, 2005, p. 24), fica explícito com essa frase que a matemática é totalmente imparcial e revela a verdade sem recorrer a doutrinas especulativas, não necessita de escolas filosóficas para sustentar algo verificável empiricamente.

Essa nova abordagem encontra seu sentido como rejeição e superação do pensamento aristotélico do conhecimento que hierarquizava uma dimensão sagrada na ordem cósmica. Whitehead explica que no alvorecer da modernidade:

Três fatores principais chamaram a atenção: o aparecimento da matemática, a crença instintiva em uma ordem detalhada da natureza e o desenfreado racionalismo da alta Idade Média. Por esse racionalismo entendo que o caminho para a verdade estendia-se predominantemente através da análise metafísica da natureza das coisas, que determinaria, portanto, como as coisas atuavam e funcionavam. (WHITEHEAD, 2006, p. 57).

Iniciou-se com isso, uma ruptura do paradigma dominante que observava a natureza como uma bela organização, hierarquicamente ordenada. O paradigma anterior era guiado por uma crença na ordem e na harmonia do mundo e revelavam uma verdade inquestionável quanto à perfeição do universo e da criação. Quanto a isso Kneller confirma que a regularidade observada na natureza não é suficiente para garantir a validade de toda verificação científica, pois não significa que a natureza

continuará constantemente no mesmo padrão de funcionamento:

Embora o sol possa ter nascido todas as manhãs desde que o mundo é mundo, não tem que nascer amanhã. Tampouco se pode provar que a indução é idônea, argumentando que a maioria das induções passadas o foram; porquanto se pode responder sem contradição que a próxima indução talvez não o seja. Entretanto, todas as leis e teorias científicas aceitam como axiomático que o futuro se assemelhará ao passado, que o que foi observado ontem voltará a ser observado amanhã. Assim, a suposição de que a natureza é regular pressupõe a validade da indução. Portanto conclui Hume, uma vez que a indução pode não ser válida, a Ciência pode não ser válida. As suas leis e teorias não possuem uma garantia racional, já que podem ser refutadas pelo próximo caso. (KNELLER, 1980, p. 56-57).

Em relação a isso Whitehead explica que existe ocorrência periódica nos fenômenos físicos e que a “[...] nossa verdadeira natureza adaptou-se a essas repetições.” (WHITEHEAD, 2006, p. 18). Porém complementa, ainda, que não significa que essas repetições ocorrerão sempre da mesma forma: “Nada jamais torna a acontecer em seus mínimos detalhes. Nenhum dia é igual a outro, nem invernos o são. O que passou, passou para sempre. (...). O ser humano presume que o sol nascerá, mas o vento sopra onde quer.” (WHITEHEAD, 2006, p. 18).

Apesar da repetição não ser uma ocorrência garantida, Whitehead (2006, p. 48-49) elucida que a observação da natureza através da matemática fornece a base do pensamento criador para os homens da ciência. Nesse sentido a leitura da natureza é proporcionada pela matemática. Quanto a isso, Butterfield confirma a tese de Whitehead argumentando que “[...] sem a evolução da matemática a revolução científica, tal como a conhecemos, teria sido impossível.” (BUTTERFIELD, 1992, p. 84-85). Pode-se reforçar esse argumento com as próprias palavras do professor Whitehead: “sem esse progresso da matemática, o desenvolvimento da ciência no século XVII teria sido impossível.” (WHITEHEAD, 2006, 48-49).

Em todo lugar encontramos a repetição e regularidade. Whitehead afirma que sem eles conhecimento e medição tornar-se-iam impossíveis, porque não haveria uma experiência passada em relação a qual pudéssemos fazer referência: “Em nossa experiência, quando conquistamos a ideia de exatidão, a repetição torna-se fundamental.” (WHITEHEAD, 2006, p. 49). Em decorrência disso foi necessário que homens elaborassem fórmulas para a leitura da natureza. Através da matematização pensadores como Galileu, Huyghens, Descartes, Newton e inclusive Pascal desenvolveram fórmulas para verificar e quantificar as periodicidades e os dados apresentados pelos fenômenos. Devido a essa característica, Whitehead, filósofo e físico inglês, qualifica esses pensadores do século XVII como “físicos matemáticos.” (WHITEHEAD, 2006, p. 49).

A matemática na moderna ciência deve explicar tudo o que se pode conhecer

em relação a ordem e a medida. Por isso, desde os primórdios da idade moderna a simples observação sem a possibilidade de verificação já não é prova suficiente sobre a cientificidade de um fenômeno. Segundo Kneller;

O cientista busca a certeza, aceitando apenas aquelas hipóteses que foram testadas o mais rigorosamente possível. Um outro método consiste em elucidar e reformular conceitos e enunciados, expressando-os frequentemente em termos matemáticos. (KNELLER, 1980, p. 28).

No entanto o progresso da ciência moderna só foi possível porque estava fundamentada nessa visão filosófica da ordenação da natureza iniciada no pensamento dos filósofos gregos na época clássica.

Souza explica que esse pensamento clássico concebia “[...] um cosmos noético permeado por uma racionalidade que expressava a proporcionalidade geométrica do mundo.” (SOUZA, 2005, p. 51). Esse pensamento clássico permaneceu até a idade média, mas para que o desenvolvimento ulterior viesse a cabo foi necessária uma transição do pensamento medieval para o paradigma moderno. De acordo com Whitehead a reviravolta histórica foi o abandono do método de análise metafísica da natureza para o estudo dos fatos empíricos de antecedentes e consequentes. Ou seja, em ciência isso significa um “[...] apelo à experimentação e ao método indutivo de raciocínio.” (WHITEHEAD, 2006, p. 57).

Entender este paradoxo e o dilema filosófico criado por esse novo paradigma é fundamental para que possamos compreender as origens do mundo moderno e o desenvolvimento da ciência. Um novo ordenamento do pensamento demandava uma nova ordem do cosmos, Souza explica que “o saber torna-se, como nunca dantes, um poder capaz de efetivar o domínio do homem ocidental sobre a natureza.” (SOUZA, 2005, p. 24).

Significa, assim, que ocorria nesse confronto uma transição do saber excessivamente abstrato e erudito do mundo medieval para o saber concreto e prático que surgiria no século XVI e XVII. Essa noção de inversão é apresentada como explicação global para o nascimento da ciência moderna. Encontramos aqui a ideia moderna que opõe a esterilidade da especulação medieval à fecundidade da inteligência prática, sendo essa última apresentada como traço distintivo da ciência moderna.

A partir dessa revolução nas ideias surgiram também novos instrumentos e ferramentas que seriam utilizados para facilitar o trabalho dos homens mas também para medir e quantificar os dados observados na natureza. Esses instrumentos tornaram-se cada vez mais importantes para o desenvolvimento do ser humano e para o domínio sobre a natureza. Um exemplo é o uso da luneta (inventada por

“vis mecânicos”); e transformada em instrumento de observação astronômica por Galileu. Os artefatos tecnológicos mudaram o status do homem ocidental quando passaram a ser utilizados na observação científica.

Na obra *O nascimento da ciência moderna na Europa*, Paolo Rossi nos esclarece que:

Somente levando em conta este contexto a postura assumida por Galileu adquire significado exato, a qual, na verdade, está na raiz das suas grandes descobertas astronômicas. De fato, em 1609 Galilei apontava para o céu a sua luneta (ou telescópio). O que determina uma revolução é a confiança de Galilei em um instrumento que nasceu no ambiente dos mecânicos, aperfeiçoado somente mediante a prática, acolhido parcialmente nos meios militares, mas ignorado, quando não desprezado, pela ciência oficial. (ROSSI, 2001, p.43).

Com isso, a ciência, a partir do século XVII, seria radicalmente diferente da ciência do mundo antigo e medieval, não apenas por seus instrumentos e ferramentas, mas em sua própria natureza. Esta ciência moderna à qual nos referimos pode ser considerada, ao mesmo tempo, expressão e fruto da revolução científica do século XVII e foi marcada principalmente por dois acontecimentos: a quebra da divisão hierárquica do cosmos entre realidade terrestre e celeste e a geometrização do espaço.

Koyré atribui grande importância a Galileu, afirmando que esse cientista “[...] talvez seja o primeiro espírito a acreditar que as formas matemáticas eram efetivamente realizadas no mundo. Tudo o que existe no mundo está submetido à ordem geométrica.” (KOYRÉ, 1991, p. 54).

1.1.3 Implicações e consequências do novo paradigma

O surgimento de um novo paradigma científico na alvorada da modernidade alterou profundamente as estruturas de pensamento e de observação dos ocidentais. Houve um embate entre a antiga ordem cosmológica e o novo paradigma emergente. A nova estrutura do Cosmos exigia uma nova estrutura de pensamento e observação. A revolução científica trouxe consigo novos valores, novo método e um apelo à autonomia em pesquisa científica. Talvez o maior ícone desse novo tempo tenha sido Galileu Galilei.

Setenta anos depois da publicação do *De Revolutionibus*, Galileu Galilei começou a escrever as quatro célebres cartas copernicanas² sobre a relação entre ciência e fé. Essas cartas resultaram em sua primeira condenação, posteriormente

² Essas quatro cartas, conforme explicação de Reale e Anteseri (2009, p.193), foram escritas para um discípulo seu, Benedetto Castelli; duas foram para Dom Piero Dini e uma à senhora Cristina de Lorena, grã-duquesa da Toscana. Com essas cartas iniciava-se sua defesa ao pensamento copernicano o que resultou em sua denúncia e posterior condenação no tribunal da inquisição.

sua insistência em continuar realizando pesquisas resultou em nova condenação, à prisão perpétua. Mesmo assim, teve mais sorte do que Giordano Bruno que havia sido condenado à morte porque dentre outras acusações, teria afirmado que o Universo é infinito constituído de infinitas estrelas e planetas. Pode-se creditar essa diferença de sorte entre Bruno e Galileu ao fato de que este último contava com a proteção de amigos influentes tais como: duques, arcebispos, cardeais e com a indulgência do próprio Maffeo Barberini. Posteriormente, papa Urbano VIII, que fora contemporâneo e colega de Galileu na Universidade de Pisa. “Galileu havia se graduado em Medicina e Barberini em Direito.” (HELLMAN, 1998, p. 23).

Ao contrário de Kepler e Giordano Bruno, que foram homens ligados ao Renascimento, Galileu Galilei era de fato um homem do novo paradigma. Confirma-se isso com as palavras de Koyré que nos explica que em relação à Renascença:

Galileu não tem nada do que a caracteriza. (...). Pelo contrário, o que o anima é a grande ideia – arquimediana – da física matemática, da redução do real ao geométrico. Assim, ele geometrizava o Universo, isto é, identifica o espaço físico com o da geometria euclidiana. É nisso que ultrapassa Kepler. E é por isso que foi capaz de formular o conceito de movimento que constitui a base da dinâmica clássica. (KOYRÉ, 1991, p.53).

O modelo galileano baseado na observação direta foi basilar na constituição da dinâmica clássica (posteriormente completado por Newton e definido por Einstein como Física Clássica). Essa nova teoria retirou a Terra do centro do universo e desintegrou uma construção científica e estética que hierarquizava o mundo superior dos Céus e o mundo inferior da Terra.

Galileu geometrizou o Universo, igualando todos os espaços. Ao descobrir a Via Láctea, colocou em xeque a ideia de mundo fechado e finito e apresentou a noção de infinitude do universo. Este cientista é muito importante para o desenvolvimento da ciência moderna, pois contribuiu para superar os conceitos da física antiga que se ocupava de explicar o ‘por que’ do fenômeno pelas qualidades inerentes aos corpos. Galileu ao contrário, se questionava pelo ‘como’, o que supõe a descrição quantitativa dos fenômenos. De acordo com o filósofo e matemático Whitehead:

Galileu continuou insistindo em “como” as coisas acontecem, enquanto seus adversários tinham uma teoria completa sobre “por que” as coisas acontecem. Infelizmente, as duas teorias não apresentavam o mesmo resultado. Galileu insistia em “fatos irredutíveis e inflexíveis”, e Simplício, seu oponente, apresentava razões completamente satisfatórias, pelo menos para si mesmo. (WHITEHEAD, 2006, p. 22).

Para o autor do *Novum Organum*, por exemplo, as bases seguras e certas do saber estariam na prática e na ação; a razão deveria estar submetida à experiência imediata, já que: “A verdadeira e legítima meta das ciências é a de dotar a vida

humana de novos inventos e recursos.” (BACON, 1999, p.64).

O desenvolvimento da matemática e da geometria foram essenciais e indispensáveis para a revolução científica. Galileu Galilei foi um visionário e no estudo da física superou o aristotelismo sendo considerado um dos maiores responsáveis pela elaboração do moderno conceito de ciência que vigora atualmente. Sua obra *O ensaiador* escrita em 1623, oitenta anos após *De Revolutionibus* de Copérnico, explica que:

A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o Universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras: sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto. (GALILEI, 1973, p. 119).

A revolução científica iniciada pelos homens da modernidade estava ainda no princípio, mas quando Galileu disse que o livro do universo estava escrito em linguagem matemática e que seu alfabeto consistia de triângulos, círculos e figuras geométricas uma nova mentalidade surgiu e se fixou na Europa.

Galileu, diferente dos seus antecessores, foi considerado o fundador da ciência moderna, teórico do método científico e defensor da autonomia em pesquisa científica (REALE; ANTISERI, 2009, p. 194). Galileu, além disso, teve um *insight* sobre o que deveria ser o trabalho do cientista.

Desse modo para Galileu havia uma distinção clara entre ciência e religião entre ciência e fé. Assim de acordo com Reale e Antiseri:

[...] a ciência é a descrição verdadeira da realidade, e nos diz “como vai o céu” e é objetiva porque descreve as qualidades objetivas e mensuráveis (qualidades primárias) e não as qualidades subjetivas (qualidades secundárias) dos corpos. E esta ciência, descritivas de realidades objetivas e mensuráveis é possível porque é o próprio livro da natureza que “está escrito em linguagem matemática. (REALE E ANTISERI, 2009, p. 191).

A ciência, portanto, é objetiva porque não se embrenha nas qualidades subjetivas e secundárias e nem se propõe a busca das ‘essências’. Do que foi dito segue que a pesquisa qualitativa é superada pela quantitativa, e são eliminadas as causas finais em favor das causas mecânicas. “O universo de Galileu é um universo determinista e mecanicista; não é mais o universo antropocêntrico de Aristóteles e da tradição; não é mais hierarquizado, ordenado e finalizado em função do homem.” (REALE; ANTISERI, 2009, p. 192).

2. Conclusão

A revolução operada na ciência, na astronomia e que resultou em uma nova mecânica, foi iniciada por Copérnico, Kepler e Galileu. Esse novo ethos vai atingir seu ponto alto com a filosofia de Descartes. Este pensador transformou a dúvida em princípio de investigação filosófica, trazendo certeza metódica à filosofia. Com a filosofia cartesiana, inicia-se uma era de estudo do conhecimento e não mais de filosofia do ser, ou pesquisa sobre essências.

Como vimos esta concepção do Cosmos já fora seriamente abalada por Copérnico, Kepler e Galileu. O monumento filosófico de Descartes “destruiu quer a antiga lógica, quer a antiga física, quer a antiga concepção do Cosmo.” (KOYRÉ, 1981, p. 65).

É ainda Koyré quem nos explica que em relação a lógica de Aristóteles, dedutiva e classificatória, lógica que privilegia o conceito e que é finita, Descartes opõe no *Discurso do Método – Para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*, uma lógica da relação e do juízo, que se baseia na primazia intelectual do infinito.

Referências

BACON, Francis. **Novum Organum**. Coleção Os Pensadores, Editora Nova Cultura, São Paulo. 1999.

BUTTERFIELD, Herbert. **As origens da ciência moderna**. Lisboa, Edições 70, 1992.

GALILEI, Galileu. **O ensaiador**. (Coleção Os pensadores) São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

KNELLER, F. George. **A ciência como Atividade Humana**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de História do Pensamento Científico**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1991.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. Do Humanismo a Descartes. São Paulo. Editora Paulus, 2009.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. De Spinoza a Kant. São Paulo. Editora Paulus, 2004.

ROSSI, Paolo. **A ciência e a filosofia dos modernos**: Aspectos da revolução científica. Tradução Álvaro Lorencini. São Paulo. Editora Unesp, 1992.

ROSSI, Paolo. **O nascimento da ciência moderna na Europa**. Tradução de Antonio Angonese. Bauru, SP: Editora Edusc, 2001.

SAGAN, Carl. **Cosmos**. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1985.

SOUZA, J. C. A. **O Projeto da Modernidade**: autonomia, secularização e novas perspectivas. Brasília: Editora Liber Livro, 2005.

SOUZA, J. C. A. **Deus e o Ethos da Modernidade**: Kant para além da antinomia moderna da autonomia e da transcendência? Artigo apresentado ao IV Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), 2011.

WHITEHEAD, Alfred North. **A ciência e o mundo moderno**. São Paulo: Editora Paulus, 2006.

Espiritualidade e preservação, uma conversão à beleza

Douglas Jorge Arão¹

Resumo: *Aldo Leopold (1887-1948), escritor, conservacionista e filósofo norte americano, é considerado, por muitos, como o pai do movimento de conservação da vida selvagem em áreas de proteção ambiental. Ele é autor de A Sand County Almanac, um dos mais vendidos e respeitados livros sobre a preservação ambiental de todos os tempos. Naquela obra, Leopold menciona o filósofo escocês David Hume (1711-1776). Hume defende a ideia de que a ética se fundamenta em sentimentos e emoções. Esse filósofo e historiador chega a um ceticismo extremo pelo qual é famoso. Usando o método da discussão, não encontra na mente nada mais que percepções. Relações causais derivam somente da conjunção habitual de duas impressões - a sucessão aparente no mundo material e a sucessão mental de impressões. A sucessão aparente de eventos no mundo externo é, na realidade, a sucessão de percepções na mente e nada mais que isso. Partindo dessa visão, argumenta Hume que nossa expectativa de que o futuro repetirá o passado não tem nenhuma base racional; é puramente uma questão de convicção, de fé. O que liga, porém, Hume a Leopold, é o fato de que, primeiro, Charles Darwin, depois, Leopold, usam a intuição de Hume de que a ética provém de sentimentos e percepções e não de uma lei divina ou puramente da razão. Este artigo apresentará a ligação entre esses três autores, no tangente à preservação ambiental, e mencionará certa influência dessa abordagem na lei ambiental das áreas protegidas no Brasil.*

Palavras-chave: Ética ambiental; Espiritualidade; Comunidade biótica.

Introdução

A preservação da natureza vem sendo uma constante no discurso ético das últimas décadas. Definir quando começou essa preocupação com o meio ambiente e o futuro do planeta nos leva a um período em que os avanços tecnológicos já estavam consolidados na sociedade, em níveis diversos, mas bastante disseminados. Quando o ser humano, depois de ter vivido o furor da era industrial, olha ao seu redor e percebe que sua intervenção na natureza alcançou níveis que nunca haviam sido tão altos, a ponto de provocar uma mudança no equilíbrio da dinâmica própria dos ambientes naturais, começa, o mesmo homem, a intuir um futuro não tão óbvio e a

1 Douglas Jorge Arão, Mestrado em Teologia Moral pela Pontifícia Universidade Gregoriana (2000) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Lateranense e Pontificium Institutum Utriusque Iuris (2007). djarao@gmail.com

necessidade de se perguntar sobre os limites do que se tem a disposição para seu uso e transformação.

Se é possível fazer esse diagnóstico, podemos, igualmente, perceber a verdadeira “conversão à beleza” na vida de um caçador, fazendeiro, gestor ambiental e ambientalista muito influente, principalmente nos países de língua inglesa, Aldo Leopold. Em julho de 1933, Aldo Leopold, docente da cátedra de Administração junto à universidade de Wisconsin, publica a obra *Game Management*(1986) defendendo a idéia de que a produtividade e a eficiência são pontos chaves para avaliar a intervenção humana no ambiente natural. Em substância, partindo das ideias que já eram de Pinchot(STEINBERG 2002), Leopold sustenta nesse trabalho que a administração “científica” deve não só abraçar a natureza, mas também sua dinâmica. Por exemplo, animais como os corvos e as codornizes, roedores e outros, de acordo com os princípios expressos nesse trabalho, deveriam ser controlados e cultivados como o trigo no seu desenvolvimento manipulação e colheita. Essa obra se tornou texto de referência principal, quase um manual, para a profissão de “Gerente de Vida Selvagem”. Depois de anos de administração científica de florestas e fazendas, o próprio autor se depara com os desequilíbrios causados pela intervenção do homem no que depois viria a ser chamado por ele de “comunidade biótica”.

Aldo Leopold (1949) considera o homem como membro da comunidade biótica. Um entre outros e, conseqüentemente, nossa consideração ética deve se preocupar também com os “concidadãos dessa comunidade biótica”. O que caracteriza o pensamento que permeia a ética ambiental na derivação de autores que consideram a natureza como uma realidade e que, para esses, o ser humano faz parte e participa da imanência da natureza e nada mais. De forma mais ou menos profunda, a natureza é sempre vista como um “organismo”, uma “comunidade”, ou com outras imagens e características nas quais o acaso de uma sucessão de eventos faz as coisas naturais chegarem ao ponto em que estão. Percebe-se aí em uma postura muito próxima quase uma filha do evolucionismo de Darwin e de seus sucessores. Do ponto de vista ético e moral, a ideia de uma lei natural vai se dissolvendo e a teoria que mais se esposa com o evolucionismo é aquela de David Hume. Por essa, os sentimentos, e não qualquer tipo de revelação ou contrato, seriam as sementes da organização humana, ditada por princípios éticos e normas morais.

1. Empirismo e Utilitarismo de Hume

A moral do inglês David Hume funda-se, exclusivamente, nos sentimentos de prazer ou dor, a razão se confunde com a paixão e não poderia contradizer a vontade. Por esse motivo, muitos buscam inspiração nesse autor para elaborar teses

utilitaristas. Tentando explicar esse ponto de forma sucinta, o sujeito tem vontade de realizar o estado de coisas que chamaremos X, para tanto, o sujeito em questão está convencido de que, para realizar X é necessário realizar Q, se o sujeito tem vontade de realizar X, e Q é condição de possibilidade de X, sua vontade tem que aderir a Q. Há uma dicotomia entre fatos e valores e as conseqüências são duas. Primeiro, uma questão de definição, uma linguagem prescritiva não pode ser reduzida a uma linguagem descritiva. Segundo, de uma descrição não se pode chegar a uma normatização. Mantém o realismo hedonista próprio do empirismo (GALVAN 1990).

Há uma dupla consequência dessa lógica de Hume para o estudo do movimento ambiental nascente de Leopold. Primeiro, a ética ambiental, principalmente aquela que deriva de Aldo Leopold, é acusada de passar apressadamente dos fatos observáveis da natureza a valores morais – *is, is not* → *ought, ought not*, daí a noção de “conversão à beleza”. Segundo, porque Hume explica o fenômeno moral – os julgamentos morais que, de fato, fazemos, nossas tendências no considerar certas coisas e avaliar positivamente outras em termos morais – pela via da operação de sentimentos naturais, mais notavelmente, “simpatia” pelos demais membros da comunidade na qual somos inseridos (VARNER 1998).

Que os sentimentos exercem uma influência nos julgamentos morais e que a vontade – ou o “afeto” – deve entrar nas contas de uma escolha na decisão de agir é uma intuição interessante e que provocou uma revolução também no campo da lógica deontológica. Levada, porém, às últimas conseqüências causou o que Alasdair McIntire (1981) chama “emotivismo”, ou seja, uma incapacidade de se encontrar um mínimo denominador comum em discussões polêmicas. De fato, esse é um limite quando se abre mão de princípios que sejam objetivos, quando se abandona radicalmente a concepção de que se possa haver uma possibilidade de se chegar a um núcleo central de valores que possam ser considerados acima de preferências e escolhas, mesmo que tomadas majoritariamente em um mecanismo democrático.

Sem dúvida, porém, a palavra chave de Hume para a discussão ambiental, desde Darwin até os mais recentes interpretes e críticos de Aldo Leopold, é *sympathy*. O livro *A Treatise on Human Nature* de David Hume é todo perpassado por esse conceito. Começa por colocá-lo contrário ao egoísmo e esse sentimento é percebido somente pelas ações de quem o sente, pela sua internalização prática. Da simpatia por si mesmo, nasce a possibilidade de ter simpatia por um outro como sendo “outro em relação a mim mesmo”. Amor e orgulho (em sentido positivo) são importantes para Hume, porém parece que são sentimentos secundários em ordem à simpatia.

Em sua crítica ao “estado de natureza”, que era um elemento filosófico caro na Inglaterra do seu tempo (HOBBS 1949), Hume afirma ser uma ficção filosófica nunca atualizada na história humana e, na linha dessa argumentação, faz uma clara

distinção entre os “males” naturais diante dos quais o homem não tem controle e aqueles, diremos, sociais, em que acontece a possibilidade da justiça. Hume acredita que se houvesse abundância diante dos desejos e necessidades, a justiça, que nasce de convenções, logo não é natural ao agir humano, seria “inútil”, pois não haveria competição. Dessa observação, o filósofo extrai três outras observações. Primeiro, não é uma original benevolência que nos faz seguir as regras de justiça. Se houvesse tal benevolência elas não seriam necessárias. Segundo, o senso de justiça não é fundado na razão, ou na descoberta de certa conexão ou nas relações entre ideias que são eternas, imutáveis, e universalmente obrigatórias. Em terceiro lugar, essas impressões que dão origem a esse senso de justiça não são naturais à mente do homem, mas surgem artificialmente. Como seria, então, a gênese de uma justiça que vença o egoísmo e crie uma convivência humana auto-interessante para cada indivíduo em sociedade, visto que não nasce de uma “semente boa” plantada na mente do homem?

2. O ser humano como membro da comunidade biótica – Darwin

A resposta à pergunta anterior pode encontrar uma provável explicação nas chamadas “vantagens evolutivas”. Charles Darwin é conhecido principalmente pela sua teoria evolucionista. O evolucionismo é a teoria que sustenta o progresso biológico constante, a partir de estruturas iniciais; é muito positiva, como teoria, pois as espécies se desenvolveriam sempre ascendentemente a outras estruturas sucessivas, em constante aperfeiçoamento. É uma explicação mecanicista que exclui qualquer teleologia e atribui ao acaso a evolução (DARWIN 1901). Em sua obra sobre a origem do homem, publicada em 1871, em Londres, Charles Darwin coloca uma questão crítica ao pensamento dominante na época. Não somente a natureza teria sua história natural, uma evolução do mundo criado por Deus, mas o homem como resultado de um processo histórico, de uma evolução no tempo e no espaço, é verdadeiramente uma revolução para uma mentalidade criacionista que acredita na queda do pecado do casal primordial e não em um aperfeiçoamento da espécie humana na história.

Um ponto consequente ao sucesso do darwinismo é o cancelamento das fronteiras entre o que é humano e o que se refere ao mundo não humano. Sentimentos como amor, compaixão, ou mesmo ódio e egoísmo, que tinham um forte componente espiritual, passam a ser respostas de um ser com o tele-encéfalo evoluído e o polegar opositor, ou seja, do ser racional, aos seus ancestrais instintos. Cada vez mais a ciência passa a se ocupar em estabelecer que esses sentimentos não passam de respostas neuronais e fluxos sanguíneos em uma imanência total. Da outra parte, sentimentos

e virtudes são atribuídos aos seres não humanos, como usa abundantemente Aldo Leopold no seu *A Sand County Almanac*. O ser humano se desumaniza e os seres não humanos passam a ser objeto de valor intrínseco e passam a ser concedidas vantagens a esses últimos na seleção natural em competição com os humanos.

Sobre o parentesco do homem com os demais seres da natureza, não poderia resultar em expressão maior que sua inserção no mundo animal. Se a espécie *homo sapiens* é simplesmente o resultado de uma evolução como a das demais espécies, não tem porque ver um significado cósmico na presença do ser humano e, se não existe a possibilidade de defini-lo como superior ou como possuidor de um fim em si mesmo, não se deve escandalizar se amanhã o direito do ser humano singular à existência for colocado em competição com o direito de outras espécies.

3. Aldo Leopold: simpatia pelos seres não humanos e cidadania na comunidade biótica:

Aldo Leopold alimenta uma verdadeira simpatia pelo ambiente à sua volta. Seu contato com a natureza começa desde cedo, quando aprende a ser caçador e pescador, por *hobby*. Em sua trajetória, passa de uma postura de gestão da vida animal muito invasiva, que pretendia administrar o ambiente de uma área de preservação com a de uma fazenda, para um respeito quase sagrado à dinâmica própria do ambiente natural e dos ecossistemas. A inclusão de espécies exóticas, a mudança dramática do que chamaria “comunidade biótica” ao lado de uma postura de “luta” entre os fazendeiros do Wisconsin contra o ambiente natural são temas longamente apresentados por Leopold. Temas dos quais, posteriormente, tira as conclusões para sua regra de ouro e para seu conceito de “comunidade”. Nessa “luta” ou simplesmente no jeito desastrado de lidar com o ambiente natural, Leopold (1949) vê um grave erro humano, uma não sustentabilidade do equilíbrio natural. Na gênese desse jeito desastrado, estaria uma atitude de considerar os elementos e seres não humanos como *commodity*. Eles seriam apenas mercadoria, portadores somente de valor econômico. Na primeira parte, essa temática é introduzida com a menção de cifras, a apresentação de gastos públicos em um retrato que pode ser usado como fonte para reconstituir um passado (e no seu tempo, um presente) de política ambiental equivocada e insustentável.

O que liga, porém, Hume a Leopold é o fato de que, antes da formação da razão, no raciocínio relativamente recente de uma sucessão de eventos evolutivos, se percebe nos animais - mais intensamente nos mamíferos - “sentimentos” e “emoções”. Há uma certa organização de grupo, de laços entre genitores e prole, de liderança de um grupo da mesma espécie e de atitudes semelhantes que seriam “sentimentos sociais”

primitivos. No reino animal, sentimentos e emoções são muito difundidos e esse fato fez com que fosse possível tomar esse ponto de Hume como base para uma teoria evolucionista da origem e do crescimento da moral. Nas “virtudes”, que comumente são adjetivos humanos estendidos a animais - característica exaustiva e original do *Almanac* de Leopold - se percebe a linha clara de contato entre Hume, Darwin e Leopold. O modo como Leopold expõe essa intuição, ou mais pretensiosamente, essa teoria, é muito humano e cotidiano. Ele aparece na sua observação dos animais de sua fazenda e do ambiente que o cercava, nas atitudes do seu cão. Quem possui um cachorro ou um outro mamífero de estimação pode perceber essa cotidianidade de Aldo Leopold no que se refere a sentimentos e emoções entre os seres não humanos.

A qualidade de uma paisagem é, para Leopold, uma questão da qual o maior sintoma seria estético. Nossa capacidade de perceber a “qualidade em natureza” começa com a percepção da beleza depois essa qualidade vai se afirmando através da intuição de valores ainda não apreendidos pela linguagem. A beleza pode não ser tão exuberante, mas certamente, mesmo que o gosto possa variar de pessoa a pessoa, Leopold adverte há um valor naquilo que é selvagem. Mesmo em uma paisagem pantanosa, o fato de ser selvagem é um valor. Por essa afirmação se vê como, para Leopold, se une o conceito de beleza e integridade.

Mesmo um terreno arenoso e “pobre”, segundo uma avaliação feita pelo ponto de vista econômico, tem valor por ser habitat de inúmeras espécies. Mas o valor dessas paisagens é melhor percebido pelos seus habitantes, por exemplo, os pássaros que, por alguma razão, escolheram esse habitat. Eles são testemunhas do valor dessas terras pobres e arenosas. Essa observação não tem nada de óbvia e demonstra um profundo realismo, ou seja, não é a ciência humana que dirá onde deve morar o pica-pau. O ser humano, atento à realidade, descobre o habitat daquele pássaro. Classificar de “pobre” seria uma imprecisão e uma visão obstruída por uma sensibilidade apenas econômica no que diz respeito à natureza. De qualquer forma, seja um terreno arenoso e “pobre”, seja uma floresta exuberante todas as paisagens se interagem na imagem extremamente fluida que nosso autor faz comparando um átomo e a sua “viagem” através da Biota à grande viagem mítica de Ulisses. Um átomo viaja em um grande fluxo de energia que o muda de parte de uma rocha a parte de um oceano. Esses seriam os pontos extremos dessa transformação que une todos os seres em um único ciclo.

Propriamente uma reflexão sobre uma espécie extinta e o remorso humano diante desse fato é mencionado no trecho chamado *On a Monument to the Pigeon*. Esse monumento, erguido no *Wyalusing, State Park*, no estado do Wisconsin, representaria, para Leopold, o remorso de ter causado a extinção de um espécie que

restará somente na “memória das colinas”, ou seja, uma recordação ancestral. Esse é talvez o escrito mais “evolucionista” de todo o livro quando Darwin é mencionado como sendo responsável pela consciência de algo que era desconhecido para as “caravanas de gerações precedentes” àquela dos anos quarenta, de Leopold, e um século posterior à teoria da origem das espécies. Tal conhecimento, tal consciência seria central para a “ética da terra” de Leopold, de que somos, como humanos, companheiros viajantes, juntamente com as outras criaturas, na Odisseia da evolução. Importante, segundo o meu ponto de vista, é o que diz sobre a “qualidade da paisagem” em comparação com o que comumente se considera o bem-estar humano. Quando discorre sobre a diferença entre a geração de seus bisavós e a sua, Leopold constata que sua geração é mais bem vestida, bem alimentada e mora melhor. O mesmo progresso industrial que proporcionou esse salto de qualidade causou a extinção dessa espécie que causava muitas perdas à agricultura e não contribuía para o bem estar material do ser humano, porém – e novamente o critério de qualidade estética – esses pássaros proporcionavam à primavera uma glória que não existiria mais a não ser na “memória ancestral” das colinas. Esse ponto bucólico e até poético mostra um conceito importante da ética de Leopold. Novamente o valor da natureza ultrapassa o material, transcende-o em um sentido estético e mesmo ontológico.

4. A responsabilidade humana como timoneiro da nave Terra na Odisseia da evolução

O discurso de Leopold prossegue e mostra a centralidade da responsabilidade do homem no que diz respeito à natureza, responsabilidade que é, antes de tudo, ética. Com a teoria da evolução, essa responsabilidade tornou-se maior, como vimos, e, no exemplo do pombo extinto, se tal extinção fosse da raça humana, o pombo não lamentaria. No fato de que o ser humano é capaz de se lamentar pela perda de uma espécie companheira na nave da evolução – guiada segundo Leopold pelo próprio ser humano, capitão deste navio – pouca a evidência objetiva da superioridade nossa frente aos outros animais. Somos superiores porque somos capazes de um juízo, somos o lugar da natureza que toma consciência de si, da própria responsabilidade. E acrescenta que essa superioridade pouca, também, em algo desconhecido por muitos humanos e por todos os animais, a consciência de que a conservação é possível e necessária, ética e esteticamente necessária, duas atribuições próprias do humano, e inseparáveis no todo do almanaque de Leopold. Aparece claro, aqui, o centro da concepção de Leopold que apresenta uma ética da responsabilidade do

ser humano na relação com as outras criaturas, responsabilidade que pode mesmo chegar à conclusão de que preservar a “glória da primavera” seja mais conveniente que medir o bem estar pela quantidade de produtos consumidos *per capita*.

O caminho para essa consciência, para o conhecimento da necessidade da conservação da natureza é o contato com ela, o saber ver, entender seu dinamismo e ter olhos para perceber sua beleza mesmo quando parece ausente. A natureza que Leopold defende, todavia, não é um cenário. Ele tem uma visão bem precisa do que pretende por natureza e toma certa distância com relação à política de criação de parques, para “voltar o relógio” em favor do ambiente natural. Tem consciência da luta entre grupos de interesse. Embora não use explicitamente esse termo, menciona os interesses dos fazendeiros que, com justiça, querem mais energia elétrica para produção e bem estar no campo em confronto com a necessidade de conservação. Lamenta que algumas pessoas veem, no ambiente a sua volta, apenas oportunidade de ganho e lucro e introduz a parte do livro que tem um título sugestivo *Thinking like a Mountain*. O que quer dizer Leopold com esse título expressivo? Parece que uma pista de resposta está em uma frase logo no segundo parágrafo dessa parte do texto. Depois de descrever o som do uivo do lobo que ecoa pelos vales e montanhas, o autor observa que somente as montanhas viveram suficientemente para escutar objetivamente o uivo do lobo. Nesse antropomorfismo percebe-se um reclame que Leopold faz ao fato de que a vida humana não seja longa o suficiente para entender o valor dos seres vivos, além de sua utilidade aqui e agora. Mas se o ser humano “pensa como uma montanha”, ou seja, tendo uma visão de toda essa Odisseia da vida no planeta, possível através do conhecimento e da contemplação, ele poderá chegar a uma compreensão maior e um respeito maior pelo ambiente natural. Conhecimento que é sempre contemplativo de um mistério, pois, observando ele mesmo o “fogo verde” que se apagava nos olhos de um lobo que ele e seus companheiros tinham acabado de alvejar com seus rifles, enquanto esse morria, Leopold percebeu que existia algo de novo nos olhos daquele ser, algo que ele não sabia o que era, mas o sabiam o lobo e a montanha. Uma realidade remetendo a um mistério.

5. A lei ambiental e o valor estético e holístico do meio ambiente

A lei ambiental internacional é antropocêntrica. Com toda a crítica, fica claro que permanece uma questão acirrada entre os eticistas que defendem uma ética de matriz humanista ou antropocêntrica e os que acreditam que, somente em um clima não antropocêntrico, se pode fazer ética ambiental. Entre os da segunda denominação, temos duas correntes bem distintas *Animal Rights* e *Environmental*

Ethics. Os principais pontos de distinção entre as duas maneiras de se abordar o problema dos direitos de seres não humanos são: primeiro, *Animal Rights* se ocupa de animais que estejam sob cuidado humano na criação extensiva, pesquisa, domesticação e acredita que nessas condições não são objeto da *Environmental Ethics*. Segundo, *Animal Rights* se ocupa dos animais capazes de sentir prazer ou dor, não se ocupam, por exemplo, de plantas ou seres não vivos; como o próprio nome sugere *Environmental Ethics* se ocupa do ambiente e dos seres vivos e seu habitat. Terceiro, *Animal Rights* em seus princípios tende a focalizar dor e morte como males morais a serem minimizados quando eles não podem ser evitados completamente; os que fazem *Environmental Ethics* criticar essa postura, pois reconhecem dor e morte como elementos essenciais da vida e da ordem de natureza. Quarto, *Animal Rights* focaliza o bem-estar de indivíduos, por outro lado, muitas formas de ética ambiental são holísticas, isso significa que o objeto de preocupação moral primária é um sistema ou estrutura. A criação de unidades de conservação do tipo “Monumento natural” mostram a sensibilidade estética crescente da lei ambiental das áreas de preservação. Também as noções de qualidade da paisagem, relatórios de EIA RIMA que privilegiam aspectos estéticos e ecossistêmicos são avanços. A zona de amortecimento, como um cinturão de proteção, e a noção de “entorno” como uma área de preservação são, todavia, difíceis de serem regularizadas, bem como a noção de “corredores ecológicos” que contemplariam animais de hábitos migratórios.

O Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) considera a conservação total das dinâmicas da natureza em unidades do tipo Unidades de Proteção Integral. Outras assumem uma dimensão mais parecida com o primeiro e desastroso método da gestão manipuladora da qual são exemplos as Unidades de Manejo Provisório e Unidades de Manejo Sustentável. Em nossa lei ambiental, as Unidades de Proteção Integral são mais conformes à intuição de Leopold e se dividem, em nossa legislação em Reserva Biológica; Estação Ecológica; Parque Nacional, Estadual ou Municipal; Monumento Natural e Refúgio de vida Silvestre.

Conclusão

A simpatia de Hume pela inserção total do ser humano na natureza, implementada de vez pela teoria da evolução das espécies por seleção natural, de Darwin, desemboca na “ética da terra” de Leopold. Essa ética da terra coloca o homem como capitão, timoneiro da nave evolutiva, por isso lhe dá valor e responsabilidade inédita. Os seres são incluídos em círculos concêntricos que têm como núcleo a espécie humana como grande responsável pela preservação, todavia, comumente apresenta-se como uma formiga mecanizada que destrói.

Do ponto de vista de uma ética baseada na ecologia humana, ou seja, em

antropologia, essa seria próxima dos valores veneráveis da teoria da ética ambiental comunitarista e monista de Callicott (1992) – ou seja, aquela que leva em conta as comunidades humanas e não humanas e, também, os indivíduos – mas com uma abordagem mais holista, pois contabiliza o fator religioso e a hipótese do Mistério. Essa hipótese afirma que o ser humano não nasce totalmente da biologia, como êxito de processos evolutivos de elementos imanentes, mas é relacionamento direto com o Mistério. Diante da manipulação científica, do enquadramento social, do determinismo biológico, o ser humano é liberdade porque tem relação direta com o infinito. Mesmo preso em uma cela ou aprisionado na “cela do corpo” com todos os seus limites, o ser humano é livre. Mas toda a natureza é relação com esse infinito, pois é toda criada a partir desse. A origem comum mais capaz de abraçar uma ética ambiental que não seja instrumento de poder é aquela que admite a hipótese transcendente à própria natureza. Como centro do universo, inquestionável, não estaria, pois, o ser humano - como fez pensar o antropocentrismo - nem a natureza “boa até quando é má” da concepção não antropocêntrica. Existe uma porta aberta onde pode entrar um Ser. Existe, ao menos como hipótese, essa possibilidade. No caso, por exemplo, do pensamento do Magistério Católico, esse Ser está aí e já deu provas de sua existência através de sua presença em carne e osso, mas que não se exaure na carne e osso, é ser humano e é, ao mesmo tempo, Mistério do universo que resume e faz novas todas as coisas.

Referências

CALLICOTT, J. Baird. La nature est morte, vive la nature! in The Hastings Center Report, v. 22, p. 16-28, 1992.

DARWIN, Charles, Origin of Species by Means of Natural Selection. Or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life. New York: P.F. Collier and Son, 1901.

DARWIN, Charles, The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex. London: Penguin Books, 2004.

GALVAN, Sergio. Logiche intenzionali, sistemi preposizionali di logica modale, deontica, epistemica. Milano: Università Cattolica, 1990.

GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai partecipanti di un convegno su ambiente e salute (24 marzo 1997).

HOBBS, Thomas. De Cive. Or, the Citizen. New York: Appleton-Century-Crofts, 1949.

HUME, David. A Treatise on Human Nature. Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects and, Dialogues concerning Natural Religion. London: Longmans Green, 1882.

LEOPOLD, Leopold. A Sand County Almanac with Essays on Conservation From Round River. New York: Ballantine Books, 1949.

LEOPOLD, Leopold, Game Management. Madison: The University of Wisconsin Press, 1986.

MC'INTYRE, Alasdair. After Virtue. London: Duckworth, 1981.

SAPONTZIS, Steve. Environmental Ethics versus Animal Rights. in Marc BEKOFF - MEANEY, Carron (ed.), Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare. Westport: Greenwood Press, 1998, p. 161-162.

VARNER, Gary. In Nature's Interests? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics. New York: Oxford University Press, 1998.

A religiosidade holística e o pensamento complexo

Maria Cristina Pratis Hernández ¹

“Sou mesmo o primeiro poeta que se lembrou de que a Natureza existe. Os outros poetas têm cantado a Natureza subordinando-a a eles, como se eles fossem Deus; eu canto a Natureza subordinando-me a ela, porque nada me indica que eu sou superior a ela, visto que ela me inclui, que eu nasço dela ...” (Alberto Caeiro)

Resumo: *Estamos imersos na natureza, até então, tudo era visto como singular ou simples, que chegou a levar o humanismo moderno a sustentar o direito à dominação absoluta do planeta, tomando como ponto de partida a divinização da razão, o culto à ciência e a técnica, sacralizando a ideia do progresso linear e ilimitado. Hoje tem que ser compreendido como uma organização sistêmica. Mas diante do deslumbramento do mistério da vida, tomamos como princípio o modelo da iniciativa divina da preservação e da espécie de pacto sagrado com a natureza. Esta atitude preservacionista da mesma, enquanto meio e evidência de experiência do sagrado. Na contemporaneidade, quando diversas ações individuais e políticas organizacionais dos chamados “verdes” se desdobram, mundialmente, as atitudes de preservação perante o mistério da sacralidade da vida faz despontar a religiosidade plena, a espiritualidade holística, deslumbrante e responsável perante ao Criador. A partir de tais argumentos, a comunicação que está sendo proposta é de refletir de forma transdisciplinar, os principais aspectos pertinentes à discussão teórica da relação entre natureza e religião, pautada dentro dos novos paradigmas científicos do século XXI. Partindo do ponto de vista do ecumenismo ante a sacralidade da vida.*

Palavras-chave: *natureza, preservação, religiosidade holística, pensamento complexo.*

Introdução

A religião que se busca na religião, ela se baseia nos homens entre si, e estes com o divino. Sem, no entanto, desprezar as demais criaturas de Deus, isto é, a existência dos demais seres vivos e até dos seres brutos, como a água. Também é perceber a teia da vida como resultado da ação direta da divindade, é um grande desafio

¹ Mestre em Organização e Desenvolvimento pela UNIFAE (PR); e-mail: mcpratis2004@yahoo.com.br

para o entendimento humano, habituado a um raciocínio linear e imediatista. A existência da vida é um mistério que requer sensibilidade, deslumbramento e preservação da mesma.

A preservação da vida leva-nos a perceber que o homem está na natureza e a natureza está no homem, numa relação **auto-eco-organizacional**, isto é, o homem participa de um processo dialético contínuo e descontínuo. De forma, que ele assume o paradoxo de ser, ao mesmo tempo, elemento fragmentado e total, de um ecossistema complexo. Este novo paradigma de entendimento criou uma nova visão de mundo.

Esta nova visão é ecológica e baseia-se, principalmente, numa consciência espiritual que vai da física ao misticismo. Além de incluir outros conceitos, tais como: vida e morte, livre-arbítrio, natureza da mente, e outros. Enfim, todos os fenômenos naturais estão interconectados, de modo que, para explicar qualquer um deles precisamos entender todos outros. Portanto, tentar entender essa rede de conceitos, onde nenhuma parte é mais fundamental do que a outra, é uma missão quase impossível. E nós acabamos sendo conduzidos para uma explicação religiosa, isto é, ou da crença dogmática ou da Fé numinosa, da sacralidade.

Para tratar desse assunto, o trabalho foi dividido em três itens, com respectivos sub itens. No primeiro item, tratará da abordagem do humanismo na visão moderna, onde o culto à ciência, a técnica e a divinização da razão eram feitos e, ainda, muitas vezes ainda são feitos de forma linear e compartimentalizada. Já, no segundo item, será abordado o humanismo dentro do pensamento sistêmico. No último item, o terceiro tratará da atitude dos “verdes” diante da sacralidade da vida.

1.0 humanismo moderno com o culto à ciência, a técnica e a divinização da razão

O humanismo moderno caracterizou-se pela “megalomania humana”, ou seja, o sentimento de superioridade prevalecendo em relação aos outros seres da natureza. De forma que pode ser entendido em termos de dominação absoluta e ilimitada. Onde o domínio do mundo dado por Deus aos seres humanos foi interpretado como o direito do homem em destruir e extinguir as espécies vivas existentes em seu entorno, até a si mesmo. Portanto, a doutrina do moderno humanismo que concedia o direito de dominação do planeta, de um endeusamento da razão, um culto à ciência e à tecnologia, sacralizava a ideia de progresso linear e ilimitado.

Tornando-se o “mito unificador” da humanidade, o caminho irreversível para felicidade que os humanos teriam a partir da ciência e da arte, como os frutos acabados da razão humana. Além disso, os seres humanos não nascem acabados, ao contrário, tem que ir humanizando-se, no curso da sua vida. Esta é a realidade humana, isto é, a precariedade imanente ao humano. Por outro lado, o processo de humanização é complexo, e ocorre simultaneamente e integrado entre o **social-orgânico-espiritual**.

No entanto, as mudanças ocorridas no planeta, sendo mais perceptíveis nas regiões urbanas da Europa e da América chamaram atenção para o desequilíbrio ecológico; que já estava ocorrendo em meados do século XIX. Inclusive em alguns países, como o Brasil foram criadas leis de proteção ambiental, e até áreas de reflorestamento, para tentar amenizar os danos causados a natureza, com a falta de cuidado em algumas atividades econômicas.

Mas nunca antes tinha sido posto em discussão, de forma tão veemente, em todos os séculos de história moderna a probabilidade da possível destruição ou autodestruição da espécie humana. E da possível existência do planeta Terra sem vida humana. Nunca se falou tanto da necessidade de “salvar a humanidade”, como nos tempos atuais.

A mesma coisa ocorre com o uso da palavra crise, cuja sua etimologia vem do grego, *krisis*, que em português significa decisão. Portanto, as decisões ocorrem em um momento de crise, isto é, num momento crítico como estamos vivendo hoje em dia.

Foi a Primeira Guerra Mundial que criou um divisor de águas histórico, e o ano era 1918, onde começa a ser gestado um novo paradigma, o da pós-modernidade. Este termo possui uma característica heurística, que pode causar mal-entendido, mas é um termo que busca analisar aquilo que diferencia a nossa época dos tempos da modernidade. Pois nesse período, começou a desmoronar a sociedade burguesa e o mundo eurocentrista. Foi o fim dos quatrocentos anos de cristandade protestante e da moderna teologia liberal. Que coincide com a ruína do reino turco e do império chinês. O termo pós-moderno aparece pela primeira vez, na crise cultural da Primeira Guerra Mundial, vindo na esteira de Friedrich Nietzsche, aguçado crítico da modernidade.

Um período marcado pelas efervescências de ideias, com movimentos pa-

cifistas, feministas, o policentrismo mundial. Porém, os mais importantes entre eles foram sem dúvida, o de chamar atenção para o poder de destruição da ciência e das técnicas modernas. Além do surgimento do movimento ecumênico, que posteriormente desembocou na criação do Conselho Mundial de Igrejas e culminou com o Concílio Vaticano II. Fazendo surgir um pacto sagrado com a natureza e o pensamento complexo.

2. O humanismo dentro do pensamento sistêmico

A etimologia da palavra *complexus* significa “aquilo que é tecido em conjunto”. Por isso, o pensamento complexo critica o reducionismo epistemológico dominante nas ciências. Opõem-se à lógica disjuntiva para propor uma abordagem de conjunção.

O paradigma do pensamento complexo assenta-se em novos princípios epistemológicos, de modo que o propósito do pensamento complexo é simultaneamente reunir (contextualizar e globalizar), distinguir (mas não disjuntar) e relevar o desafio da incerteza. Pois, a inteligência parcelada, compartimentada, mecanicista, disjuntiva e reducionista fragmentou a complexidade do mundo.

E nos tempos atuais, a nossa estratégia de futuro deve ser a responsabilidade das pessoas pelo nosso planeta, uma responsabilidade planetária. Uma ética de responsabilidade da sociedade mundial em vista de seu próprio futuro. Responsabilidade para com o meio ambiente, que empreenda transformações positivas. Tal como foi proposta por Max Weber, preocupado com as consequências de nosso agir, postura sugerida durante a Primeira Guerra, e repensada por Hans Jonas, na década de setenta.

A consciência ecológica irá considerar o fato de que temos um habitat que nos é consubstancial: nossa morada (oikos-eco), a Terra. Provocando uma reviravolta científica com consequências antropossociológicas sem precedentes. Abrindo uma dialógica irreduzível e incontornável entre a realidade antropossocial e a realidade natural. De forma que, será posta de lado a ciência da simplificação, cujo paradigma domina o Ocidente, por meio da qual prevalece a oposição entre o homem e natureza, e também a disjunção entre sujeito e objeto, espírito e matéria.

Para Hans Jonas (2006), o homem tem uma parte de conhecimento e outra de liberdade, de forma, que é responsável por aquilo que faz. E diante das crises de degradação do meio-ambiente, desperta-se a consciência, de que o ecossistema é um conjunto **auto-organizante-auto-regulado**, que forma a biosfera. Na qual, todos os

elementos que compõem a natureza fazem parte, incluídos os seres humanos.

Nesse caso, a consciência planetária está inserida na ética da responsabilidade. Pois é a sobrevivência da Terra que está em jogo. Por isso, é preciso conhecer o que é a vida, o que é o homem e o que é o cosmo, de forma mais holística possível. Numa “reforma de pensamento”, mesmo sendo extremamente difícil, é possível caminhar nessa direção. Para isso é necessário construir um novo paradigma de releitura de conhecimento.

Um paradigma menos antropocêntrico, com uma nova hibridação, que acolha os outros seres fazendo com que, o homem se perceba como multindivíduo. Porém na opinião de Reimer (2006),

qualquer reflexão crítica, por mais holística que seja, continua mantendo certo grau de antropocentrismo.(...). Tendo em vista que, (...) o conjunto de práticas e pensamento do novo paradigma da pós-modernidade também vem sendo chamado de *pensamento ecológico*. Com isso que se expressar a procura por um pensar e viver a vida como um todo, como um conjunto de relações, como um grande ecossistema, com uma constante e incessante **inter-retro-relação** entre todas as partes, incluindo-se aí a vivência do Sagrado como um sistema maior de energias e trocas simbólicas. (REIMER, 2006, p.94)

Para Boff (2008), na relação **inter-retro-conectadas** não há diferença entre a Terra e a biosfera, como também, entre a Terra e a Humanidade. Pois todas formam uma única entidade, como um todo orgânico e sistêmico. Nesse caso, a vida humana é um subcapítulo da história da vida. Contudo todas as formas de vida se organizam na pulsação ou dito de forma poética, no sopro divino, entre a desordem e a ordem.

Daí, se levarmos em consideração que Deus ordenou o caos pela palavra criadora, e do húmus da terra cultivável, Deus fez o *humanus*. E como tal, os seres humanos são uma parte do todo que nós chamamos de Universo. A vida da criação é pensada em termos de uma grandiosa e incessante troca de energias. Por isso, na visão de Boff (1995), a “teologia da libertação e discurso ecológico se exigem e se complementam mutuamente”. Tendo em vista, que as diferentes teologias da libertação podem ser entendidas como o pulsar ou saída de uma situação de opressão, para uma situação de ordem, do ponto de vista **sócio-existencial**.

Essa postura ética mundial é exigida, também, pelo mercado global. A humanidade pós-moderna necessita de valores, objetivos, ideais e visões comuns, de um mundo não dividido. Mas temos que levar em consideração que, essa postura ética mundial apresenta dados complicados, tais como: primeiro, tratar o humano como mercadoria manipulável; segundo, o de imposição de uma hierarquia **filosófica-re-**

ligiosa. Mas com boa vontade, podemos ver que não é uma colocação do tipo pós-metafísica ou póreligiosa, que interpreta a religião como regressão ou ópio do povo.

Porém, junto com a realidade também se confiscou do homem a sua dignidade humana. Sem a necessidade, a liberdade se torna vã, tal como a força sem resistência. A liberdade vazia e o poder vazio se abolem a si mesmos. O mesmo ocorre com o interesse em uma ação empreendida a contragosto, se anula o ato.

Mas esses seres humanos não formam uma unidade consciente da sua pertença e responsabilidade, no e com o planeta. Até porque, a noção de alteridade não está internalizada por todos.

Na visão de Küng (2003), há uma necessidade de uma ética para toda a humanidade, onde não haja espaços para éticas diferentes, contraditórias ou até conflitantes. Este mundo uno necessita de uma ética básica. Necessitam de normas, valores, ideais e objetivos que interliguem todas as pessoas. Na opinião do estudioso, isso é possível, porque na ética, as religiões mundiais parecem estar mais próximas umas das outras do que no dogma. E esta opinião está próxima da interpretação que Santo Agostinho faz da humanidade, quando coloca que ela é composta por um só indivíduo que está presente em todos os que viveram, vivem e viverão.

Para que uma ética? Porque ninguém está além do bem ou do mal. Por isso deve haver um mínimo de consenso fundamental com respeito a valores, normas e posturas, para que possa existir uma comunhão numa convivência humana digna. Deve-se levar em consideração, que o consenso ético coincidente precisa estar sintonizado com a situação histórica vigente, além de ser fruto de um diálogo. Caso contrário poderá desembocar no caos ou numa ditadura.

Mas o entendimento de que o diálogo entre religiões é um fator deromper com as barreiras dos preconceitos. Tendo em vista que, “Cada civilização possui um pensamento racional, empírico, técnico e, também, um saber simbólico, mitológico e mágico. Em cada civilização há sabedoria esuperstições.”(MORIN, 2004, p.27).

As pessoas sentem a necessidade de ter orientações éticas fundamentais.

Para a vida humana é fundamental estar ligado a uma direção de vida, a

valores de vida, a normas de vida, a posturas de vida, a um sentido de vida ... de uma forma transnacional e transcultural. (KÜNG, 2003, p.60).

Nesse caso, uma releitura de textos sagrados e/ou filosóficos podem contribuir para a construção e prática de uma espiritualidade ecológica. Até porque, “eu não posso ser o outro, mas ele pode ser o foco do meu olhar, foco que absorve meu olhar.” (KÖNING, 2008, p.245)

Em relação à ética da responsabilidade, esta necessita de examinar a tese do “não ainda” para toda a história precedente. Pois hoje, após vários séculos de euforia pós baconiana e prometéica, de onde se originou também o marxismo, se não segurar as rédeas desse progresso galopante, e se não o fizermos logo, a natureza o fará e de maneira terrível.

3. Atitude preservacionista dos “verdes” diante o mistério da sacralidade da vida

Evidentemente, que os problemas do nosso mundo superpovoado e globalmente interconectado não poderiam ser entendidos, a partir de uma visão de mundo baseada em paradigma linear. Por isso surgiu uma crise de percepção, que foi encaminhada para uma interpretação holística e complexa, onde **religião-ciência-arte** dialogam entre si.

No entanto, nas últimas três ou quatro décadas, de forma generalizada, houve no mundo uma profunda transformação cultural. Até mesmo, uma profunda transformação de consciência em tantas pessoas, que se sentiram intuitivamente tocadas pela mística da natureza e a sua inserção corpórea, na mesma. Isso independente de seu sexo, idade e status social de cada um.

Além disso, com a ideia de que a eliminação da vida humana e das demais vidas no planeta, só pode ser compreendida a partir da intervenção divina. Entende-se que a preservação, em especial, a da humanidade, é singularmente operada pelo divino. E, sendo alvo do cuidado da divindade, essa existência é percebida como sagrada.

Essa compreensão, a que originalmente é concebida como religiosa. Porém, não se restringe somente à religião. Pode ser definida como conexão com o que se tem por sagrado, isto é, aquilo que nos é valioso, inestimável, e sem preço; que nos impulsiona ao conhecimento. Contudo, se mantém como mistério. A noção de sagrado implica uma presença que evoca reverência e paixão.

O sagrado se constitui na expressão da relação da consciência humana com o mundo que a envolve. O que está em causa na noção de sagrado é o próprio enraizamento da consciência, no interior de um mundo que a transcende. Sagrado é entendido como “a experiência da realidade” que se oferece à consciência quando o homem se descobre como ser no mundo.

A percepção da sacralidade no e do mundo é antecedida por sensibilidade e sucedida por deslumbramento. Quanto à sensibilidade, podemos afirmar que só se percebe quando se está apto a perceber; só se sente quando há sensibilidade. O mistério está em toda parte, mas nem todos têm a sensibilidade adequadamente aguçada para o perceberem.

O mistério da vida ainda não foi desvendado no campo científico. Mas, mesmo assim, o Belo desse mistério será mantido. Pois não vemos a vida e, sim, os seres vivos. A sensibilidade que percebe a complexidade da natureza tem sido, desde os primórdios da humanidade, combustível da valorização da vida e do culto à natureza; até os tempos modernos, da pesquisa científica e do movimento ecologista.

Mas na visão de Boff (2008),

a humanidade perdeu o sentido de totalidade, o sentimento de que nós seres humanos pertencemos a um todo maior, primeiro à natureza depois à Terra, por fim ao cosmos. Todos são parte da natureza, em profunda comunhão com as energias das águas, das montanhas, do fogo e de outros elementos naturais.

O curioso é que alguns grupos humanos ainda percebem o seu eu (self) no social, dessa forma holística.

3.1. A religiosidade holística, deslumbrante e responsável perante o Criador

Ainda que a visão holística, a qual faz o homem entender-se parte de um todo inviolável. Esta interpretação da natureza, para Boff (2008) lhe dá um corpo. Será que o holismo é uma derivação dessa personificação, daí vir o deslumbramento e a ideia de preservação da natureza? E a consciência ecológica sensibiliza e conduz a percepção do sagrada natureza, induzindo os seres humanos cultuá-la. Haja vista que, deslumbramento ante o mistério da vida, ainda que não exija culto à natureza, requer atitude de preservação. Então, a verdadeira religiosidade deverá considerar a preservação como parte de seus sacramentos.

O fenômeno antropológico do Sacramento é tido como o “Conjunto de cerimônias e ritos que confere as graças divinas” à vida humana. Os sacramentos necessitam apoiar-se no mistério sagrado da vida, para então se estabelecer a conexão

com o divino.

A vida é o primeiro sacramento, e ela está atrelada à natureza. A partir desta última, os seres humanos desenvolvem diferentes formas de culturas, inclusive as de caráter, estritamente, econômico. O contraditório é que nos tempos pós-malthuserianos, como os atuais, vemos muito desperdício de alimentos, concomitante com outros problemas, tais como: uma fome endêmica, escassez de terras agricultáveis e de água potável. Sobre esta questão, o Evangelho de São Lucas nos chama atenção, da seguinte maneira:

(Lc 12, 13-21). Observem como os lírios crescem: eles não fiam, nem tecem. Porém, eu digo a vocês que nem mesmo o rei Salomão, em toda a sua glória, jamais se vestiu como um deles....

No caminho da vida, os seres humanos deparam com o problema das riquezas. Jesus mostra que é tolice acumular bens para assegurar a própria vida. Só Deus pode dar aos humanos a riqueza que é a própria vida.... E os recursos necessários para sua sustentação, na proporção exata.

Mas toda a natureza revela o brilho do divino; não somente a vida humana. Cada elemento de cada substância, de cada ser de cada comunidade, todos revelam o mistério do ser no mundo, todos são motivos de deslumbramento, e têm seu lugar no cosmos. Assim sendo, é sagrado o existir, e sagrado o permanecer existindo. A preservação de toda a natureza, essencial à vida, é também um ato sacramental, na medida em que é por meio do que nos cerca, que o divino se revela. É na existência que nos encontramos com o sagrado.

Conclusão

Finalizando, com as novas mudanças de padrão civilizatório nasce uma espiritualidade de cunho holístico e cósmico. Onde a sinergia entre os seres bióticos e abióticos tem que ser levada em consideração. Até pelo motivo da sobrevivência de vida neste planeta. E o problema do desequilíbrio mundial, tanto social quanto ambiental fez surgir uma questão ética de questionamento teológico e científico. De tal modo, que os vários adjetivos para esse novo paradigma nos chamam a atenção para uma ética responsável, pois ela traz em seu bojo a noção do outro.

Isto, porque não se pode perder de vista que a consciência da complexidade ecológica envolve a todos num processo de **auto-eco-organização**, isto é, o uno e o todo se interagem constantemente.

Dessa forma, surge um novo paradigma científico que envolve as inumeráveis mudanças no planeta. Onde as ciências humanas entram nos estudos sobre os impactos, vulnerabilidade e mitigação das mudanças climáticas, não sóna contribuição da Economia Política. Mas dentro, do **NBIC – nano-bio-cogno-info**, que engloba a Psicologia, a Ética, a Sociologia, a Antropologia etc.

Um paradigma menos antropocêntrico, com uma nova hibridação, pois acolhe os outros seres fazendo com que, o homem se perceba como multindivíduo. Em que a complexidade na ecologia deve, necessariamente, adotar plenamente a dialética que constitui todo princípio da organização do ser vivo e a consciência ética, ou seja, deve haver uma dialógica composta permanentemente pela complexidade biológica, social, cultural e ideológica. E na ação ecológica, a consciência ética junto com o princípio da responsabilidade são imperativos e servem como fontes de inspiração nas nossas obrigações em relação às novas gerações.

Isto devido ao fato de que, a desumanização do pensamento levou à desumanização da ação, que por sua vez provocou a ideia de descartabilidade em relação a tudo e a todos. Daí, a unidade das diversidades sempre foi algo colocado por diversos pensadores, até porque está nos princípios das religiões universalistas, quase de maneira angustiante.

Referências

BOFF, Leonardo. *Ética da Vida*. Sextante: Rio de Janeiro, 2005.

BOFF, Leonardo. **A busca de um ethos planetário**. *Perspectiva Teológica*: Belo Horizonte, ano XL nº 111 maio/ago 2008.

CAPRA, F. **O tao da física**. Ed. Pensamento-Cultrix: São Paulo, 2006.

JONAS, H.. **Princípio Responsabilidade**: Rio de Janeiro, Puc. Contraponto.2006.

KONINGS, J.. **Deus que passa**. *Perspectiva Teológica*: Belo Horizonte, ano XL nº 111 maio/ago 2008.

KÜNG, H.. **Projeto de ética mundial**: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas,1993.

MORIN, Edgar. **Saberes globais e saberes locais**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

MORIN, Edgar. O método 3: conhecimento do conhecimento. Porto alegre: Sulina, 2005

MORIN, Edgar. **Introdução ao Pensamento Complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

MORIN, Edgar. **Por uma globalização plural**. www.globalizacion.org/biblioteca/Morin_gplural.htm. Em 04.05.2008. 18:28:41.GMT.

REIMER, Haroldo. **Toda a Criação**: Bíblia e ecologia. São Leopoldo: Oikos, 2006.

A fome nas lentes da literatura de João Cabral de melo neto e na teologia da missão integral: “o evangelho todo, para o homem todo, para todos os homens”.

Ângela Maringoli¹

Resumo: Este artigo pretende estudar o conteúdo eclesiológico de um dos quinze recortes do documento O Pacto de Laussane, a saber: Educação e Liderança e as contribuições que ocorreram após o Pacto de Laussane e da Missão Integral nas comunidades. O poema de João Cabral de Melo Neto, Morte e Vida Severina que descreve com transparência real o cenário social brasileiro e recepção ao fenômeno da migração como consequência da fome por escassez de alimentos. Queremos enxergar o cristianismo com as lentes da literatura de João Cabral de Melo Neto na Educação e Liderança e Teologia da Missão Integral. As narrativas de Melo e Educação e Liderança expressam-se através enfoques diferentes, dispare, mas possuem o mesmo enfoque e a mesma preocupação que é a crítica aos sistemas institucionais religiosos e governamentais. Trabalharemos com o jogo de linguagem e a maneira metafórica de Melo. Ambos os textos a despeito de serem textos literários de gêneros diferentes, possuem uma ambiguidade na linguagem, que enriquecem as narrativas e a interpretação do leitor. No artigo, procuramos detalhar o significado do Pacto de Laussane, da Missão Integral para a comunidade evangélica, e do poema Morte e vida Severina definindo os conceitos teológicos e sociais de cada um deles no sentido de reconhecer uma mediação entre eles. Temos por segurança indutiva, que eles se assemelham por trazerem marcas e denúncias da resistência e da esperança.

Palavras Chaves: Pacto de Laussane; Missão Integral; Fome; Educação Ambiental.

Introdução

As sociedades nas últimas décadas presenciaram as grandes transformações sociais do mundo pós-moderno e da tecnologia Seus hábitos diários, costumes, cultura, lazer e relacionamentos, foram mudados e são objetos de estudos das ciências humanas e sociais. Confrontadas com os muitos movimentos sociais

1 Douroranda na Universidade Metodista de São Paulo- UMESP.

emergentes essas ciências começaram a se interessar pelas diversidades existentes dentro das sociedades e suas identidades sociais sempre no plural e em constante mutação. A migração e a fome são alguns desses tantos modelos de movimentos sociais emergentes, fenômenos gerados como consequência de um desenvolvimento econômico, e da ausência da educação ambiental nos espaços educacionais religiosos. É importante destacar que no Brasil o fator econômico é o principal motivo responsável por desencadear os fluxos migratórios. O fenômeno da migração² no entanto podem ocorrer por aspectos políticos, religiosos, culturais, desastres ambientais, entre outros. Todo esse universo que nos rodeia vive um momento plural no político e no religioso. O pluralismo nos desperta para que enxerguemos com um novo olhar o produto dessas transformações no campo sociológico e suas razões históricas que nos dias atuais é uma questão fundamental para a reflexão teológica e consequentemente a sua influência no cenário da educação cristã. Mulheres, homens, crianças, idosos, famílias, trabalhadores com e sem emprego perambulam pelo país como nômades em busca de melhores condições de vida, muitas vezes fugindo de situações insustentáveis, outras vezes perseguindo um sonho, uma terra prometida. Uma característica messiânica marcante dentro do religioso plural brasileiro é o sonho da terra prometida como que uma resolução dos problemas pessoais e o encontro da felicidade. Em nosso estudo, no caso dos nordestinos, esses movimentos sempre estiveram relacionados à busca de melhores condições de vida.

1. O pacto de Laussane

Em 1974, no próximo ao final do século XX Lausanna na Suíça, recebeu um dos maiores acontecimentos do mundo evangélico cristão: O Congresso Mundial de Igrejas Evangélicas, em Laussane contou com a participação de 150 países, representados por seus respectivos líderes cristãos, 2700 pessoas. Para a sua realização foi criado um comitê internacional onde as igrejas teriam a responsabilidade de dialogar a respeito das ações e suas participações missiológica para esse mundo contemporâneo. O tema *Educação e Liderança* são um dos muitos de um documento de mil e duzentas páginas e foi escrito por uma liderança evangélica onde todos os presentes estavam comprometidos em produzir mudanças significativas no cristianismo vivido pela igreja cristã daquela época. O comitê para a evangelização mundial assumiu a responsabilidade de levar o ensino teológico e a responsabilidade social através da Palavra de Deus para as nações. O documento foi

2 O primeiro grande fluxo migratório dos nordestinos (século XIX), Ciclo da Borracha, cujo destino foi a porção norte do país, se repetiu também durante a Segunda Guerra Mundial, conflito que ocorreu entre os anos de 1939 a 1945. Posteriormente, a região Sudeste foi o local que atraiu os migrantes pela rápida industrialização durante a década de 1950

elaborado durante o período de dez anos que precederam ao evento por um grupo de líderes evangélicos, em sua maioria da América Latina, e o seu conteúdo e propostas retratavam a realidade teológica, política, social e religioso latino americano e as demais transformações econômicas de sua época. Foram necessários dez anos para que os ajustes entre idéias e ideais se imbricassem. O panorama social e político da América Latina e do Brasil eram bastante semelhantes, os governos militares e a ditadura imperavam. A fome, a pobreza falta da educação e da saúde como ofensa a vida. Segue a descrição das 15 encíclicas do referido do Pacto.

1.1 Educação e Liderança – O Recorte

Confessamos, que às vezes temos nos empenhado em conseguir o crescimento numérico da igreja em detrimento do espiritual, divorciando a evangelização da edificação dos crentes. Também reconhecemos que algumas de nossas missões têm sido muito remissas em treinar e incentivar líderes nacionais a assumirem suas justas responsabilidades. Contudo, apoiamos integralmente os princípios que regem a formação de uma igreja de fato nacional, e ardentemente desejamos que toda a igreja tenha líderes nacionais que manifestem um estilo cristão de liderança não em termos de domínio, mas de serviço. Reconhecemos que há uma grande necessidade de desenvolver a educação teológica, especialmente para líderes eclesiais. Em toda nação e em toda cultura deve haver um eficiente programa de treinamento para pastores e leigos em doutrina, em discipulado, em evangelização, em edificação e em serviço. Este treinamento não deve depender de uma metodologia estereotipada, mas deve se desenvolver a partir de iniciativas locais criativas, de acordo com os padrões bíblicos. (Pacto de Laussane, 1974)

1.2 Método de estudo analítico do recorte

1.2.1 - Confessamos, que às vezes temos nos empenhado em conseguir o crescimento numérico da igreja em detrimento do espiritual.

O ato de confessar significa que houve um reconhecimento, uma admissão de que algo não está bem, e que algo não foi correta e precisa de uma mudança. Ao confessarem - se *culpados* no desempenho qualitativo da Educação Cristã o fizeram em nome de todos nós cristãos, o ato de confessá-los foi libertador.

1.1.2 - Divorciando a evangelização da edificação dos crentes

Esse desgosto aparente pelo estado atual da separação da igreja com a educação sugere que a separação não deu muito certo, e o casamento deve ser reatado, nada de divórcio. O casamento deve ser restaurado. Educar e capacitar os fiéis na fé para a

evangelização ou exercício dos seus ministérios cabe à educação. Esse é o objetivo da Educação Cristã, educar os cristãos a obterem um grau de maturidade espiritual que os capacitem ao exercício do verdadeiro amor cristão. Educar para a fé é capacitar os crentes a serem maduros epistemologicamente.

1.1.3 - Também reconhecemos que algumas de nossas missões têm sido muito remissas em Treinar e incentivar líderes nacionais a assumirem suas justas responsabilidades

A disciplina Educação Cristã necessita de uma roupagem e de reformulação para cumprir com a sua missão. O cristianismo atravessa por uma transição causada pelo mal estar provocado pela “Crise Espiritual”.

1.1.4 - Contudo, apoiamos integralmente os princípios que regem a formação de uma igreja de fato nacional, e ardentemente desejamos que toda a igreja tenha líderes nacionais que manifestem um estilo cristão de liderança não em termos de domínio³, mas de serviço.

É sabido que a educação teológica cristã deve focalizar os ministérios da Igreja, centralizada na proclamação e no ensino cristão.

1.1.5 - Reconhecemos que há uma grande necessidade de desenvolver a educação teológica, especialmente para líderes eclesiais. Em toda nação e em toda cultura deve haver um eficiente programa de treinamento para pastores e leigos em doutrina, em discipulado, em evangelização, em edificação e em serviço.

Que homens e mulheres a educação precisa preparar para que os mesmo possam enfrentar o mundo amanhã? De que maneira as escolas deve equipa-los melhor? Um dos aspectos que caracterizaram o Apóstolo Paulo, era a sua insistência em Proclamar o ensino da Palavra.

1.1.6 - Transmitir a homens fiéis e também idôneos para instruir aos outros (2 Tm 2,2). Este treinamento não deve depender de uma metodologia estereotipada, mas deve se desenvolver a partir de iniciativas locais criativas, de acordo com os padrões bíblicos.

Ensinar exige pesquisa. Ensina-se de muitas formas e em uma multiforma de métodos que fazem parte da cultura cristã Ensino que conduza

3 Max Weber, ao falar dos tipos de dominação, classifica o poder carismático entre três, a saber, o tradicional e o legal, com sua preocupação é observar o fato social à luz da história, a figura carismática como representante da religião institucionalizada, ou seja, estruturada de certa organização e com representantes do sagrado através da instituição religiosa. Artigo apresentado pelo mestrando Danilo Prado em comunicação.

o povo á maturidade espiritual. [...] *ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado.* (Mt.28). Muito do que Jesus fez e disse serve como modelo para a igreja e para os líderes educadores nos dias atuais. Poderíamos chamar de *educação integral* que é quando preparamos o aluno para que se torne um cidadão consciente trabalhado no seu aspecto físico psicológico, intelectual, social, moral compostos por elementos que se complementam na construção de um ser humano e as suas múltiplas pertenças.

3. A educação teológica cristã e ambiental da missão integral

A Missão Integral nasce a partir das reflexões e dos diálogos gerados durante o Congresso Internacional de Evangelização Mundial (Lausanne, 1974). Reflexões essas, que giravam em torno do eixo “o evangelho todo, para o homem todo, para todos os homens”.

A expressão foi gerada no seio da Fraternidade Latino- Americana há quase quatro décadas. A proposta era conceber a igreja numa referência teológica de missão mais bíblica educacional nos ensinamentos bíblicos através da educação teológica cristã e menos tradicional⁴ como tem sido feito pelas igrejas e que mantivesse a verdade bíblica que buscasse ser um modelo de *modus viventi* que evidenciasse de forma sucinta o pensar teológico do movimento evangélico com a sua teologia “salvífica”, “cristológica⁵”. CAMURÇA(2008).

Frente à necessidade da harmonização entre os vários segmentos evangélicos conservadores, fundamentalistas e liberais emerge a Missão Integral (= MI) através da articulação ecumênica entre os evangélicos⁶ latino americanos.

As bases fundantes da Missão Integral foram geradas em um momento conturbado no cenário político brasileiro e na América Latina e essas bases trazem consigo uma teologia missionária amadurecida e consistente conhecedora da necessidade de uma reformulação na educação teológica cristã. Essa Teologia é conhecida também como holística, quando diz que o evangelho existe para

4 “Levar o evangelho para os campos missionários distantes, cruzando fronteiras e *ganhando almas, salvar a almas e plantando igrejas*”. A missão sempre estava ligada ao entendimento da missão transcultural

5 Cristologia missionária tenta despertar a igreja para a missão com foco na Palavra na exaltação, no dom de seu Espírito e, tendo como inspiração o ensino da Palavra para manifestar a vontade de Deus, anunciando, praticando e vivendo os ensinamentos do cristianismo no mundo.
CAMURÇA Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da religião Polemicas e interlocuções*. Ed.Paulinas. p 93

6 Evangelical é o termo usado para identificar um grupo de cristãos comprometidos com o movimento da MI e a sua influência na maneira de crer e viver a fé cristã. Samuel Escobar, líder evangélico latino-americano define que os evangélicos tem um perfil segundo: a herança teológica da Reforma-solas, o avivamento do XVIII, uma intensa vocação missionária herdada do pietismo, postura anabatista da separação entre Igreja e Estado, ética puritana, dimensão social do evangelho com obras e postura profética na sociedade.

a implantação do Reino de Deus na terra e que o Reino de Deus se importa com tudo o que acontece com o mundo incluindo o contexto social do sujeito. O teólogo equatoriano C. Renné Padilla em sua luta contra a injustiça social é reconhecido como o pai intelectual da MI na América Latina.

4. Movimento ambientalista e a missão integral na década 70

Na década de 1970, o cristianismo evangélico brasileiro enfrentava uma grande estagnação espiritual. As teologias europeias (ou teologia política), e a norte-americana não davam conta e não mais conseguiam responder as necessidades específicas da espiritualidade e da vocação sociopolítica das comunidades evangélicas brasileiras. Os teólogos e as comunidades lutavam por uma teologia parecida com *a cara do Brasil*. Paralelamente, surgem os primeiros movimentos ambientalistas e a educação ambiental que incorporava as dimensões socioeconômicas, política, cultural e histórica de todos os países, localidades ou comunidades e os seus determinados estágios de desenvolvimento perfeitos como parceiros da Missão Integral.

5. O caminho da conquista e promessa

A terra é o elemento da promessa. A palavra terra é citada em várias passagens dos textos bíblicos em outras conquistas de promessas. Lemos sobre essa mesma fala repetidas vezes (Gn13, 14-17; 15,17): “Em ti serão benditas todas as famílias da terra” (Gn 12,3).

Alcançar e possuir a terra, que mana leite e mel, e ver os seus filhos ao redor é o desejo de todo Severino, não importando sua naturalidade ou nacionalidade.

Ir para o Recife, a cidade do mangue e caranguejos, rodeada de sertanejos das fazendas de gado mirrados, magros e ossudos outros fugitivos como o nosso Severino.

Abraão e Severino, duas histórias semelhantes em tempos diferentes, o primeiro, que saindo da terra de Canaã segue em direção ao Egito, o segundo, fugia da serra ossuda do interior para o Recife a Capital do estado do Pernambuco e o motivo dessa viagem para o nosso Severino e para Abraão com as suas famílias foi à busca de comida para acabar com a fome. Nossos antepassados, assim como os muitos Severinos viveram em um enorme transitar terrestre andando de pastagens em pastagem, de secura em secura de sol a sol. Foram eles os primeiros migrantes, habitantes das campinas de Moabe. Eram grupos de pessoas, fugindo da fome, das guerras, dos exércitos inimigos, em busca de sobrevida refugio. Forçados pela

escassez de alimento os homens e seus rebanhos, caminhavam como nômades errantes, sem sedimentarem se espalhavam pelas areias quentes, margeando rios ou subindo montanhas íngremes e estorricadas. A mobilidade humana é um fenômeno amplo e complexo.

As causas e as motivações que os levaram a esses deslocamentos são variadas. As consequências ocasionadas por esses deslocamentos foram também bastante diversificadas dependendo dos diferentes contextos socioculturais de cada pessoa.

Foi assim com o patriarca Terã que acompanhado por seu filho Abrão e pela família sai da cidade de Ur, no sul da Mesopotâmia para se instalar no norte em Padã- Harã. Morre o patriarca Terã e seu filho Abraão, assume a responsabilidade de conduzir seu grupo em direção a Cannã.(Gn 11,37).

6. Fome

Estranha é a fome. A fome não é um fenômeno recente. Ela acompanha através dos séculos a história da humanidade. Foi assim nos tempos de Abraão, Isaque, Israel, José no Egito, Elimeleque e Rute, Os textos bíblicos narram que seria através do suor do rosto, causado como consequência do esforço físico durante o trabalho braçal no campo, que o homem obteria o seu sustento, o seu pão. (Gn 3,19).

As narrativas bíblicas, quando se referem à fome, se referem ao fenômeno da fome como a uma ação que se da no coletivo. É um fenômeno social bem generalizado, que atinge as comunidades e que possui um espaço geograficamente situado onde o fenômeno ocorre. A fome pode acontecer em qualquer lugar do planeta não havendo nenhum continente que escape à sua ação nefasta.

7. Contando o *caso* de Severino

Severino é uma personagem alegórica, ou seja, ele representa a situação do homem sertanejo em sua luta contra a fome, pobreza, miséria, doença e morte. Severino é como tanto outro Severino de Maria, filhos de Zacarias do sertão que vivem em uma serra magra e ossuda na Paraíba e que fogem da velhice que mata os jovens aos trinta anos. Este Severino parte das terras à beira da serra e segue caminho para o Recife em busca de melhores condições, mas somente encontra morte, seca, fome e mais miséria. Cabe frisar, contudo, que as migrações em si representam um fenômeno basicamente positivo.

Toda essa desgraça causa grande angústia e incerteza em Severino que dúvida de seu futuro e do futuro de sua família. Mais tarde resolve parar no local onde havia chegado e sente vontade de interromper sua jornada. Tenta ali encontrar um

trabalho, mas na cidade o que ele sabe fazer, plantar e pastorear, não tem serventia, pois o único negócio da cidade é a morte. O retirante Severino, que tinha medo de extraviar-se do caminho e de não conseguir chegar ao Recife, guiava-se pelas curvas do Rio Capibaribe que nessa fase do ano, tinha sofrido uma diminuição em suas águas que evaporavam com o sol forte do verão.

7.1 O retirante é quem se apresenta e quem justifica o seu nome ao leitor e ao mesmo tempo explica a sua intenção

O meu nome é Severino, não tenho outro de pia. Como há muitos Severinos, que é santo de romaria, deram então de me chamar Severino de Maria; como há muitos Severinos com mães chamadas Maria, fiquei sendo o da Maria do finado Zacarias.

Há certo conformismo nessa fala, certa aceitação da sua condição e sina de vida.

O nome Severino, bastante comum no Nordeste brasileiro, vem do latim e o seu significado corresponde a austero, incorruptível. Mas considerar o personagem do poema como austero é improvável já que ele próprio faz alusões cômicas de sua aparência e ao meio em que está inserido: *Somos muitos Severinos iguais em tudo na vida na mesma cabeça grande que a custo se equilibra, no mesmo ventre crescido sobre as mesmas pernas finas*, iguais também porque o sangue que usamos tem pouca tinta...

E, as alusões “irônicas” que Severino faz de si mesmo ao nos descrever seu fenótipo como, cabeça grande e o ventre crescido nos mostram detalhes secretos da desnutrição corpórea, corpo magro e cabeça desproporcional pela magreza me que se encontra além de uma barriga proeminente cheia de vermes.

E, sobre o seu caráter incorruptível, também é algo para pensarmos. Severino faz com que eu me lembre do Abraão: Cheio de medo ao chegar ao Egito e covarde para enfrentar a morte e o Faraó, prefere convencer Sara para que se passe por sua irmã.

Pelo caminho, Severino encontra um homem que foi assassinado por causa de um pedaço de chão, chega a uma casa em que estão cantando excelências para um defunto e lá, acredita que será mais fácil amansar a terra, e assiste ao enterro de um trabalhador que, finalmente, recebera a quantia de terra a que tinha direito. (Esse trecho, bastante conhecido, é de uma beleza e verdade extraordinária).

Abraão Severino da Silva, o patriarca carrega consigo o conteúdo da promessa-esperança aliançada entre ele e Deus e como prêmio alcançará a terra: “Vai para uma terra que te mostrarei” (Gn 12,1). Abraão para cumprir essa ordenança de Deus

segue a rota Ur-Harã via Rio Eufrates e Harã- Canaã a rota é seguindo o curso do Rio Jordão.

Vá Severino, vá para a cidade do Recife, uma cidade de mar que recebe muitos outros migrantes iguais a você, mas, não se desvie do Capibaribe! O rio é o caminho que te levará a salvação.

Nesse sentido, tanto as narrativas do texto de gênese, como a narrativa do poema *Morte Vida Severina*, do autor pernambucano João Cabral de Melo Neto, vão nos dando informações sobre os acontecimentos durante o decorrer das falas. No poema *Morte Vida Severina* essa ocorrência é gritante.

As duas vidas, de Abraão e Severino, se cruzam em identificações quando falam a respeito do *ser migrante*. *Dos medos dos encontros com a morte por inúmeras vezes* Seguindo por um pensamento sistematicamente organizado e crescente que se interagem continuamente nos textos vamos como leitores nos transportando, ao local dos acontecimentos vivenciando cada cena. O panorama social, político, religioso e econômico de maneira objetiva nos são transmitidos ao lermos os textos e a rotina do dia a dia é por eles é vivida.

Essa forma de pensar sistemicamente, nos mostra o quanto a organização da sustentabilidade bíblica existia no mundo antigo. A sustentabilidade normalmente é associada a três dimensões: econômica, social e ambiental, em Abraão sua genealogia é citada, sabemos que seu pai Terá parte do sul da Mesopotâmia, da cidade de Ur dos Caldeus, em direção ao norte para a cidade de Harã, entretanto, entendo que a mesma se amplie para o setor cultural, político, como é o caso de Severino que possui uma genealogia bem complexo estético e ético bioético, e ambientais da sociedade humana. Uma das questões mais intrigantes e desafiantes em nossos dias é a hermenêutica bíblica em relação à injustiça social.

“E, havia fome naquela terra; e desceu Abraão ao Egito, para peregrinar por ali”. (Gn 12,10). Temos com Abraão uma atitude, uma postura tem que ser tomada, uma ação determinante para ele e sua família. Havia fome na região onde ele se encontrara. O resultado é a caminhada de dias, meses ou anos em sentido para o Egito. Deixou de esperar em Canaã e na promessa, Abraão optou por uma ação sustentável. Sociedade sustentável é aquela que reduz a pobreza. Severino cansou de pastorear e de arar ao pé da serra magricela e opta por sair em direção a Recife. Como cristãos, somos constrangidos a nos comprometermos e agirmos contra as injustiças sociais vividas por esse *Severino*.

Conclusão

Enquanto cristãos somos chamados a iluminar com a luz do Evangelho. O

mundo e tudo o que nele há. Iluminar significa clarear trazer luz ao ambiente, espaço, pessoa, sociedade que se encontra no escuro. E isso inclui o mundo da migração, povo socialmente oprimido por pessoas poderosas, avarentas e dominadoras, reconhecendo e valorizando suas riquezas, denunciando todas as formas de violência e acolhendo os migrantes. Os cristãos do passado, assim como nós, não estavam cegos aos deslizes teológicos e nem tão pouco aos pecados sociais de sua época e de seus governos. Nos textos do livro do profeta Oséias, a Bíblia aponta crítica e condena os falsos sacerdotes, os falsos profetas e maus governantes, que são os culpados pela decadência e falência moral e econômica de Israel.

Entretanto a maioria das Igrejas Evangélicas do Brasil tem evitado um confronto com as suas responsabilidades sociais e participações decisórias no desenrolar político que seja sadio e verdadeiro, evitando como instituições, a se posicionarem. A Igreja Evangélica, enquanto instituição não tem lutado ou se posicionado em defesa de sua crença ou de seus interesses. Alguns fatores explicam esse desinteresse. Primeiro, existe uma compreensão errônea criada pela controvérsia entre os fundamentalistas religiosos e os liberais que acabou encorajando os evangélicos a reagirem contra o “evangelho social”. E devido a essa compreensão errada, os evangélicos se apegaram fortemente as promessas de salvação e de uma vida que será perfeita no além – tumulo, no porvir!

Existe ainda o clamor do justo, pela injustiça dos seres humanos praticada contra a terra “Até quando lamentará a terra, e se seará a erva de todo o campo”? Pela maldade dos que habitam nela perecem os animais e as aves, porquanto dizem: Ele não verá o nosso último fim. (Jr 12,4).

Leonardo Boff (1995), procurou pontuar a questão ambiental caótica na qual o Brasil e mundo atual, de maneira globalizada, estão vivendo. Boff questiona e milita de maneira intensiva na América Latina e vem insistindo há muito tempo em recordar da urgência em rever e implantar novos conceitos sobre a temática ecológica: Fazer nascer o ressignificado da temática ecológica para a teologia dentro nosso contexto latino-americano. No livro, ele menciona entre outras coisas, o que de comum têm a teologia dos pobres e a ecologia. Para o autor, ambas partem de um clamor, de um grito com um mesmo tom. Ouvimos:

Primeiro o grito, que é o dos pobres, que clamam por uma vida justa e digna, esses gritos são audíveis e estão expressos tanto nos textos bíblicos. Sucedendo ao primeiro grito, ouvimos o grito da Terra, explorada e oprimida que clamam de diversas maneiras para que seres humanos reajam.

Porque para mim tenho por certo, que as aflições do tempo presente não podem ser comparadas com a glória a ser revelada em nós. (Rm. 8,18).

A urgência do cuidado da terra é necessária. Os dados são alarmantes, no ano de

2011, nossa marca atingiu 7 bilhões de habitantes, com diferenças socioeconômicas gritantes.

Existe uma profunda crise em todas as dimensões, e específico a crise econômica, que desde 2008, que se alastrou pelos continentes e desde então, *o fantasma* de outra provável recessão vem assolando as sociedades. As ações transformadoras, como projetos com desenvolvimento sustentáveis são muito escassas em relação ao futuro. O apóstolo Paulo, ao escrever sua Epístola aos irmãos de Roma apresenta profeticamente o presente que vivemos: *Na esperança de que também a própria natureza criada, será libertada do cativeiro da degeneração em que e encontra, recebendo a gloriosa libertada outorgada aos filhos Deus.* (Rm. 8,19-22).

A Bíblia já intuía sobre a práxis humana e a sustentabilidade. No Antigo Testamento, o propósito do ensino era instruir a Israel a obedecer a Lei de Deus, um tema sempre em evidencia. O Livro Êxodos, de Deuterônomo e nos livros Proféticos e Sapienciais enfatiza a responsabilidade dos pais fornecerem ensino religioso aos filhos (Ex 10,2; 12,26; 13,8 Dt 6,20).

“Eis que vos ensinado estatutos e juízos como me mandou o Senhor, meu Deus, para que assim façais no meio da terra que passais a possuir”. (Dt 4, 5)... Façam-na conhecidas aos seus filhos e aos seus netos (Dt 9,4). A sociedade e o desenvolvimento geram pobreza e uma economia informal causando desigualdade entre ricos e pobres, consequência, a fome. No intuito de amenizar o problema, cria-se um novo conceito conhecido como o “desenvolvimento sustentável” conceito que envolve diretamente a ecologia.

A ecologia como sabemos, tem sido reconhecida em todos os meios divulgados pela mídia nacional e internacional, como aquela que hoje necessita que limites sejam aplicados ao seu consumo, ou ao uso dos seus recursos naturais. Assim, a partir dessas medidas de cuidados com a natureza e ao consumo dos recursos ecológicos surgiram dois outros conceitos; Educação ambiental e gestão ambiental. Ambas assumiram uma perspectiva transformadora para o sistema e o planeta.

Tivemos durante as últimas décadas a presença de evangélicos lutando para diminuir as injustiças sociais. São os teólogos da libertação e os da missão integral. Com essa pequena participação tem exemplos positivos de melhorias sociais tais como: consultórios médicos e odontológicos, creches, orfanatos, asilos, entrega das sopas noturnas para alívio da fome, mas essas atitudes são poucas e apenas medidas paliativas diante de tão grandes desafios que trabalham em parceria com as igrejas. Na América Latina a Fraternidade Teológica juntamente com René Padilla, Samuel Escobar, Orlando Costa (falecido), e outros, criticaram a maneira como o evangelho era apresentado pelos missionários europeus e americanos.

Segundo, a questão da aliança entre o socialismo e o ateísmo que negava todo tipo

de religião. E a terceira, era a ideia primaria de que fomos. Tempo, onde o egoísmo humano valoriza o ter, o conquistar e o possuir em muito maior grau do que em prol do desprivilegiado, que é em numero de bilhões, vivendo em trevas, lama, ignorantes e esfomeados.

7.2 A responsabilidade social dos seminários teológicos

A responsabilidade social das instituições escolares e das igrejas cristãs deve ter como objetivo maior não somente o conhecimento bíblico ou as habilidades ministeriais, mas sim, a formação do caráter do aluno para que sejam similares ao de Cristo. É responsabilidade da Igreja uma participação mais eficaz no quesito da responsabilidade social e isso inclui a educação, e também é sua responsabilidade a formação de ajudadores preparados na educação teológica evangélica cristã e que esses membros estejam aptos para repensarem a educação das comunidades, locais e nos espaços públicos.

Em 1992 aconteceu, o Eco 92 na cidade do Rio de Janeiro no Brasil, e 1997 aconteceu o Tratado de Kyoto no Japão. O Tratado de Kyoto estuda o efeito dos gases CO2 e seus efeitos na natureza. Em 2000 e 2002 a ONU realizou a Cúpulas do Milênio e a Cúpula do Desenvolvimento⁷ Sustentável. No primeiro evento estavam presentes 189 nações que firmaram um compromisso de lutarem no combater os males sociais que afligem a sociedade moderna, e entre eles o combate à extrema pobreza. Nessa conferencia criou-se oito objetivos específicos que deverão ser alcançados até 2015.

- 1- Redução da Pobreza;
- 2- Atingir o Ensino Básico Universal;
- 3- Igualdade entre os sexos e autonomia das mulheres;
- 4- Reduzir a mortalidade infantil;
- 5- Melhorar a saúde materna;
- 6- Combater o HIV/AIDS, malária e outras doenças;
- 7- Garantir a sustentabilidade ambiental;
- 8- Estabelecer Parceria Mundial para o Desenvolvimento.**

O *Espírito de Lausanne* ainda se faz presente nas Igrejas e na sociedade Jesus continua sendo o principal exemplo de professor eficaz? O que ensinaremos nós já que tanto a evangelização como o acompanhamento do discipulado envolve o ensino, e esse precisa ser rico em conteúdo. O próprio Jesus não nos quis deixar como legado um corpo de livros e escritos sobre as teses que defendia, mas sua preocupação maior era com a comunicação com a maneira como passar o que

7 [HTTP//WWW. PNUD.org.br/ ODM. Aspx.](http://www.pnud.org.br/ODM.aspx)

ele queria ensinar. A forma de ensino, a metodologia dele superava a sistemática. Jesus interpretava o Antigo Testamento de maneira profunda e repassava o seu entendimento de maneira informal na linguagem metaforizada de acordo com o contexto local de onde se encontra. Se, Jesus estivesse no Mar da Galileia ele citaria metáforas alusivas a peixes, se estivesse em meio ao povo da terra os agricultores ele ensinaria metaforicamente usando exemplo do cotidiano como as sementes, a terra, ovelhas como ferramental para explicar exemplos da vida do dia a dia e os seus conteúdos como o significado de Reino de Deus comparado a uma semente de mostarda. Entretanto precisamos de uma educação teológica cristã sistematizada que nos conduza de maneira a pensarmos biblicamente.

As experiências diárias podem nos forçar a examinarmos o nosso entendimento do caráter de Deus e da obra de Deus e nos levar de volta a bíblia à procura de ajuda. Quando a vida nos questiona, nos ajuda ver onde e como precisamos crescer. (Downs, 2001, p 236)

Temos que refletir teologicamente sobre as experiências dos alunos ouvindo suas experiências. Nós estabelecemos escolas em nossas igrejas, com salas de aula, professores programação de aulas iguais aos de uma educação formal para que socializados obtenhamos um bom resultado, Escobar (1997) diz que o *povo de Deus* é a imagem que se refere à Igreja de Cristo na Terra. Escobar afirma que educação teológica busca capacitar ministros aptos para o anúncio dos grandes atos de Deus na história da salvação em particular os atos de Cristo e a realidade do Reino de Deus. Esses anúncios pressupõem familiaridade com a palavra de Deus e a magnitude para expor de maneira contextual e com o uso adequado dos meios disponíveis. A exposição dos grandes atos de Deus deve mostrar o tipo de respostas que se espera do discípulo para contribuir na formação do povo de Deus. Nesse sentido fica-nos como única solução uma mudança nos valores elegidos pela Igreja. Nas ementas do Pacto de Laussane ficou claro que a Igreja deveria ter uma participação na responsabilidade social quanto e na educação dos seus membros como na educação das comunidades locais e nos espaços públicos.

Entretanto quarenta anos após vimos que o comprometimento do pacto de Laussane caiu no esquecimento e descrédito dos evangélicos, descrédito por serem indiferente ao acordo firmado entre uma liderança Cristã e o Espírito santo de Deus. A Igreja instituída como responsável para fazer dar certo não creu e não resistiu às intempéries do dia a dia. É uma igreja que desconhece o Severino, sua morte e sua vida. Severino correu para o Recife atrás do progresso, do desenvolvimento da cidade grande, da metrópole e suas luzes. Passaram cinquenta anos. Como Severino veria a Recife-Olinda cidade do frevo e do maracatu dos dias atuais? Que vergonha! Capibaribe poluído e fétido, poluição, pobreza, fome, falta saneamento básico, de

tratamento de água. Melhor a serra ossuda!

Referências

- BOFF Leonardo. *Ecologia: Grito da terra, grito dos pobres*. Ed. Paulinas, São Paulo, 1995;
- CARRIER, C. Timóteo. *Missões e igreja brasileira: perspectivas históricas*. São Paulo: Mundo Cristão, 1993;
- COSTAS, O. *La Iglesia y Su Misión Evangelizadora*. Buenos Aires: Editorial La Aurora. 1971;
- DOWNS G Perry. *Introdução à Educação Cristã – Ensino e Crescimento*. Ed. Cultura Cristã. São Paulo - São Paulo, 2001.
- DUSSEL, Enrique. *História da igreja latino-americana (1930-1985)*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995, p. 74;
- ESCOBAR, Samuel. *Não Concordo com Deus*. Ed. Ultimato, São Paulo, 2002;
- ESCOBAR, Samuel. *Desafiada Igreja na América Latina*. Ed. Ultimato, São Paulo, 2002;
- FREIRE, Paulo. *A pedagogia do Oprimido*;
- FREIRE, Paulo. *A pedagogia da Autonomia, saberes necessários para prática da vida*. 2010 Ed. Paz e Terra, 197p;
- GONDIM, Ricardo Rodrigues. *A Teologia da Missão Integral: aproximações entre os Evangélicos e os Evangelicais*. Dissertação de Mestrado UMESP, 2009;
- MELO, Neto João Cabral. *Morte e vida Severina*. Alfaguara R.J. 2007;
- PADILLA, C., Renné. *O que é Missão Integral? Ensaio sobre a igreja e o Reino*, São Paulo, Ed. Temática publicação 1992;
- PINTO, Samy. MAIMÔNIDES, O MESTRE Uma Pedagogia Para o Século XXI, Ed. Perspectiva. São Paulo. São Paulo. 2003;
- RENDERS, Helmut, SOUZA, José Carlos e CUNHA, N. Magali. (Orgs). *As Igrejas e as mudanças sociais: 50 anos de conferência do Nordeste*. São Bernardo do Campo. Editeo, São Paulo: ASTE: 2012. 168p.;
- RIBEIRO, de Oliveira Cláudio. *A Teologia da Libertação Morreu? - Reino de Deus e a Espiritualidade Hoje*. São Paulo. Ed. Fonte. 2010. 160p;

RIBEIRO, de Oliveira Cláudio. *Pode a fé tornar-se idolatria?: a atualidade para América Latina da relação entre reino de Deus e história em Paul Tilich*. Rio de Janeiro. Mauad X: Instituto Muserium, 2010;

SANCHES, Regina Fernandes. *Teologia da Missão da Missão Integral: história e método da teologia evangélica latino-americana*. São Paulo: Reflexão, 2009;

VV.AA. Pacto de Lausanne: comentado por Jonh Stott. 2 ed. São Paulo: ABU&Visão Mundial, 2003.

“Acaso Deus se preocupa com os bois?” (1 Cor 9, 9): os animais na teologia de Santo Tomás de Aquino

Reginaldo José Horta^{1*}

Resumo: *A concepção segundo a qual ao homem foi dado o domínio sobre o reino animal e que tal domínio deve ser exercido em conformidade com a razão humana e a vontade de Deus conforma ainda hoje o pensamento cristão, apesar de ter suas raízes no distante pensamento aristotélico-tomista. Com efeito, enquanto ponto de convergência das ideias do judaísmo e da filosofia grega, o cristianismo acentuou a ideia do status inferior dos animais frente à superioridade humana na medida em que alguns dos seus mais influentes representantes tenderam a interpretar passagens das Sagradas Escrituras como favoráveis à tese do direito concedido por Deus ao homem de dispor livremente da vida dos animais e, de resto, de toda a natureza. Segundo o teólogo Andrew Linzey, trata-se de um “legado amargo” da teologia cristã, legado esse responsável por negar qualquer valor intrínseco aos animais, considerando-os apenas enquanto “bens úteis” ao homem e negando a existência de qualquer tipo de deveres diretos para com eles. Nosso intuito, neste trabalho, é tanto abordar os principais argumentos relativos ao tema presentes na obra do aquinate quanto considerar as críticas a ele dirigidas pelo teólogo Andrew Linzey sob a perspectiva de sua teoria dos teodireitos.*

Palavras-chave: *animais; especismo; deveres indiretos; teodireitos.*

1. Introdução

A tradição ocidental foi marcada, desde o início, por um forte antropocentrismo. Supôs-se, sempre e reiteradamente, que o mundo natural foi criado para o benefício humano e que todas as criaturas deveriam subordinar-se a seus desejos e necessidades. Com o ensejo de corroborar tal concepção, filósofos e teólogos recorreram prontamente a argumentos que remontam tanto à filosofia clássica quanto à tradição judaico-cristã, com o que pretenderam justificar a prática do *especismo*² que caracteriza como um todo nosso modo de viver e de pensar. Constituindo as

1 * Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE); professor de Filosofia do Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA) e da Universidade Salgado de Oliveira (Universo); e-mail: reginaldojh.professor@yahoo.com.br.

2 O termo *especismo*, criado por Richard Ryder e difundido pelo filósofo australiano Peter Singer a partir da publicação de seu livro *Libertação Animal* (1975), serve para designar a atitude de se atribuir maior peso aos interesses de membros de sua própria espécie – no caso, da “espécie humana” – quando há um choque entre os seus interesses e os interesses dos que pertencem a outras espécies (SINGER, 2002, p. 68). Singer promove uma equiparação entre o especismo e o racismo, uma vez que, neste último, dá-se maior importância aos interesses dos membros da própria raça sempre que se verifica um choque entre os próprios interesses e os interesses daqueles que pertencem a uma outra raça. Para Singer, tanto quanto o racismo, o especismo é uma forma de discriminação injusta e arbitrária.

raízes do mundo ocidental, ambas, a cultura grega e a cultura judaico-cristã, defenderam a primazia do homem sobre os demais seres vivos e legitimaram seu domínio sobre eles.

Já os filósofos gregos, no intuito de estabelecer o lugar do homem na natureza, procuraram apontar determinadas propriedades essenciais que pudessem lhe conferir uma singularidade, um lugar privilegiado no âmbito da Grande Cadeia do Ser³. Em Platão e Aristóteles, por exemplo, a razão apresenta-se como esta propriedade essencial, uma vez que, numa escala dos seres, o lugar privilegiado nela ocupado pelo homem deve-se à sua natureza de “animal racional” ou, mais especificamente, à sua notória capacidade para a deliberação e a especulação. Tal superioridade do homem sobre os demais seres é ainda corroborada pela concepção aristotélica segundo a qual o universo é dotado de uma ordem teleológica em virtude da qual os seres inferiores existem para os superiores. A natureza, explica o filósofo, proveu as necessidades dos diferentes seres segundo uma ordem que lhe é própria, de modo que

foi para os animais em geral que ela fez nascerem as plantas; é aos homens que ela destina os próprios animais, os domesticados para o serviço e para a alimentação, os selvagens (...) para a alimentação e para diversas utilidades, tais como o vestuário e os outros objetos que se tiram deles. A natureza nada fez de imperfeito, nem de inútil; ela fez tudo para nós (ARISTÓTELES, 2002, p. 21).

Os animais, considera ainda Aristóteles, embora possuam voz para expressar as sensações de prazer e de dor, são desprovidos de *logos*, carentes que são de razão e do dom da palavra necessários para expressar os sentimentos “do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto”, capacidades sem as quais não podem tomar parte da comunidade moral e política (ARISTÓTELES, 2002, p. 05). Além disso, não pode haver amizade entre o homem e o animal, uma vez que tal laço pressupõe a existência de algo em comum entre ambos e não há, segundo ele, nada em comum “entre o homem e um cavalo ou um boi”, assim como não há nada em comum entre um homem e “em escravo enquanto escravo” (ARISTÓTELES, 1979, p. 191).

O fato de remontarmos aqui à filosofia grega, especialmente a Aristóteles, justifica-se em razão da significativa e reconhecida influência exercida pelo pensamento grego sobre a teologia cristã. Como veremos a seguir, tanto Agostinho quanto Tomás de Aquino, além de subscreverem as principais posições defendidas pelos filósofos gregos a respeito da relação entre os animais e os seres humanos, procurarão conciliá-las com sua interpretação muito particular das Sagradas

³ Essa teoria da Grande Cadeia do Ser, que perpassa toda a história da filosofia, caracteriza-se por explicar a natureza encadeando os seres do mais elementar ao mais complexo, de modo que o homem, entre todas as espécies, ocupa nela o ponto mais elevado (THOMAS, 1988, p. 106-107).

dias de hoje.

2. O especismo cristão:

O pensamento grego, como vimos, foi marcado pela ideia de uma “ordem hierárquica” na qual o homem, dentre os seres naturais, ocupa o lugar mais elevado. Posteriormente retomada pelos escolásticos medievais e associada à ideia judaico-cristã de que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus (Gen 1, 27), tal concepção não apenas representava o homem como um animal superior, mas “o elevava a um estado completamente diferente, a meio caminho entre animais e anjos” (THOMAS, 1988, p. 37).

O relato bíblico da criação (Gn 1, 24-28) tanto confere aos humanos uma posição especial no universo quanto explicita que Deus deu ao homem o domínio sobre todas as coisas viventes. No entanto, em Gn 1, 29, sugere-se que, no princípio, os seres humanos viviam de ervas e frutos das árvores, não necessitando verter sangue ou causar sofrimento para sua subsistência⁴. O domínio do homem, no paraíso, caracterizava-se assim por um “despotismo benevolente” (SINGER, 2010, p. 272). A permissão concedida por Deus para matar animais veio após a “queda”, quando o humano “entra no mundo da dualidade, da multiplicidade e da morte” (MIRANDA, 2003, p. 410), longe daquele estado original de inocência que caracterizava a vida no paraíso. Após o dilúvio, o castigo divino à maldade humana, Deus reestabelece sua aliança com o homem e, por intermédio de Noé, lhe delega o usufruto de “tudo o que se move e possui vida”(Gn 9, 3). Não obstante a afirmação do domínio do homem implícita nessa permissão, pode-se ler ainda outras passagens do Antigo Testamento nas quais se condena o sacrifício de animais – o profeta Oséias expressa claramente a repugnância de Deus pelos sacrifícios sanguíneos (Os 6,6; 8,13) –, se ensina que o justo cuida da vida de seus animais (Pr 12,10) e se sugere que também os animais seriam partícipes da aliança divina (Os 2, 20). Como afirma Singer (2010, p. 273) – e essa, como veremos, é também a premissa básica da qual parte Andrew Linzey –, estas e outras passagens do Antigo Testamento estimulam algum grau de bondade para com os animais, podendo-se argumentar que a crueldade insensível

4 Segundo a Dra. Sônia T. Felipe (2003, p. 35), “recorrer ao *Gênese* para legitimar o costume de matar animais quando se vive em meio à fatura não procede; pois, se há permissão para consumir carne de animais quando escasseiam as fontes vegetais, não a vimos quando essas são dadas em abundância. Em tempos de muita comida, a autoridade divina parece assumir um tom de repreensão, na expressão: *Behold...*, vejam que... notem que... lembrem-se que... eu dei a vós todas as árvores frutíferas... e a todos os demais... eu dei as plantas... para comer. A recomendação é, nesse sentido, para que todos se alimentem dos vegetais e dos frutos das árvores e da terra. Dada a realidade na qual vivemos, em países nos quais se produz e se acumula a mais abundante variedade de fontes proteicas vegetais, jamais acumulada em igual proporção em qualquer outro momento da história da alimentação humana, encontramos muito mais perto da abundância (pré-diluviana) do que da escassez (pós-diluviana) referidas no Gênese. Se há que justificar – tendo a Bíblia como fonte de referência –, o abate dos animais para consumo humano, somente podem justificar tais atos os povos em condições de absoluta miséria, aos quais julgo que deveríamos dar o direito exclusivo de abater animais para comer.”

era proibida e que o “domínio” humano teria as características de uma “guarda”: seríamos responsáveis, perante Deus, pelo cuidado e pelo bem-estar daqueles que são colocados sob nosso domínio. Entretanto, pondera ainda Singer, é inegável que, no *Gênesis*, o homem é concebido como o “pináculo da Criação” e que o texto é claro quanto à permissão concedida por Deus ao homem para matar e comer animais.⁵

Assim é que o cristianismo representa o ponto de convergência das ideias do judaísmo e da filosofia aristotélica, visto que mantém a concepção sobre o *status* inferior dos animais frente à superioridade dos humanos. É assim em Santo Agostinho, para quem o homem, por ser dotado de razão, ocupa, entre as criaturas terrestres, o lugar mais elevado. Embora possuamos uma “natureza genérica comum com os animais”, escreve Agostinho, visto que compartilhamos com eles as faculdades da nutrição, do crescimento e da geração, somos-lhes superiores pela razão, sendo este o princípio que constitui nossa “excelência” e faz com que os animais se achem submetidos à nossa vontade (AGOSTINHO, 1995, p. 44). Em decorrência de tal superioridade, o sofrimento dos animais deve ser para nós moralmente indiferente – ao menos é assim que ele pensa ao interpretar os episódios em que Jesus lança os demônios sobre uma vara de porcos e amaldiçoa uma figueira. Para ele, “é o cúmulo da superstição refrear-se de matar animais e destruir plantas”, uma vez que o próprio Cristo, ao agir daquela maneira, mostrou não haver direitos comuns entre nós, os animais e as árvores. O preceito divino “Não matarás” (Ex 20, 13), assinala ainda Agostinho, não se aplica aos não-humanos, de modo que

quando lermos *non occides* não incluamos nesta proibição as plantas que carecem de sensibilidade, nem os animais irracionais, tais como as aves, os peixes, os quadrúpedes, os répteis, diferentes de nós na razão pois que a eles não foi concedido participar dela conosco. Por justa disposição do Criador, a sua vida e a sua morte estão ao nosso serviço. Só nos resta concluir que temos de aplicar apenas ao homem as palavras *não matarás* (AGOSTINHO, 1996, p. 158).

5 Faz-se mister apresentar aqui ao menos duas considerações acerca dessa discussão. A primeira diz respeito à própria natureza do pensamento moral. Entendemos que tanto o pensamento moral quanto a conduta moral são uma questão de pesar razões e de ser guiado por elas. Deste modo, ao menos para nós, a Bíblia não é um guia para a moralidade, uma vez que pensamos que o que é “certo” ou “errado” é antes uma questão de ser guiado por razões do que apenas acreditar ou tomar como modelo um determinado relato mítico-religioso. Isso significa que, do ponto de vista moral, é irrelevante se o texto bíblico permite ou condena o sacrifício de animais, ou mesmo se, segundo ele, o homem é ou não o único ser da criação digno de respeito – o que nos deve levar a pensar e a agir de uma ou de outra forma são argumentos de uma outra ordem que não aquela da religião ou da fé. A segunda ponderação, diretamente relacionada à primeira, concerne à natureza claramente “ambígua” do texto bíblico. Tanto argumentos contrários quanto favoráveis ao respeito devido aos animais podem ser encontrados na Bíblia, dependendo das escolhas que se faz e da interpretação que se tem em vista. Como assinalou um filósofo contemporâneo, mesmo aqueles poucos preceitos em favor dos animais que encontramos na Bíblia foram interpretados por destacados pensadores religiosos – como São Paulo, Tomás de Aquino e Lutero – como “algo relativo à educação moral do homem, e de modo nenhum ligados a qualquer obrigação do homem em relação a outras criaturas” (HORKHEIMER, 2002, p. 108). Assim, se recorremos, no presente contexto, aos relatos e argumentos bíblicos é porque, por um lado, o que se encontra em pauta neste artigo é justamente a sua interpretação pela teologia cristã e, por outro, sua inegável influência – para o bem ou para o mal – sobre o pensamento e a conduta morais de uma significativa parcela da humanidade.

Essa passagem – cuja concepção será retomada e endossada por Tomás de Aquino – tanto situa o homem como o destinatário da criação – pois o Criador dispôs todos os seres a seu *serviço* – quanto consigna a noção da singularidade da nossa espécie, visto ser o homem o único ser contemplado pela proibição do assassinato. Juntamente com a ênfase concedida pelo cristianismo à imortalidade da alma isso se traduzirá na ideia da sacralidade da vida humana. Com efeito, contrariamente a outras religiões, sobretudo orientais, para as quais toda a vida é sagrada, o cristianismo teve-se à ideia de que a vida humana, e tão somente ela, é sagrada, donde a implacável oposição, por parte dos primeiros Padres da Igreja, aos combates de gladiadores. Embora tenha implicado numa mudança no *status* moral de matar seres humanos isso não alterou a prática de combates com animais selvagens que continuaram na era cristã e só diminuíram devido à dificuldade de obtenção desses animais provocada pelo declínio da riqueza e da extensão do Império Romano (SINGER, 2010, p. 279-280).

Tanto quanto Agostinho, Santo Tomás de Aquino subscreve a posição aristotélica em relação aos animais ao endossar a ideia da existência de uma ordem natural, estabelecida por Deus, em razão da qual o imperfeito existe para servir o perfeito. Tal hierarquia, entendida como expressão da sabedoria e da disposição do Criador, constitui a versão oficial cristã daquele antropocentrismo teleológico que caracteriza o pensamento filosófico desde suas origens.

Ao considerar racionalmente as coisas existentes segundo sua finalidade, Tomás de Aquino reconhece que somente o homem, entre os seres vivos, existe para si mesmo, é sujeito do direito à vida, ao passo que plantas e animais são objetos de cuidado apenas enquanto se mostram úteis ao homem. Assim como Aristóteles, lembra Tomás de Aquino, também as Sagradas Escrituras justificam a noção segundo a qual plantas e animais são “naturalmente servos” destinados ao bem humano, pois se lê no livro do Gênesis que “tudo o que se move e vive servirá de alimento ao homem” (Gn 1, 3). Disso se segue, por exemplo, que “quem mata um boi de outrem peca, sem dúvida, não porque mata um boi, mas porque dá prejuízo a outrem em seus bens. Não incide em pecado de homicídio, mas de furto ou rapina.” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II, II, Q 64, art. 1, vol. VI, p. 131-132)⁶. Deste modo, Tomás de Aquino oferece uma resposta à pergunta formulada por São Paulo em sua Primeira Epístola aos Coríntios – “Acaso Deus se preocupa com os bois?” (9,9) – ao mostrar que o pecado consiste não em matar o animal, mas em privar um *outro* (homem) do direito a seu bem. Donde se infere que Deus apenas se preocupa com o

⁶ Para esta e outras citações da *Suma Teológica* utilizamos aqui a versão em português publicada pelas Edições Loyola, em seis volumes. Alteramos aqui o modelo de citação para facilitar o acesso do leitor à fonte, podendo ele valer-se de qualquer edição da *Suma* ao consultar as referências. O número das páginas se refere, neste caso, à 2ª. edição, de 2005.

homem e não com os animais, os quais não possuem direitos e em relação aos quais temos somente *deveres indiretos*.

É interessante assinalar aqui que a teoria dos *deveres indiretos* que terá em Kant seu principal expoente inicia-se formalmente com Tomás de Aquino. Diferentemente de outras concepções que disputam espaço no âmbito da ética contemporânea⁷, a teoria dos *deveres indiretos* entende que existe um dever de cuidar dos animais, mas não porque estes tenham o direito de serem cuidados, e sim porque o bem que lhes fazemos é um exercício de hábitos e virtudes que devemos ter presente quando nos relacionamos com os outros seres humanos. Isso significa que os homens são os únicos seres detentores de direitos, só em relação a eles se pode cometer injustiças, somente seus direitos podem ser violados e que se deve evitar maltratar os outros seres apenas porque isso pode nos predispor a maltratar também nossos semelhantes humanos. É nesse sentido que se deve entender a sentença kantiana segundo a qual “podemos julgar o coração de um homem pelo modo como ele trata os animais” (KANT, 1997, p. 392), pois, para Kant, a razão de ser da generosidade e benevolência que devemos dedicar aos animais é clara: eles agem de uma forma muito parecida conosco (eles são um *analogon* do homem, diz Kant), são capazes de sentir e de sofrer como nós, e tratá-los bem é uma forma de cultivarmos a capacidade de tratar bem os demais seres humanos.

Mas o rigorismo filosófico-teológico de Tomás de Aquino encontra-se ainda distante daquele humanitarismo moderno de Kant. Se para esse último a crueldade gratuita com os animais é injustificável⁸, para Tomás de Aquino nem o sofrimento desnecessário infligido aos animais seria *em si* um mal, uma vez que não existe da parte do homem nenhum tipo de obrigação moral direta para com os “animais irracionais”. Para ele, o homem pode servir-se dos animais “sem injúria, quer matando-os, quer utilizando-os de outro modo”, pois não há uma categoria de pecados contra esses seres. Na *Suma contra os gentios* ele adverte ainda que

se há na Sagrada Escritura proibição de crueldade para com os animais, como a de não matar a ave com filhotes, isto é feito ou para afastar do homem o

7 Dentre essas concepções podemos destacar a teoria do *valor inerente*, segundo a qual os animais têm o *direito* de serem cuidados porque são “sujeitos-de-uma-vida” (Tom Regan); a teoria *utilitarista* que prescreve que os interesses dos animais devem ser moralmente considerados devido à sua capacidade de sofrer (Peter Singer); a teoria do *enfoque das capacidades* que entende que os animais têm direito ao cuidado porque gozam de um conjunto de capacidades – não apenas as de sofrer e obter prazer – que poderiam desenvolver no futuro (Alasdair MacIntyre e Marta Nussbaum) e, por fim, a teoria dos *teodiretos* de Linzey que sustenta que a criação animal em si mesma deve ser objeto de honra e respeito por ter sido criada por Deus.

8 Para Kant, a crueldade com os animais somente é justificável quando promove um fim (humano) louvável. Isso significa que podemos servir-nos dos animais apenas quando a necessidade humana se fizer imperante e não à vontade, matando-os por esporte ou distração, por exemplo. Em sua obra *Lições de ética*, Kant escreve: “Os anatomistas, que se servem de animais vivos para suas experiências, agem certamente de modo cruel, mas é por um bom motivo. Como os animais podem ser considerados instrumentos a serviço do homem, esta prática é justificada, ao contrário da crueldade que não tem outro motivo que não o jogo. (...) Nossos deveres para com os animais são deveres indiretos para com a humanidade” (KANT, 1997, p. 393).

espírito de crueldade, para que alguém, ao ser cruel com o animal, não estenda esta crueldade aos homens; ou porque vem em dano temporal para o homem a lesão dos animais, quer para o que a faz, quer para o outro.(TOMÁS DE AQUINO, 1996, p. 595).

Nessa passagem, que começa com uma referência à prescrição presente em Dt 22, 6-7, Tomás de Aquino explicita aquela noção dos *deveres indiretos* à qual nos referimos anteriormente. Antecipando Kant, ele nos ensina que devemos evitar a crueldade gratuita com relação aos animais apenas porque agindo assim nos predisporíamos a ser cruéis também com os seres humanos. Além disso, ele mostra que o dano causado ao animal é, antes de tudo, um mal infligido pelo homem a si próprio ou a outrem, seu proprietário. Donde decorre que o animal não vale *em si mesmo*, possuindo apenas um *valor instrumental*. Na modernidade, com Kant, essa concepção encontrará sua plena formulação com a distinção entre o “em si valioso” e o “outro útil”, entre o que possui *dignidade* e o que apenas tem um *preço*, enfim, entre *pessoa* e *coisa*⁹.

Foi, no entanto, na Idade Média que o estatuto do ser humano como ser racional começou a ser traduzido pela afirmação de que ele é uma *pessoa*, conceito este que teve sua origem com o filósofo romano Boécio e se consagrou sob a pena de Tomás de Aquino e de Kant. Boécio teria introduzido o conceito de “pessoa” não por ocasião do lugar do homem na natureza, mas sim no âmbito de uma discussão acerca da questão da Trindade. Pessoa, na definição de Boécio, é “uma substância individual de natureza racional (*naturae rationabilis individua substantia*)”, o que remete à definição aristotélica do homem como ser dotado de razão e possuidor de uma alma racional. Tomás de Aquino, por sua vez, recorrendo a Aristóteles e referindo-se explicitamente a Boécio, escreve que as “substâncias razoáveis”, dentre as outras existentes, são aquelas que possuem o domínio dos seus atos, que agem por si mesmas e não simplesmente sofrem ação, razão pela qual possuem um nome especial, o de “pessoa” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, I, Q 29, art. 1, vol. I, p. 522-525). Assim, segundo Tomás de Aquino, a singularidade da *pessoa* é que a natureza que nela se realiza é uma *natureza racional*, o que lhe confere uma superioridade tanto de grau quanto de ordem em relação a todos os outros entes, superioridade esta que se manifesta pela prerrogativa da *liberdade* – o poder de dirigir-se a si mesmo, de conduzir-se, em vez de submeter-se passivamente, como os outros seres, às forças exteriores. A racionalidade e a liberdade que conferem ao homem o estatuto de *pessoa* dotam-lhe, conseqüentemente, de um valor inerente que chamamos de *dignidade*. Essa dignidade apresenta-se como um interdito à instrumentalização do homem, ao passo que a utilização dos animais para nossas

9 Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, escreve: “uma coisa que tem preço pode ser substituída por qualquer outra coisa equivalente; pelo contrário, o que está acima de todo preço e, por conseguinte, o que não admite equivalente, é o que tem uma dignidade” (KANT, 1964, p. 98).

necessidades não constitui um problema moral – mesmo antes da “queda”, ensina Tomás de Aquino, “quando os homens não tinham necessidade dos animais para suas necessidades corpóreas”, alimento, vestuário e locomoção, “eles tinham, no entanto, necessidade dos animais a fim de terem um conhecimento experimental de suas naturezas” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, I, Q 96, art. 1, vol. I, p. 582).

Se não constitui pecado usar de crueldade para com os animais não-humanos, resta saber se, pelo menos, seria caridoso agir de maneira bondosa com eles. A este respeito, Tomás de Aquino esclarece que a caridade não se dirige às criaturas irracionais e aponta três motivos pelos quais não existe, de nossa parte, o dever de amá-las pela caridade. O primeiro é que “não podemos querer o bem a uma criatura desprovida de razão” pois ela, não sendo capaz de possuí-la, não pode fazer uso dela; somente o homem, única criatura racional e provida de livre-arbítrio, é tanto capaz de desejar o bem quanto de usufruí-lo. O segundo motivo é que a amizade, que é uma espécie de caridade, implica a convivência, a “comunhão de vida”, e os animais não podem participar da vida humana, posto que são irracionais. Por fim, o terceiro motivo é que “a caridade está fundada sobre a comunhão da eterna bem-aventurança, da qual não é capaz a criatura irracional”. Podemos no entanto amá-los, diz Tomás de Aquino, mas apenas enquanto “bens que desejamos para os outros”, enquanto coisas “conservadas para a honra de Deus e utilidade dos homens” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II, II, Q 25, art. 3, vol. V, p. 340-342).

Observamos que Tomás de Aquino procede a uma interpretação de passagens das Sagradas Escrituras, mormente do Antigo Testamento, com o intuito de corroborar a tese do direito concedido por Deus ao homem de dispor da vida dos animais. Neste contexto, os argumentos utilizados por ele para negar qualquer preocupação moral em relação aos animais apoiam-se sobre as seguintes premissas: a) os animais são irracionais, não possuindo uma mente ou capacidade de pensar; b) eles existem para servir aos fins humanos, em virtude de sua natureza e em razão da providência divina; c) sua vida não possui qualquer valor moral, salvo quando algum interesse humano está em jogo, como o da propriedade.

A longevidade e a influência das teses do doutor angélico sobre a doutrina cristã pode ser percebida, por exemplo, quando tomamos o verbete “animais” do *Diccionario de Teologia Moral*, de autoria do cardeal Francesco Roberti, onde se lê:

Os zoófilos perdem frequentemente de vista o fim para o qual foram criados os animais – criaturas irracionais – que é o serviço e utilidade do homem. A moral católica ensina que os animais não tem nenhum direito sobre o homem, mas este deve tratá-los bem e não abusar deles, como criaturas que são de Deus. É pecado (ainda que não grave) maltratar os animais, sobretudo porque este modo de proceder torna o homem duro, cruel e insensível inclusive aos sofrimentos do próximo. Mas nem todo ato que causa sofrimento a um animal é um maltrato. Fazer com que

um animal sofra sem nenhuma razão e maltratá-lo é exercer um ato de crueldade. Mas se nós sofremos por nosso bem, é justo *a fortiori* que o animal sofra por esse mesmo bem nosso” (ROBERTI, 1960, p. 84).

A passagem supracitada resume bem o pensamento de Aquino: considerados *em si mesmos*, os animais não têm razão nem direitos e os humanos não têm nenhuma responsabilidade para com eles. Para o teólogo Andrew Linzey¹⁰, ao negar que os humanos tenham deveres diretos com relação aos animais, a teologia moral católica segue de perto Santo Tomás de Aquino cujo pensamento domina boa parte da doutrina cristã.¹¹

3. A teoria dos “teodireitos” de Andrew Linzey:

Ao discutir as teses de Aquino acerca do estatuto dos animais não-humanos, Linzey afirma que tudo o que ele fez foi dar às ideias de Aristóteles uma reformulação teológica baseada nas Escrituras, sendo que a maior debilidade de sua argumentação diz respeito, justamente, à parte de seu pensamento que deriva das fontes helênicas. Isso porque, desafortunadamente para Aquino, seria difícil encontrar um estudioso atual do Antigo Testamento que pense que “domínio” significa simplesmente “despotismo”. Se Aquino assim entende a mensagem das Escrituras é devido à influência de Aristóteles, afirma Linzey, uma vez que aquele sempre toma quase sem questionar os axiomas do Filósofo. Além disso, algo que seria ainda mais “problemático” em Aquino é que se trata de um “grande estudioso cristão” que “não foi cristão o bastante” ou, pelos menos, não suficientemente “fiel às Escrituras”. Para Linzey, Aquino teria desconsiderado aqueles argumentos teológicos tomados da tradição humanitária do Antigo Testamento nos quais se reconhece que os humanos têm, ao menos, certas responsabilidades em relação aos animais e preferido seguir Aristóteles e à ênfase dada por este à racionalidade. Devido a isso,

Aristóteles, Agostinho e Aquino deixaram um legado amargo para a teologia cristã. Estes autores, não desmerecidamente considerados por Alec Whitehouse como “aristocratas da mente”, estão “frequentemente dispostos a tratar como plenamente real, e a conceber em última instância como real, somente o que incorpora a atividade dos agentes racionais”. Daí que a teologia cristã – nesta perspectiva – tenha consistido cada vez mais no cuidado das almas, no desenvolvimento das almas e na salvação das almas. O efeito de tudo isso nas almas não racionais – e, portanto, mortais – dos animais não foi, por assim dizer, vantajoso. O cuidado providencial de Deus, testemunhado nas Escrituras, acabou centrando-se na contínua

10 Andrew Linzey é titular da primeira cátedra do mundo em teologia e bem-estar animal, criada no Mansfield College de Oxford, além de professor especial de teologia na Universidade de Nottingham. É autor de numerosos artigos e de vários livros sobre teologia e ética, muitos deles considerados investigações pioneiras sobre a teologia e os animais.

11 Um sugestivo exemplo de como a doutrina de Tomás de Aquino tem sido a posição dominante na Igreja ocidental desde o século XIII é dado pela excelente revisão do historiador britânico Keith Thomas em seu livro *O homem e o mundo natural*.

obsessão pelo cultivo individual da alma humana, às expensas de todo o resto da criação. (LINZEY, 1996, p. 43-44)

O que podemos dizer de uma teologia que se comporta deste modo e que se baseia no “descuido moral das criaturas de Deus”, pergunta-se Linzey. Se, por um lado, ele reconhece os avanços em relação à discussão sobre o estatuto moral dos animais que vem se desenvolvendo, particularmente na filosofia, ao menos desde os séculos XVIII e XIX, por outro ele critica a insuficiência de uma abordagem meramente filosófica e moral da questão. Para Linzey, a “linguagem dos direitos dos animais” é insuficiente para resolver por si mesma todos e cada um dos problemas colocados pelo abuso contemporâneo dos animais, uma vez que suas “prescrições morais negativas” não podem substituir uma concepção da “bondade moral” que passa, necessariamente, por uma interpretação “holista e positiva do lugar que os animais ocupam no mundo de Deus” (LINZEY, 1996, p. 13-14). Por sua vez, Linzey propõe a existência de uma base cristã para o que chama de “teodireitos”, proposta essa cujo cerne é a convicção de que necessitamos de uma “visão teocêntrica” da criação, para além daquela “restrição humanocêntrica” que tem marcado o pensamento filosófico e teológico desde de suas origens.¹²

Aquilo que Linzey denomina “teodireitos” assenta-se sobre quatro bases fundamentais. A primeira delas é que “a criação existe *para* Deus”, seu Criador. Disso se segue que os animais não devem ser vistos simplesmente como meios para os fins humanos, o que implica abandonar o ponto de vista (antropocêntrico e equivocado) de uma relação totalmente instrumental entre seres humanos e animais. Embora os seres humanos sejam importantes de um modo particular na criação, afirma Linzey, disso “não se segue que tudo na criação existe para nós, para nossa complacência, ou que nosso prazer seja a principal preocupação de Deus” (LINZEY, 1996, p. 52).

A segunda é que “Deus é *para* a criação”, ou seja, que Deus, tal como se define na doutrina da Trindade, não pode ser fundamentalmente indiferente, negativo ou hostil à sua criação. Posto que a natureza de Deus é amor e que Ele ama a criação à qual dotou de um propósito, esta deve possuir algum direito em relação ao Criador. Postular um Criador indiferente às suas criaturas, sobretudo aquelas habitadas por um espírito, seria “supor a indiferença de Deus face à sua própria natureza e ao seu próprio ser” (LINZEY, 1996, p. 53).

A terceira base da teoria dos “teodireitos” é a ideia de que sendo Cristo o *Logos* por meio do qual todas as coisas são, a entrega de si mesmo representada pela cruz é uma entrega para toda a criação e não apenas em favor da espécie humana. Linzey

12 Linzey ilustra o que chama de “restrição humanocêntrica” ao analisar a obra pioneira de Gustavo Gutiérrez, *Teologia da Libertação*, de 1971. Para ele, a principal deficiência da teologia da libertação é sua cristologia que, seguindo a orientação de Karl Barth, é entendida como antropologia. “O Deus da revelação cristã é um Deus feito homem”, argumenta [Gutiérrez], “donde a célebre expressão de Karl Barth sobre o antropocentrismo cristão: ‘o homem é a medida de todas as coisas, desde que Deus se fez homem’ (Cf. LINZEY, 1996, p. 116).

lamentava o fato de que “a dimensão cósmica da cruz” seja um aspecto inexplorado na teologia moderna e critica a tendência imperante na teologia sistemática que consiste em “restringir, e portanto distorcer, o sacrifício de Cristo, como se o não-humano não tivesse nenhum valor aos olhos de Deus” (LINZEY, 1996, p. 54).

Por fim, a quarta e última base assenta-se sobre a concepção segundo a qual se a criação existe para Deus e se Deus é para a criação, os seres humanos não podem existir para outra coisa que não para a criação. Isto não implica, esclarece Linzey, uma subvalorização ou minimização dos dons especiais, quiçá únicos, dos seres humanos. Pelo contrário, significa que pode ser que a tarefa especial dos humanos no plano da criação seja justamente fazer o que outras criaturas, pelo menos de um modo consciente e deliberado, não são capazes, que é honrar, respeitar e regozijar-se com a criação divina. Enfim, conclui Linzey,

o conceito de “teodireitos” significa para os animais que Deus se regozija com as vidas dos diferentes seres da criação animados pelo Espírito. Em resumo: se Deus é para eles, nós não podemos ser contra eles (LINZEY, 1996, p. 54).

Contrapondo-se, portanto, a uma tradição intelectual e religiosa caracterizada pelo antropocentrismo e pelo especismo – tradição essa que tem em Tomás de Aquino um de seus mais significativos expoentes –, Linzey advoga a favor dos direitos dos animais e da dignidade de suas vidas, parte que são do mundo criado por Deus. Para ele, o “poder” que, segundo as Escrituras, nos foi outorgado por Deus sobre os animais deve ser entendido antes como “responsabilidade” do que como “despotismo”: a criação é uma dádiva divina e requer nossa proteção e respeito. No entanto, como vimos, a influência de Aquino permanece hegemônica no pensamento cristão - em meados do século XIX, o papa Pio IX proibiu a abertura de uma Sociedade Protetora dos Animais em Roma, “baseando-se no familiar princípio tomista de que os homens têm deveres apenas com seus semelhantes humanos, mas não com os animais” (LINZEY, 1996, p. 45).

Se aceitamos, no entanto, o conceito teológico do valor da criação temos *ipso facto* que aceitar as implicações morais dele decorrentes, quais sejam, 1) se a criação tem valor para Deus, deve ter valor também para os seres humanos; 2) o valor teológico da criação deve ser encarado como distinto da apreciação de seu próprio valor por parte dos seres humanos, apreciação essa que pode ser definida de formas distintas segundo as épocas; 3) o propósito teológico da criação também deve ser visto como distinto da apreciação humana do propósito e significado da criação; por fim, 4) se a criação tem e deve ter valor para os seres humanos, deve-se concluir que estes últimos não podem outorgar-se o direito a um valor absoluto na criação (LINZEY, 1996, p. 163).

4. Conclusão:

Para Linzey, uma concepção verdadeiramente cristã da criação não pode basear-se no pressuposto de que toda a vida animal existe somente para servir à humanidade ou que os “seres inferiores” foram destinados – como propõem Aristóteles e Tomás de Aquino – para o benefício do homem. Devido ao especismo que conforma tais concepções, proclamamo-nos proprietários da vida dos animais, os quais consideramos inferiores a nós, instituindo com eles relações violentas. Consequentemente, procuramos justificar nossa postura discriminatória com base numa tradição que tudo fez para tornar o animal o diferente e oposto do homem, o grande outro da nossa cultura, aquele com o qual não temos deveres e responsabilidades, visto que existem para nós (Aristóteles e Tomás de Aquino) ou que são meras “coisas” que possuem “preço”, não dignidade (Kant). Isso configura o antropocentrismo que resulta na convicção de que não é possível, nem desejável, incluir criaturas não-humanas na comunidade moral, visto que elas nada mais são do que coisas, enquanto apenas o homem possui uma dignidade única e insuperável.

É chegada a hora, diz Linzey, de ampliar nossa consideração moral de modo a abarcar todos os seres vivos. Nesse sentido é que ele advoga que o homem é antes o “guardador” da criação, mas sem direitos absolutos sobre ela. Sua proposta assenta-se, assim, na esperança de um reavivamento teológico capaz de gerar um novo olhar sobre a relação entre os homens e os animais, olhar esse capaz de uma maior e mais significativa generosidade.

Referências:

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. “Os Pensadores”).

CORTINA, Adela. *Las fronteras de la persona: el valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus, 2009.

FELIPE, Sônia T. *Por uma questão de princípios*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.

HORKHEIMER, Max. *O eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2002.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

_____. *Leçons d'éthique*. Paris: Le Livre de Poche, 1997.

LINZEY, Andrew. *Los animales en la Teología*. Barcelona: Herder, 1996.

MIRANDA, Evaristo Eduardo de. *Animais interiores: os voadores*. São Paulo: Loyola,

2003.

ROBERTI, Francesco. *Diccionario de Teologia Moral*. Barcelona: Editorial Liturgia Española, 1960.

SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

SINGER, Peter. *Libertação Animal*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Suma contra os gentios*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

“A guerra das águas” e a ecologia da paz: uma nova hermenêutica

**“Tudo, aliás, é a ponta de um mistério, inclusive os fatos.”
(Guimarães Rosa)**

José Carlos Aguiar de Souza¹

Resumo: A revolução epistêmica da modernidade concebeu uma “consciência alienada,” que separou o ser humano do mundo, fazendo da natureza mera geradora de recursos, submissa aos projetos da razão instrumental, a partir de uma relação de senhorio e posse. “Guerra das águas” é uma expressão criada por Vandana Shiva para expressar o atual estado de beligerância em torno de um dos recursos naturais mais vitais para o ser humano: a água. As Guerras pela Água estão ligadas à destruição dos recursos naturais, negando, sobretudo, às populações pobres o acesso à água através da privatização de sua distribuição ou poluindo os rios e nascentes. A quem pertence a água? Trata-se de uma propriedade privada ou um bem comum? Quais os direitos dos Estados e quais os direitos dos grandes conglomerados econômicos? Mais do que qualquer outro recurso a água precisa continuar sendo um bem comum. A água como um direito natural deve se contrapor a uma “Economia Cowboy” e a sua doutrina de apropriação primeira (“First arrived first served”---o primeiro a chegar é o primeiro a se servir), que leva à privatização. A “Ecologia da Paz” proposta por Shiva é gerada de uma democracia econômica e ecológica, fruto de uma “consciência participante” (BERMAN, 1981, p. 23) A nossa comunicação discute a possibilidade de uma nova hermenêutica (metaxológica) capaz de criar de um novo ethos, geradora de uma “consciência participante,” que se contraponha aos valores do lucro e do mercado, propostos pela globalização.

Palavras-chave: *Hermenêutica. Metaxologia. Ecologia. Água. Consciência participante.*

1 Introdução

A guinada da modernidade foi amparada por uma revolução científico - tecnológica, que estabeleceu um ethos de domínio e senhorio sobre a natureza. O intuito era transformar o mundo segundo os ideais da razão, descrita como “*maître e possesseur de la nature.*” O surgimento da racionalidade instrumental na idade moderna representa o fim da ciência aristotélica, na medida em que a causalidade

¹ Doutor em Filosofia. Prof. do ISTA e da Puc-Minas. Desenvolve pesquisas nas áreas de Metafísica, Filosofia da Religião, Modernidade e Ecologia. Pesquisador da FAPEMIG. Este texto é fruto do nosso projeto de pesquisa “**Hermenêutica e Ecologia: rumo a uma bionarrativa do meio ambiente como superação da racionalidade instrumental,**” financiado pela FAPEMIG e FIP.

final dá lugar à causa eficiente, estabelecendo-se de forma definitiva um elo entre saber e poder: “*knowledge is power*” (Bacon). Reconhecidamente, *a ciência é uma das grandes construções do espírito humano*, mas os delineamentos subseqüentes de seu “sucesso metodológico,” (WHITEHEAD, 2007, p. 43) legaram verdadeiros becos sem saída para a humanidade como um todo. A nossa comunicação reflete sobre um dos recursos vitais mais importantes para a humanidade: a água. Na primeira parte iremos apresentar uma síntese do trabalho realizado pela ambientalista Vandana Shiva ao redor do mundo sobre a problemática da água, que ela descreve como uma verdadeira guerra em seu livro, **Water Wars: privatization, pollution and profit**, publicado em 2002. Na segunda parte, discutiremos a possibilidade de uma nova hermenêutica, capaz de reconhecer a alteridade da natureza, para além do retorno dialético, que continua colocando a ênfase na narrativa da razão moderna e tecnológica. Iremos, para tal, explorar as possibilidades oferecidas pela metaxologia de William Desmond.

2 A guerra das águas

Na avaliação feita por Vandana Shiva, a água, um dos recursos naturais mais vitais para o ser humano, necessita receber uma nova valoração, a partir da criação de um novo *ethos*, que se contraponha aos valores do lucro e do mercado, proposto pela globalização.

Shiva faz menção às previsões do vice-presidente do Banco Mundial, Ismail Serageldin, feitas em 1995, de que as guerras do Século XXI, se darão pela disputa de água e não mais pelo petróleo. (SHIVA, 2002, p. ix) De fato, constata Shiva, a guerra pela água não é um problema do futuro; o noticiário mundial tem tratado dos problemas da falta de água em diferentes partes do mundo e que tem afetado um grande número de países como Israel, Índia, China, Bolívia, Canadá, México, Gana, Estados Unidos e muitos outros. (SHIVA, 2002, p. ix)

A destruição da terra e as frustrações das populações mais pobres do mundo, são uma constatação do presente. Paulatinamente, populações inteiras vão sendo privadas do acesso a esse bem comum a todos os habitantes do nosso planeta. Muitos dos mais importantes conflitos de nosso tempo, muitos deles camuflados como conflitos étnicos ou religiosos, como o conflito palestino-israelense, são na verdade conflitos envolvendo recursos naturais cada vez mais escassos e que, contudo, são vitais para a sobrevivência de populações inteiras nos mais diferentes pontos do globo terrestre. (SHIVA, 2002, p. 72-73)

Shiva analisa os conflitos de água existentes dividindo-os em duas categorias:

as “Guerras Paradigmáticas” e as “Guerras Tradicionais”. As “Guerra Paradigmáticas” envolvem conflitos entre duas culturas: uma que experiêcia a água como algo sagrado, ligada à preservação da própria vida e uma cultura moderna ocidental que trata a água como uma *commodity*, cuja posse e comercialização encontram-se ligadas a grandes corporações econômicas como a Coca Cola. Temos aqui um conflito entre uma cultura do lucro (commodification) *versus* uma cultura da partilha. Segundo Shiva, “ a lógica Cowboy permitiu a transferência do direitos sobre a água entre os indivíduos que na maioria das vezes desrespeitam as funções ecológicas da água.” (SHIVA, 2002, p. 23) Para ela, existe uma ecologia da água, que consiste de um processo ecológico pelo qual a água é recebida pelo ecossistema na forma de chuva e de neve. Este ecossistema depende das condições climáticas, da vegetação e da geologia. A modernidade abusou de cada um desses aspectos destruindo a sua capacidade de receber, absorver e armazenar a água. (SHIVA, 2002, p. 2)

Segundo Shiva, as Guerras Paradigmáticas estão se dando no interior de diferentes sociedades em todos os continentes e por isso mesmo, trata-se de conflitos globais que envolvem o compartilhamento de uma ética universal que concebe a água como uma necessidade ecológica em oposição a uma cultura corporativista de privatização e ganância que se apossa deste bem comum a todos os povos da terra.

Paralelamente às “Guerra Paradigmáticas,” nós encontramos as “Guerras Tradicionais.” Shiva detecta inúmeras “Guerras pela Água” sendo travadas entre comunidades, regiões, e países nos quatro cantos da terra.. Esses conflitos, todavia, são camuflados, sendo apresentados como guerras étnicas ou religiosas, mascarando, assim, a suas verdadeiras motivações. Segundo Shiva conflitos de desenvolvimento e conflitos ligados aos recursos naturais se transformam em conflitos comunais que culminam em extremismo e terrorismo.

Os grandes conglomerados econômicos do mundo globalizado e, que na avaliação de Shiva são antidemocráticos, centralizam as decisões no que tange os recursos naturais na terra, gerando uma cultura de insegurança que afeta o mundo como um todo. A privação do direito a esses recursos naturais termina por enfraquecer a identidade cultural de diferentes comunidades ao redor da terra, introduzindo uma experiência negativa onde os indivíduos se definem em termos de competição com os outros pelos recursos naturais que vão se tornando cada vez mais escassos.

Esses conglomerados econômicos corroem a base democrática da política. Numa democracia a agenda econômica tem que ser uma agenda política. Quando esta agenda é seqüestrada pelo Banco Mundial ou pelo FMI, a democracia perde suas bases fundamentais. Tudo o que resta aos políticos em sua fome de votos é se concentrar em questões de raça, religião e etnia.

Para Shiva, a sobrevivência da democracia implica no combate ao duplo fascismo da globalização: o fascismo econômico que impede o direito dos povos aos recursos naturais da terra e o fascismo fundamentalista que se alimenta das inseguranças econômicas e da pobreza dos povos. As raízes do terrorismo se encontram na insegurança econômica, na subordinação cultural e na expropriação ecológica dos povos. A “Guerra Contra o Terrorismo” deflagrada após os eventos de 11 de Setembro, apesar de todas a sua retórica, não conseguirá conter o avanço do terrorismo, justamente por não atacar as suas raízes. Essa nova guerra cria um círculo vicioso que espalha o vírus do ódio, tornando o mundo mais inseguro.

Vandana Shiva parte da premissa de que a água é a matriz da cultura. Muito embora a terra seja formada por dois terços de água, a humanidade enfrenta como nunca dantes uma escassez desse recurso natural vital para a nossa sobrevivência. A crise das águas é fruto da devastação ecológica do nosso planeta. Em 1998, 28 países experimentaram escassez de água sendo que este número deverá crescer para 56 pelo ano de 2025. O número de pessoas afetadas pela falta de água é projetado para crescer de 131 milhões para 817 milhões. Diante de tal constatação é necessário levantar uma questão crucial: A quem pertence a água? A água é propriedade privada ou um bem comum? Quais os direitos dos Estados e quais os direitos dos grandes conglomerados econômicos? Para ela mais do que qualquer outro recurso a água precisa continuar sendo um bem comum. A água como um direito natural deve se contrapor a uma “Economia Cowboy” e a sua doutrina de apropriação primeira (“*First arrived first served*”---o primeiro a chegar é o primeiro a se servir), que leva à privatização. (SHIVA, 2002, p. 22-24)

Uma das partes mais interessantes de *Water Wars* é a análise detalhada de conflitos existentes em diferentes partes do mundo, que embora camuflados como conflitos étnicos e religiosos, são na verdade “Guerras pela Água.” Ela enumera diferentes conflitos existentes em praticamente todos os continentes, mostrando como grandes projetos de irrigação e de desvios de rios podem afetar populações inteiras e condenar vastas regiões de muitos países a um processo de desertificação.

A título de ilustração tomemos o conflito entre judeus e palestinos. Parte do problema diz respeito à disputa pelas bacias do rio Jordão que produz 60% das águas que Israel necessita. David Ben-Gurion antigo Primeiro Ministro de Israel em discurso proferido em 1973 textualmente afirma que é preciso que as fontes água, vitais para o estado judeu, não estejam fora de Israel. E isso significa anexar os territórios ocupados. Para Shiva, os conflitos pela água começaram em 1948, quando Israel construiu um aqueduto para bombear água do Jordão para o deserto de Negev, num gigantesco projeto de irrigação. Esse projeto levou ao conflito com a Síria. Shiva denomina o conflito de um verdadeiro apartheid de água, já que os

palestinos consomem apenas 2% dos recursos hídricos de Israel. Um dado importante levantado por Shiva é a diminuição dos níveis de água na região. Essa situação é um combustível poderoso para acirrar os conflitos entre judeus e palestinos.

Water Wars propõe a criação de uma “Ecologia da Paz.” As Guerras pela Água estão ligadas à destruição dos recursos naturais, negando às populações pobres o acesso à água através da privatização de sua distribuição ou poluindo os rios e nascentes. Segundo Shiva isso é uma forma de terrorismo. Para ela, terroristas não são apenas aqueles que se escondem nas cavernas do Afeganistão. O lucro e a apropriação dos recursos naturais do planeta tem que ser colocados em profundo questionamento. A defesa feita por Bush do modo de vida ocidental (americano e europeu) é uma verdadeira declaração de guerra à biodiversidade de todo o planeta e de seus recursos. (SHIVA, 2002, p. 87-92) O modo de vida ocidental 80% dos recursos da terra em favor de apenas 20% da população do planeta. O mundo não pode suportar esse tipo de “Ecologia do Terror.”

3 O cogito e o mundo: o status problemático da natureza na modernidade

A racionalidade instrumental científico-tecnológica e a “vontade de potência” moderna têm como objetivo o conhecimento determinado da Natureza e conseqüentemente, o controle sobre os demais seres, outros ao *cogito*. Para William Desmond, o ethos moderno levou à constrição unívoca da supradeterminação do ethos primeiro, cuja expressão pode ser encontrada na oposição dualista entre fato e valor.

Esse desenraizamento ontológico conduz ao status problemático da Natureza na modernidade. O Ser e a valoração intrínseca dos seres encontram-se divorciados na idade moderna. Isto se traduz num processo simultâneo de objetivação do Ser e de subjetivação dos valores, que Desmond descreve como representando a dupla face da modernidade. (DESMOND, 2003, p. 21-22) De um lado, o ser objetivado leva a um Mundo desenraizado que não possui nenhum valor intrínseco. O Mundo é concebido como um estar-aí (*Thereness*) meramente empírico, se constituindo como um mecanismo universal. Do outro lado, a modernidade procedeu à subjetivação dos valores, que são reavaliados em termos da autodeterminação humana. A projeção do valor humano no mundo obedece ao critério de utilidade, enquanto instrumento para o sujeito, que no dizer de Descartes é “senhor e dominador da natureza.”

A modernidade faz surgir um novo tipo de curiosidade que emerge da cognição determinada da ciência, que busca a mais completa univocidade possível, capaz de articular a inteligibilidade humana. E com ela, o ímpeto de explorar a natureza em função de nossos desejos e projetos de cognição determinada: determinação

completa do ser das coisas e o movimento na direção de respostas cada vez mais definidas.

A modernidade concebeu nosso desenvolvimento como um movimento na direção da cognição mais definida possível. A univocalização do ser se manifesta no projeto de matematização da natureza. Para Desmond, é na reconfiguração do ethos primeiro que se perdeu a intimidade entre o ser e o bem, manifesta numa variedade de modos no ethos pré-moderno. De fato os gregos concebiam a natureza como cosmos. Em outras palavras, a *physis* grega possuía um sentido bem diferenciado de como é considerada a natureza desde a ciência do século XVII. Ela não era quantitativa, mas possuía um status ontológico qualitativo que deveria ser contemplado pela razão sendo normativo para a construção do ordem humana da polis. A admiração ou espanto primeiro levaram os gregos à iniciar a aventura da razão ou da filosofia.

O sentido pré-moderno da natureza estava identificado com o telos e este não era determinável univocamente, nem submetido à mediação matemática. A causalidade final da natureza foi colocada em questão e, desse modo, deixou de possuir importância, nos esquemas explanatórios de inteligibilidade, com o advento da guinada moderna. O que é acentuado é o caráter mecânico de qualquer evento da natureza. Os efeitos mecânicos acontecem sem propósito ou teleologia e não possuem valor intrínseco. O ser é em si mesmo sem valor.(DESMOND, 1995, p. 72-103)

A univocalização moderna implica na desvalorização do ser. Para Desmond, a questão a ser colocada é a seguinte: somos de fato fieis à verdade do ser ao desvalorizá-lo? É possível encontrar um novo caminho? É possível a revalorização do ser no sentido de algum modo de restauração do ser de maneira que o seu valor inerente possa ser reafirmado? Somos assim, a origem determinativa da natureza. Em outras palavras, a univocalização perpetuada pela ciência busca tornar o mundo completamente determinado, sem nenhum valor intrínseco, um vazio à nossa disposição., que se torna um meio para os fins que nós mesmos projetamos. (DESMOND, 2008, p, 21) Para Desmond, isso tende a ser a lógica dominante da liberdade humana na modernidade, que se torna o poder absolutizante da autonomia humana: a auto afirmação da autonomia como poder de determinar o ser-outro, a partir da autodeterminação do self. (DESMOND, 2008, p, 22) A natureza, neste caso, serve apenas como um meio para a autodeterminação. A questão a ser considerada é a seguinte: se a ênfase principal é a autonomia, o mundo será algo secundário a ser usado pelo self. A autonomia se torna a lei (*nomos*) que submete o heteros (outro ao self). Assim sendo, a natureza e toda a alteridade tem que ser submetida ou superada. A questão a ser colocada é a seguinte: se a minha autonomia tem que coexistir com a autonomia do outro, então a autonomia não pode ser absolutizada. É preciso pensar

a inteligibilidade para além da hegemonia da autonomia.

Descartes pensou o destino da razão autônoma como sendo o de criar o mundo à imagem e semelhança do cogito. A questão para Desmond não é negar a razão, mas questionar qualquer autonomia absolutizada. Nós mediamos como outro porque desejamos apenas mediar conosco mesmo. A autodeterminação pode se tornar um ídolo que nos impede de ver a relação equivocada com o outro. Se a ênfase primeira recai sobre a autonomia, o outro será sempre algo secundário, que serve ao self: a autonomia é a lei do “autos” que submete qualquer “heteros” à sua própria lei. (DESMOND, 2008, p. 22)

A natureza se torna uma ameaça ao autos e a sua alteridade tem que ser superada, supressumida. Se a autonomia tem que coexistir com a autonomia do outro, então a autonomia não pode ser absolutizada. O projeto “autológico” da modernidade pensou que o destino da razão era criar o mundo do nada, à nossa imagem e semelhança. Desmond se refere ao projeto moderno como um desejo de potência: a necessidade autológica de que os seres humanos sejam vontade de potência se o ser enquanto tal não possui nenhum valor, a natureza não é boa, ou seja, é algo sem valor. A razão tem dar valor à natureza que em si mesma não possui valor algum. Somos o original, somos o poder. Qual o objetivo? Sermos nós mesmos. E o outro? O outro é para o self: “o ideal moderno de autonomia enfatiza o poder determinativo da razão: uma autonomia absolutizada.” (DESMOND, 2008, p. 23)

A vontade de potência se torna inteligível na medida em que a natureza não é inteligível. No dizer de Wordsworth, “na modernidade nós matamos para dissecar.” (DESMOND, 2000, p. 376) a inteligibilidade é o produto da vontade, então, nós criamos tanto a inteligibilidade quanto o valor da natureza.

Se não existe o valor na origem, então não haverá valor no fim. Conseqüentemente, não se pode evitar o niilismo. (DESMOND, 2008, p. 22) A modernidade reconfigurou o ethos primeiro. A desvalorização do ser produz uma origem obscura no self e o desejo de potência no que se refere à natureza. Se não existe o bem no início não haverá o bem no fim. A natureza é vista como algo neutro, nem boa nem má. Tal neutralidade sem valor é algo impossível, um dos mitos criados pela ciência moderna e, que gera, no entender de Desmond, um niilismo cego para qualquer valor intrínseco do ser.

Para Desmond, a desvalorização do ser leva ao niilismo seja ele científico, político ou estético. Se a origem é nada então também nós e todos os nossos projetos terminam desvalorizados. Os diversos projetos da vontade de potência escondem um fracasso, evidentemente, não no nível dos sucessos pragmáticos, mas no nível metafísico, devido ao distanciamento do ethos primeiro. (DESMOND, 2008, p. 29)

Pascal estabelece a distinção entre *l'esprit de finesse* e *l'esprit de géométrie*.

(PASCAL, 1962, p. 244-246) A modernidade reconfigurou o ethos primeiro em termos de uma totalidade de autodeterminações: reconfiguração entendida à luz da mathesis unívoca da natureza. (DESMOND, 2008, p. 5) Para Desmond, a filosofia possui um papel importante na articulação de outros modos para se configurar o ethos. O sentido de nossas configurações tem que ser pensado em função de uma fidelidade à verdade do ethos primeiro.

O ethos da modernidade é dominado pela desvalorização da natureza enquanto ser-outro e pela apoteose da autonomia humana. (DESMOND, 2008, p. 2) Entretanto, o ethos moderno é uma reconfiguração do ethos primeiro, supradeterminado. O ethos segundo é reconfigurado à luz de nossas orientações fundamentais, sendo que o ethos primeiro é mais primordial. Nós sempre vivemos no segundo ethos, que se tornou possível graças aos recursos ontológicos do primeiro ethos. Despertar para essa realidade primordial parece difícil na modernidade que pensou o self como a origem determinativa das coisas.

No ethos segundo algo do primeiro ethos se mostra. No mecanismo newtoniano a imagem do relógio e do relojoeiro possui um poder comunicativo em que o desenho mecânico serve como paradigma da ordem e da inteligibilidade da natureza. Desmond chama a atenção, contudo, para o fato de que o desenho mecânico é apenas uma interpretação da ordem inteligível da natureza, que pode ser interpretada em termos orgânicos. A natureza concebida como um todo orgânico serve de sinal da ordem de inteligibilidade e, para pensadores pan(en)teisticamente orientados, o todo orgânico traz consigo um poder comunicativo maior que o signo mecânico de interpretação.

A ordem de inteligibilidade seja ela mecânica ou orgânica excede esses dois modos de configuração da natureza. Ambos nos remetem a uma origem, que comunica sinais da ordem inteligível mais primordial. Cada geração se sente, de algum modo, atraída por essa possibilidade ontológica básica presente no ethos: o ethos primeiro. Desmond se refere aqui aos sinais supradeterminados ou hipérboles do ser: sinais que em meio à imanência excedem a autodeterminação moderna.

Desmond denomina de hipérboles do ser acontecimentos em meio à imanência que não podem ser totalmente determinados de modo imanente. (SOUZA, 2012, p. 888) No espaço intermediário do entre em meio à imanência, elas apresentam porosidades capazes de comunicar mais do que eles mesmos, entendidos em termos de imanência. Trata-se de acontecimentos que se abrem para um sentido de transcendência última em meio à imanência do entre. O hiperbólico é uma figuração no sentido de que aponta para um excesso presente no ser. Trata-se de algo que excede a nossa intencionalidade.

A primeira hipérbole se refere à idioticidade do ser. Não se trata da rejeição

da inteligibilidade, mas do ir além para uma dimensão que se encontra no limiar do mistério. (SOUZA, 2012, p. 889) A segunda hipérbole se refere ao aparecimento estético. É necessário que o cosmos seja um ícone cuja referência última é um Deus estético. Em outras palavras, o ícone é poros e aponta para a comunicação equívoca do sagrado. (SOUZA, 2012, p. 889) A terceira metáfora nos leva a refletir sobre o caráter erótico do ser humano que é intimamente hiperbólico, na medida em que infinitamente vai além de si mesmo. (*self-surpassing*) Existe uma porosidade primeira em excesso à nossa própria automediação. Trata-se de algo hiperbólico ao *conatus essendi*. A filosofia medieval utiliza o termo alma para expressar esse caráter singular do ser humano. A alma nos coloca em contato com a porosidade do ser. Desmond explora a dupla paternidade de eros no mito de Diodima: *penia* e *poros*. Existe uma porosidade presente no próprio eros. O ser humano enquanto abertura para além de si mesmo apresenta no seu próprio eu essa porosidade. No próprio eros existe um primeiro ágape. (SOUZA, 2012, p. 889) A quarta hipérbole se refere à comunicação agápica da generosidade excessiva do ser. Esse excesso permite a existência de todas as coisas e vai além de toda determinação. O nosso ser se dá na intermediação do ser e por isso mesmo o ser humano nunca será capaz de resolver a ambigüidade da verdade a respeito de si mesmo. (SOUZA, 2012, p. 890)

Considerações

A “Ecologia da Paz” proposta por Shiva é gerada de uma democracia econômica e ecológica que se nutre na diversidade. A democracia não é meramente um ritual eleitoral mas o poder dos povos de determinar como os seus recursos naturais serão utilizados. Ela faz uma citação de Gandhi na qual ele afirmava que a terra possui os recursos suficientes para atender as necessidades de todos mas não a ganância de poucos.

Para Shiva a ecologia terrorista da ganância pode nos mostrar o caminho da paz. O ciclo das águas nos une e dele podemos aprender o caminho da paz e da liberdade, aprendendo a transcender as guerras pela água, que geram escassez em meio a abundância de água em nosso planeta. É preciso converter a escassez em abundância construindo “democracias das águas.” (SHIVA, 2002, p. 119)

Em suma, as reflexões de Shiva celebram o papel espiritual e tradicional que a água vem desempenhando para as comunidades humanas através da história e adverte que a privatização da água ameaça culturas e *modus vivendi* no mundo inteiro. É preciso, não apenas um novo *ethos*, mas a criação de uma nova legislação internacional, que dê uma nova valoração a esse bem vital para toda a humanidade: a água.

A guinada moderna epistêmica cartesiana reconfigurou o ethos como sendo uma totalidade de determinações da razão lógico instrumental. Esse modo de inteligibilidade não abre espaço para a dimensão do mistério presente na natureza. Existirá sempre algo a respeito do ethos primeiro que não poderá nunca ser totalmente compreendido, matematizado. Isso não significa abrir mão da questão da verdade, mas fidelidade à verdade do ethos primeiro. O ser verdadeiro não é nunca uma tarefa unívoca.

Referências

BERMAN, Morris. **The reenchantment of the world**. New York: Cornell University Press, 1981.

DESCATES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESMOND, William. **Being and between**. Albany: State University of New York Press, 1995.

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

DESMOND, William. **Hegel's God: a counterfeit double?** Asdershot: Ashgate, 2003.

DESMOND, William. **Is there a sabbath for thought? between religion and philosophy**. New York: Ford ham University Press, 2005.

DESMOND, William. **God and the between**. Oxford: Blackwell, 2008.

PASCAL, Blaise. **Pensées**. Paris: Éditions du Seuil, 1962.

SHIVA, Vandana. **Water Wars: privatization, pollution and profit**. Cambridge: South End Press, 2002.

SIMPSON, Christopher B. **Religion, metaphysics and the postmodern: William Desmond and John D. Caputo**. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

SOUZA, J. C. A. **O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas**. Brasília: Liber Livro, 2005.

SOUZA, J. C. A. Metafísica semper reformanda: a metaxologia e o espaço intermediário do ser. SANTOS, Magda Guadalupe dos e OLIVEIRA, Ibraim Vitor. (Orgs.) **Tempos da metafísica**. Belo Horizonte: Tessitura, 2011.

SOUZA, J. C. A. Entre o pensamento, a religião e a contemporaneidade: as hipérboles do ser e a comunicação equívoca do sagrado. **Horizonte**, Belo Horizonte, V.10, n.27, p. 879-895, 2012.

SOUZA, J. C. A. Entre a sutileza e a geometria: William Desmond e a porosidade do ser religioso. **Síntese** V. 40, N. 126, 2013, p. 109-124.

VLASTOS, Gregory. **O universo de Platão**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

WHITEHEAD, A. N. **A ciência e o mundo moderno**. São Paulo: Paulus, 2007.

FT 2 Interculturalidade e Justiça

FT 2. Interculturalidade e Justiça

Coordenadores: Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito – PUC-SP; Prof. Dr. Roberto Ervino Zwetsch – EST, RS; Profa. Ma. Selenir Corrêa Gonçalves Kronbauer – EST, RS

Ementa: A questão da interculturalidade é central para o entendimento das relações entre culturas, entre distintas perspectivas teológicas, entre povos e países neste século 21, marcado pela globalização em todos os âmbitos da vida e suas nefastas consequências para os setores mais vulneráveis das sociedades contemporâneas. A migração apresenta-se como um dos maiores fenômenos mundiais da atualidade o que exige reflexões aprofundadas sobre a relação entre pessoas, classes sociais, etnias, gêneros, setores marginalizados. Considerando a nova ascensão de movimentos populares e as manifestações incontidas que vêm acontecendo no mundo todo e, particularmente, no Brasil, é preciso enfrentar igualmente as demandas crescentes por justiça social, cultural, étnica e ambiental, isto é, uma ampliação do conceito de justiça, algo potencialmente transformador. A proposição deste FT visa abrir espaço para este tema amplo e a apresentação de estudos e pesquisas que venham a enriquecer o debate e apontar pistas de como trabalhá-lo cientificamente tanto na academia quanto nas lutas sociais por direito e dignidade humana.

Um menino nascido na África: a construção de uma identidade positiva as populações afro-brasileira através do ensino religioso.

SANDRA APARECIDA GURGEL VERGNE¹

Resumo: *O presente trabalho busca apresentar a experiência desenvolvida no ano de 2013 na Escola Municipal Bom Retiro, no município de Duque de Caxias, dentro das ações do Ensino Religioso. De forma transversal, foi possível tratar da temática da religiosidade na diferentes culturas. Como professora do ensino religioso, através do filme de animação, KIRIKU E A FEITICEIRA (direção de Michel Ocelot, 1998) me propus a trazer a visibilidade das relações históricas entre a África e o Brasil, bem como a participação do povo negro na construção dos alicerces da sociedade em que vivemos. Além disto, foi possível abordar a importância da formação de uma identidade positiva das populações afro-brasileiras. A proposta foi a de trazer para o Ensino Religioso a discussão acerca da ética de existir, da transcendência do lugar da criança na sociedade do respeito aos mais velhos, o respeito às diferenças, a relação do homem com a natureza, a quebra dos mitos estabelecidos e de compreender a diversidade humana, para além do dogma e da parcialidade do olhar de um EU onipotente. O fruto deste trabalho foi o despertar de uma nova possibilidade de ensino-aprendizagem onde o professor de ensino religioso tenha um papel essencial na construção de cidadãos e sujeitos capazes de conduzir sua própria história fazendo-se leitor de si e do mundo que o cerca.*

Palavras-chave: *Ensino religioso. Religiosidade. Diversidade. Identidade*

1 Introdução

A escola deveria ser um espaço de convivência das diferentes; é lá pode ser um lugar onde poderia possibilitar ao exercício das regras para o convívio democrático e de respeito ao outro bem como onde se reforçam os saberes de conhecimentos sobre o país, o mundo, a realidade.

No entanto, muitas vezes as práticas desenvolvidas dentro dos muros da escola ainda estão pautadas na “visão eurocêntrica e etnocêntrica” que têm sido a marca inquestionável da historiografia aprendida na escola desde a educação infantil

¹ Pedagoga graduada pela Universidade Castelo Branco e Mestranda em Ciências da Religião pela PUC-São Paulo

e ao longo da vida acadêmica de forma subjetiva nas práticas pedagógicas, dentro do cotidiano escolar. Estes descuidos sistemáticos levam a uma sub-representação de parte da população na história nacional, produzindo um silêncio perturbador devido à crônica desinformação. Ainda hoje urge suprir as muitas falhas referentes ao ensino das dinâmicas históricas entre Brasil e África e das diferentes abordagens das culturas negro-africanas e em relação à história do Brasil-África, que vincula o passado ao presente de forma seminal, para além do período colonial.

Podemos observar que dificilmente a criança negra ganha um concurso de beleza, e estão em minoria nos cartazes e murais escolares, quando não estão sumariamente ausentes, pois o referencial estético de beleza é o branco europeu. Nos clássicos infantis de grande circulação os personagens principais são “brancos da cor da neve”. A criança negra se vê excluída do ambiente de fantasia, pois geralmente são identificados com os personagens malvados e de menos prestígio nas histórias que, em sua grande maioria, desconhecem a participação de africanos e afros descendentes na construção intelectual, material lúdico, identitário cultural de nosso país.

Mas a questão fundamental que se coloca hoje é o reconhecimento oficial e público dessas diversidades que até hoje estão sendo tratadas desigualmente no sistema educacional brasileiro. Acresce que os portadores dessas identidades de resistência são ainda vítimas dos preconceitos e da discriminação racial, até mesmo da segregação racial de fato. (MUNANGA, 2010. p.48)

Como a criança negra pode se ver projetada no cotidiano escolar? Aponto que temos ainda um quadro alarmante no sistema de ensino brasileiro no sentido da parca, ou ausente, valorização das histórias e narrativas orais, que estejam mais próximas à uma identificação com a maioria da população infantil a qual atendemos.

Na minha prática pude trazer esta discussão para a sala de aula através do desenho animado Kiriku e a Feiticeira (Kirikou et la Sorcière). Esta animação foi produzida na França, em 1998, sob a direção de Michel Ocelot, que passou boa parte da infância na Guiné. Através de seu contato com um conto da África Ocidental construiu o roteiro da animação. Na história um menino ao nascer já sabe falar, e através de sua esperteza e agilidade consegue superar diversos desafios e salvar sua aldeia em diversas situações. Em especial consegue enfrentar a Feiticeira Karabá, que há muitos anos oprimia a vida cotidiana da aldeia.

O filme escapa da forma narrativa dos desenhos predominantes no Brasil, de referencial norte-americano. A própria história é contada por um velho da aldeia, que nos remete à figura de um *griot*, nome dado em boa parte dos países da África ocidental aos contadores de histórias, mas que seriam também os guardiões da tradição oral de diversos povos.

Em nosso caso as narrativas trazidas pelo filme Kiriku evidenciam as representações simbólicas de uma comunidade e os processos de adaptação culturais pelos quais ela passa. Torna-se possível assim uma recriação da história local através da oralidade, pois partindo do pressuposto de FERREIRA-SANTOS, em seu artigo que diz:

A vida antecede a reflexão e a recheia. Os sentidos guiam o corpo. Por isso, a necessidade da radicalidade na atitude filosófica, ir até a raiz das questões. E no seu enraizamento encontramos a paisagem que habitamos e o corpo que somos. Entrelaçamento profundo, este é o “cruzamento das avenidas”, ou como diria ainda Merleau-Ponty: o *chiasma*, ponto em que se fundem a carne do mundo e a nossa própria carne. No interior do mundo, o nosso mundo interior. (FERREIRA-SANTOS, 2005, p. 208)

Se formos marcados e recebendo marcas que são forjadas na alma e na vida das pessoas, por remeter apenas a referenciais eurocêntricos? Por que não estarem uma história ancestral nascida no interior de uma nação africana, que faz parte também de nossa história? E por que não inverter o globo terrestre ou ainda subverter a ordem que nos foi imposta para dominar o indivíduo e sobrepor o ideal do individualismo? Que a presença do ensino religioso seja libertador das vozes silenciadas no corpo na cultura e também no aspecto religioso.

É neste sentido que este trabalho caminhou como professora de Ensino Religioso em uma escola de um município de Duque de Caxias na Baixada Fluminense. Trago a perspectiva de que, no contexto brasileiro, o Ensino Religioso faz parte do currículo, como está previsto na lei nº 9.394/1996 LDBN (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional), dando ao seu estudo a *compreensão do fenômeno religioso*. Este se constata a partir do convívio social do educando e, portanto, o Ensino Religioso deveria deixar de ter um caráter catequético /teológico. Esta perspectiva aponta para a visão de um Ensino religioso pautado na diversidade cultural e as tradições religiosas, para o dialogo inter-religioso e para o respeito à diversidade e às religiões em geral.

JUNQUEIRA no artigo ***Mafagafos e Mafagafinhos Identificar, propor e ousar um Ensino Religioso e uma Pastoral Escolar (2002)*** deixa claro que muitos desafios quanto à questão do Ensino Religioso tem tido avanços ao longo da história. Hoje o grande centro da polemica do Ensino Religioso se dá em torno da discussão quanto ao modelo confessional, interconfessional e inter-religioso, mas também quanto a sua organização quanto a sua base humanista ou científica.

Na Resolução (CNE/CEB) Nº 07 de 14 de dezembro de 2010, o Ensino Religioso é regulamentado conforme a redação do ARTIGO 14:

§ 6º - O Ensino Religioso, de matrícula facultativa ao aluno, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui componente curricular dos horários normais das escolas públicas de Ensino

Fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural e religiosa do Brasil e vedadas quaisquer formas de proselitismo, conforme o art. 33 da Lei nº 9.394/96.

Não irei me alongar no tema das polêmicas do Ensino Religioso, nem da aplicabilidade da lei dentro dos estados e municípios, pois temos as mais diversas leituras e trabalhos acadêmicos aos quais podemos recorrer, além do material produzido no GPER (Grupo de Pesquisa Educação e Religião), Fonaper (Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso) que elaborou PCNER (Parâmetros Curriculares do Ensino Religioso), documento que foi utilizado também para orientar a redação do novo texto do art.33 da LDB. Temos a produção de teses, dissertações, artigos entre outros materiais que versam a respeito ao panorama do ensino religioso quanto à legislação, aspectos pedagógicos, filosóficos e polêmicos do Ensino Religioso no Brasil. Muito desta discussão está sendo experimentada hoje na prática de sala de aula dos professores do Ensino Religioso.

Porém, neste trabalho darei destaque à metodologia de buscar a narrativa vista no filme Kiriku e a Feiticeira, como uma alternativa possível de uma prática de salas de aula em relação aos desafios diante da aplicação da implementação a Lei 10639/2003 que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) 9.394 de 1996, ao estabelecer a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e africana na educação básica. Esta lei, no artigo 26 parágrafo 4, fala da obrigatoriedade da inclusão nos currículos escolares em todas as escolas brasileiras do ensino de história e cultura do (a) negro (a) no Brasil e sua ancestralidade africana.

Resalto, no entanto que mais de dez anos da aprovação da lei, ainda se percebe em grande parte dos materiais didáticos, tanto na organização cronológica bem como nos eventos do calendário escolar e planejamento curricular, ainda se percebe a perpetuação valorosa da historiografia europeia. Basta fazer uma observação mais atenta aos livros didáticos. Muito já se avançou, mas o Ensino dos conteúdos previstos na Lei ainda torna-se um grande desafio para o chão da escola. No Ensino Religioso, porém a aplicação da lei é ainda invisível.

Pretendo destacar que ainda estamos distante de uma proposta curricular agregadora e inclusiva:

Estamos ainda distante do que Connell (1993) denomina de justiça curricular, pautada, a seu ver, por três princípios: (a) os interesses dos menos favorecidos, (b) participação e escolarização comum e (c) a produção histórica da igualdade. Para o autor, o critério da justiça curricular é o grau em que uma estratégia pedagógica produz menos desigualdade no conjunto de relações sociais ao qual o sistema educacional. (MOREIRA e CANDAU, 2003, p. 157)

Trazer o filme Kiriku e a Feiticeira é vislumbrar umas das muitas possibilidades de aprendizado, onde os valores são coletivizados o que na verdade acaba por se contrapor ao que temos visto na sociedade como um todo. O filme nos mostra uma estética negada, rejeitada em nossa cultura e isso trás inicialmente estranheza ao ser inserido no contexto escolar. Mexe com crenças e preconceitos forjados por uma identidade eurocentrada pautada em valores individualistas, estéticos e raciais. O filme trás a possibilidade de se pensar um novo lugar para a criança, um lugar para os velhos um lugar para as mulheres, uma outra relação com o seu afeto e a sua corporeidade. O filme nos mostra um corpo que fala, dança, chora, ri e se enraivece, mas que também dá colo e deixa seguir e retomar a vida de uma outra forma

(...) Para as crianças, estes serões eram verdadeiras escolas vivas, porque um mestre contador de histórias africano não se limitava a narrá-las, mas podia também ensinar sobre numerosos outros assuntos, em especial quando se tratava de tradicionalistas consagrados. (HAMPÂTÉ BÂ 2003, p. 174)

2 DESAFIOS À SOMBRA DO BAOBÁ

Usarei aqui a simbologia do *baobá*, uma árvore considerada sagrada entre muitos povos de África. Estima-se que esta árvore pode viver até seis mil anos. Além da longa vida, esta árvore se caracteriza pela abundância e pela generosidade. Conta a lenda que dela tudo se aproveita. As sementes são castanhas comestíveis, e das quais se faz uma bebida semelhante ao café. Do óleo da castanha se faz sabão e da polpa de suas frutas tem vitamina C, faz se uma bebida energética. Produz flores que embelezam a natureza e suas folhas produzem uma sombra deliciosa em meio ao calor africano, permitindo a recuperação de forças nas longas caminhadas. Mesmo quando morre, o baobá desaba sobre si mesmo, deixando uma montanha de fibras das quais se fazem cordas, tecidos, fios de instrumentos musicais e cestos. Da nossa história de raízes africanas, esquecida e combatida, podemos também aproveitamos os fios restantes para construir novos mundos.

Pretendo trazer o leitor para o cenário que tem como objetivo principal a valorização da identidade dos sujeitos, no tecer destas vidas que se entrecruzam no cotidiano da escola, nas formações que vivenciamos e nas histórias pessoais que constituímos e forjamos em nosso coração.

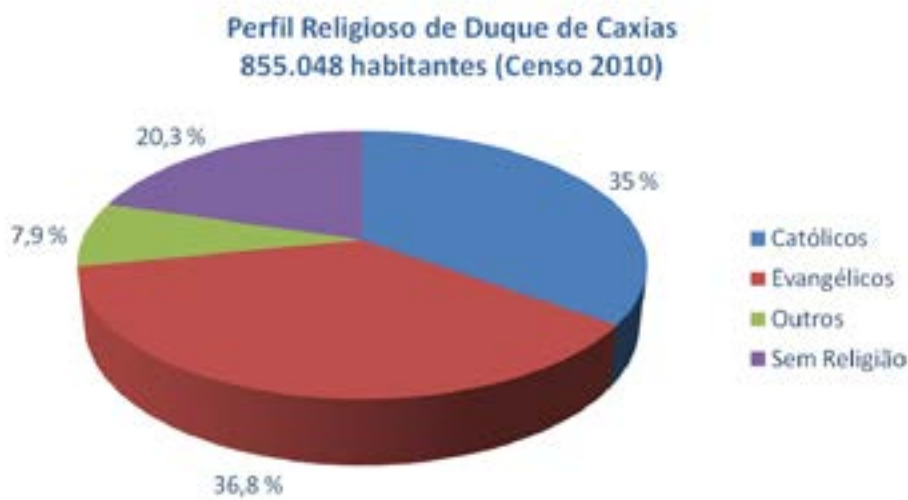
Como vivem estes pequenos meninas e meninos negros de nossas escolas que são a maioria nas regiões de periferia da Baixada Fluminense no Rio de Janeiro? Como poderiam construir outra história? Qual seria o impacto de terem um campo

afirmado buscando construir suas histórias à sombra do baobá?

É necessário encontrar saídas que fortaleçam uma pedagogia antirracista na educação na prática de um Ensino Religioso crítico, e não limitador diante uma sociedade secularizada, mas que fizeram nascer outros valores como sagrado e fazem reverências aos deuses do consumo e do capitalismo. Destaco as palavras de MIRCEA ELIADE:

I cannot limit his [the modern person who claims not to be religious] universe to that purely self-conscious, rationalistic universe which he pretends to inhabit, since that universe is not human. (ELIADE, apud ALLEN. 1998. p. 255)

Mas esta tarefa se torna desafiadora tendo em vista o cenário do perfil religioso dos estudantes onde desenvolvi o trabalho, pois tem acontecido um crescimento contínuo de intolerância religiosa devido ao forte crescimento das religiões neopentecostais que acaba por provocar o silenciamento dos estudantes das religiões não cristãs. Hoje já temos em alguns municípios com maioria da população evangélica, em dados do CENSO 2010, com predomínio da vertente neopentecostal.



No dia a dia escolar estes números resultam na interação com uma comunidade escolar com bases cristãs, mas que na prática se mostrava *híbrida*, ou mesmo sincrética, tendo em vista alguns costumes mantidos de outras religiões não cristãs.

Podemos dizer que a religião pode ser um elemento integrante da cidadania e é uma interface necessária na discussão sobre direitos humanos. A religiosidade dialoga com o imaginário e une as comunidades em um círculo de afetividades, onde

surtem narrativas partilhadas, mas que podem também servir para rotular e excluir. Possibilidades de trabalho com a imagem de negros por vezes são confundidos com um referencial religioso de matriz africana e demonizados.

Mas através das imagens de um desenho como Kiriku, possibilita-se que as atividades desenvolvidas em torno das temáticas trazidas pelo filme sejam capazes de revalorizar a cultura local. O encanto do personagem facilita que se possa propor aos estudantes a produção de cantos, músicas, populares e causos que dialoguem com suas vidas e suas atividades comunitárias e religiosas, sem que elas sejam apontadas como “coisas que não são de Deus”.

O que não aparece nos dados oficiais de estatística sobre a localidade da escola, periférica e isolada, são as marcas de uma situação de opressão, que aparecem nos sofrimentos relatados por alunos sobre seu contexto familiar. Mas o desafio: como pensar o enfrentamento do racismo como disparador de discussões do Ensino Religioso? Não deveria ser esta a proposta de transversalizar as temáticas através das disciplinas, criando conexões que facilitem o trabalho de todos? Mas como fazê-lo?

A invisibilidade e o recalque dos valores históricos e culturais de um povo, bem como a inferiorização dos seus atributos adscritivos, através de estereótipos, conduz esse povo, na maioria das vezes, a desenvolver comportamentos de auto-rejeição, resultando em rejeição e negação dos seus valores culturais e preferência pela estética e valores culturais dos grupos sociais valorizados nas representações. (SILVA, 2000:14)

É nesta perspectiva que os documentos de referência do Ensino Religioso propõem uma reflexão crítica do fazer do professor de Ensino Religioso, destacando a importância de se compreender o compromisso com a história de vida, social, familiar e étnica em relação ao transcendente e aos elementos sagrados nas diversas paisagens. É aqui que o filme Kiriku nos apresenta a possibilidade de reler o espaço sagrado na perspectiva das diversas culturas.

A escola, na perspectiva de construção de cidadania, precisa assumir a valorização da cultura de sua própria comunidade e, ao mesmo tempo, buscar ultrapassar seus limites, propiciando às crianças pertencentes aos diferentes grupos sociais o acesso ao saber, tanto no que diz respeito aos conhecimentos socialmente relevantes da cultura brasileira no âmbito nacional e regional como no que faz parte do patrimônio universal da humanidade. (PCNER, 1998. p. 34)

3 Luzes, Câmera, ação: vai começar o Filme – Metodologia do trabalho no chão da escola.

A opção metodologia possível foi sensibilizar e instrumentalizar os educandos como ponto de partida para implementação de um processo de leitura com suas diversas dimensões: lúdica, prazerosa, artística, crítica. O objetivo era o de facilitar o entendimento da identidade étnica, cultural, local e sua inserção cidadã no mundo. E mais ainda, possibilitar o contato com o transcendente de uma forma invisível por vezes, mas presente de maneira a promover o respeito às demais religiões. A proposta possível é proporcionar momentos de boniteza e sedução, em um espaço que toque no afetivo ao redor da força da palavra.

O filme trás narrativas simples, que envolvem, que despertam o interesse destes meninos, que como Kiriku querem saber porque Karabá engole os homens, como conta a história. Ela nasce com uma consciência crítica, curiosa em torno do mundo e da sua historia, em um processo de identificação com o personagem. Kiriku é muitas vezes hostilizado pelo seus companheiros da aldeia que tiveram a vida engessada pelo medo que corrói e aprisiona. Mas Kiriku não se intimida, pois ele ainda não tinha sido marcado pelo mito da maldade de Karabá.

Kiriku desafia os paradigmas dados na aldeia e trás a água fonte de vida para aldeia. Mata o monstro que bebia a água da fonte única de toda aldeia, morre e nasce novamente para festejar coletivamente. Como canta a aldeia em festa: “água de beber, água para sonhar”. A água trás a possibilidade do sonho para aldeia. Mas a cada momento a vida desafia os moradores da aldeia a romper com o que está posto e rasgar as amarras que os prendem. As peripécias deste pequeno grande Heróimenino são acompanhadas sempre pela crença e força de uma mulher: sua mãe, que simboliza a persistência feminina em trazer a vida de suas entranhas.

O filme *Kiriku e a Feiticeira* trás para estes meninos e meninas a possibilidade de romper com o medo de acreditar em suas potencialidades, em ousar sair deste lugar marcado para eles.

Aparece também a vontade de Kiriku de saber mais de sua historia de sua gente, antes de estarem escravizados pelo medo. Para isto ele vai à casa do grande *griot* da historia, o avô de Kiriku, o sábio da montanha, que desvenda os mitos que giram em torno dela. O mistério do sofrimento de Karabá era um espinho encravado em suas costas devido à maldade dos homens. E só Kiriku, com os olhos adiante da historia, podia ver a beleza dentro da maldade de Karabá. Ele então a liberta arrancando a dor com seu próprio dente e ela, livre da dor, torna-se capaz de amar. Eles selam com um beijo e selam a aliança de amor e de recomeço. Mas voltando à aldeia o medo ainda esta lá nada, mudou só Kiriku que se transformou em um grande e lindo guerreiro. Trás a chama de liberdade para a aldeia que, porém, não o reconhece. Somente a presença forte de sua mãe, que o toca, desvenda na sua nova face o seu menino: - É KIRIKU. Soam os tambores da liberdade. Os homens que haviam se tornado objeto

do medo e que haviam sido engolidos pelos estigmas apreendidos, retornam à vida ao som dos tambores e celebram o amor

Durante a trajetória deste menino ele vive e pratica o amor e a compreensão entre os seres, através das histórias de cada um. Busca resgatar e respeitar as memórias, a valorização dos laços, o caldo cultural de cada lar e da vida. Kiriku nos mostra que é possível agir com altruísmo, astúcia, perdão, mesmo nas mais adversas situações. Aponta para a importância da coletividade e do amor. O filme reafirma a importância da figura dos mais velhos, como aqueles trazem na memória uma história existente antes do medo.

Ao término da exibição o silêncio era quebrado por inúmeras perguntas. Haviam várias visões, dadas pelas crianças, desta mesma narrativa. Mas infelizmente o medo também teve voz, o preconceito já concebido por algumas crianças já falavam que Kiriku era “azul” como um tio, outras dizia que “não era negro não”, outro destacava a “feiura” (como símbolo de negritude) daquelas pessoas, sem perceber que as pessoas da aldeia apresentavam uma estética que era semelhante à deles. Outros diziam que os tambores eram de “macumba”, de “demônio”, do “mal”.

Mas *Kiriku e a Feiticeira* trouxe pra nós a possibilidade de vários desdobramentos. Não foi ainda possível trabalhar incisivamente quanto aos aspectos das religiões de matiz africana, mas apenas no respeito a todas as culturas religiosas. Eles trouxeram que para a roda foi a vontade deles serem grandes e espertos como Kiriku. Outros queriam que fossem *retirados os espinhos de suas costas*. Ao serem perguntados sobre quais espinhos seriam estes, eles disseram: ser xingado, apanhar, ser chamada de cabelo duro, de macumbeira, de macaco, e outros tantos adjetivos que estavam guardados dentro deles.

Conclusão

Estas atividades aconteceram em determinado tempo, mas se perpetuaram ao longo do ano letivo, pois, a todo o momento, a música de Kiriku aparecia na voz de um e outro como se quisessem dizer que eles têm valor:

*Kiriku não é grande,
mas é valente e tem seu valor,
ele parece um gigante,
e é um grande amigo,
o seu maior tesouro é o coração*

O que posso concluir deste trabalho é que muito ainda temos para fazer e que este filme já tão difundido pelas mídias sociais, sites, mas ainda pouco conhecido. Chegou ao Brasil apenas em 2006, mas, oito anos depois de seu lançamento no Brasil, e há 18 anos de sua criação, ainda exerce o fascínio de crianças e jovens por onde ele passa. Ainda se comunica com a vivência de crianças e adultos desta terra que ainda é marcada pela imposição do sofrimento e demarcação de lugares sociais diferentes para negros.

É interessante registrar que algumas crianças já tinham visto nestes canais de assinatura, mas no coletivo a leitura que eles fizeram do filme foi outra.

É essencial avançar também em termos teóricos nas políticas públicas de educação. A aplicação de estratégias de inclusão das temáticas voltadas para aplicação da Lei 10.639/2003 bem como do respeito à diversidade religiosa de meninos e meninas, podem ser mais abertamente voltadas para o público a que se destinam. PINTO destaca que:

(...) o ser humano como um ser *animobiopsicocultural*, ou seja, um ente composto por três níveis articulados, o corporal, o psíquico e o espiritual, um ente que vive em uma cultura, a qual é configurada social, geográfica e historicamente, ou seja, a cultura compõe um campo que configura o ser humano, embora não o determine. Com isso, estou dizendo que há alguns dados que são estruturais na personalidade de cada pessoa, dados esses que são entrelaçados por uma certa intencionalidade na composição do sujeito humano. Fazem parte da estrutura da personalidade humana, dentre outros aspectos, a sexualidade, as disposições genéticas, a possibilidade da emoção, do sentimento e do senso de identidade, a possibilidade da reflexão profunda sobre si, sobre a existência e sobre o mundo, a possibilidade da hierarquização dos valores. (PINTO, 2009. p. 70)

A complexidade de fatores envolvidos no campo da educação precisa renunciar ao medo e às prisões que impedem ver nas histórias de crianças negras histórias de valor. A escolha de verdades sobre estas crianças preferiu historicamente olhá-las pelo viés da falta e da carência, e não o da possibilidade. É preciso incorporamos o “senso de identidade”, “a reflexão sobre si”, e “a emoção”. Como fazê-lo se, da mesma forma que nossa sociedade hegemonicamente racista, não conseguimos pensar na possibilidade de uma identidade positiva destas crianças? Como educar sem incluir a emoção?

Ficou evidenciado também que é necessário, assim como Kiriku, vencer o medo, presente em educandos e educadores. Para isto, muitas vezes, se preciso arrancar o espinho das nossas costas, dores e medos que tanto vem marcando a nossa vida social, ainda profundamente racista, em especial das meninas negras e dos me-

nios negros, maioria das crianças das classes populares. A negação vem da dor, a invisibilidade vem do medo. Quem será que a escola pode ser este espaço onde se pode celebrar o começo de uma nova história? Quem sabe que possa vir também através do som dos atabaques, quem sabe através dos pequenos que como Kiriku possam afirmar seu valor para o mundo, ou ainda como os guerreiros que retornam para afirmando sua identidade e valor para os da sua aldeia.

Referências

ALLEN, Douglas. **Myth and Religion in Mircea Eliade**. New York: Garland Publishing, Inc., 1998.

BÂ, Amadou Hampâté. Amkoullel, **O menino fula**. Trad. Xina Smith Vasconcellos São Paulo: Casa das Áfricas/Palas Athena, 2003

BRASIL. *Lei 10.639 de 09 de janeiro de 2003* que altera a Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília, 2003

FERREIRA-SANTOS, M. **Ancestralidade e convivência no processo identitário: a dor do espinho e a arte da paixão entre Karabá e Kiriku**. In: SECAD/MEC. (Org.). Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03. Edições

MEC/BID/UNESCO - Coleção Educação para Todos. 1ª ed. Brasília. 2005.

FONAPER. **Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso**. 3. Ed. São Paulo, SP: Ave Maria, 1998

JUNQUEIRA Sérgio Rogério Azevedo, **Mafagafos e Mafagafinhos Identificar, propor e ousar um Ensino Religioso e uma Pastoral Escolar**. Revista Diálogo Educacional - v. 3 - n.6 - p.109-132 - maio/agosto, 2002

MOREIRA, Antonio Flavio Barbosa; CANDAU, Vera Maria. **Educação escolar e cultura(s): construindo caminhos**. Rev. Bras. Educ., Rio de Janeiro, n. 23, Ago. 2003

MUNANGA, Kabengele. **Educação e Diversidade Cultural**, in Cadernos Penesh – Periódico do Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira – FEUFF

(n. 10) (janeiro/junho 2008/2010) Rio de Janeiro/Niterói – EdUFF/2008/2010

OCELOT, Michel. **KIRIKU e a Feiticeira**. Direção: Michel Ocelot, Didier Brunner, Paul Thiltges, Jacques Vercruyssen Roteiro: Michel Ocelot, Fotografia: Daniel Borenstein. Trilha Sonora: Yossou N’Dour. Duração: 71 min. Distribuidora: Paulinas País: França / Bélgica / Luxemburgo. 1998. Comep. Ano: 1998.

PINTO, Ênio Brito. **Espiritualidade e religiosidade: articulações**. Revista de estudos da Religião. São Paulo, p. 68-83, dez. 2009. Disponível em: http://www.ucsp.br/rever/rv4_2009/t_brito.pdf

Desafios para a construção de uma epistemologia do Sul

Ênio José da Costa Brito¹

Resumo: *A adoção da teoria Pós-Colonial tem muito a contribuir com a Ciência da Religião e a Teologia no Brasil, país marcado pela diversidade cultural, por fluxos migratórios internos e que ainda hoje continua a pagar caro por três séculos e meio de escravidão. A mentalidade colonial penetrou profundamente no imaginário, nos modelos de percepção da realidade e nas práticas sociais. A comunicação aponta para desafios epistemológicos, teórico-metodológicos que – acolhidos – podem gerar novas formas de conhecimento e abrir caminhos para possíveis transformações sociais. O exame da potencialidade dos conceitos multiculturalismo e interculturalidade, que polarizam os estudos e a elaboração de políticas públicas, servirão de moldura para a discussão.*

Palavras-chave: *Epistemologia do Sul. Teoria Pós-colonial. Imaginário. Multiculturalismo. Interculturalidade.*

Introdução

Não é de hoje, que no âmbito das Ciências Humanas, se convive com uma crise paradigmática, que deita raízes em limitações tanto teóricas quanto metodológicas. Tais limitações dificultam a abordagem, o conhecimento e a compreensão dos “outros” e de suas práticas sociais e religiosas.

A tomada de consciência deste fato tem levado muitos pesquisadores a questionarem as pretensões hegemônicas de paradigmas modernizantes, totalmente funcionais. Assim, no âmbito da teoria Pós-colonial pensa-se na necessidade de uma descolonização paradigmática, critica-se os pressupostos de modelo de conhecimento hegemônico, que silenciam, debaixo de uma suposta objetividade e racionalidade, outras lógicas do pensar, presentes nas sociedades, como sugere Paulo Suess:

Romper com a mentalidade colonial, com o paradigma cognitivo da colonialidade, advertir ao perigo da recolonização e produzir uma epistemologia do Sul são metas auspiciosas de um grupo de cientistas sociais que se articulou nas últimas décadas em torno de um Conselho Latino-americano (CLACSO), propondo uma “viragem descolonial” (SUESS, 2012, p.79).

¹ Professor Titular PUCSP, Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião. E-mail: brbrito@uol.com.br

Nesta comunicação chamamos atenção primeiramente para desafios epistemológicos, que precisam ser enfrentados para que povos outrora colonizados possam eliminar, gradualmente, resquícios mantenedores de uma visão monotópica de sua história, deixada pelo colonialismo.

Aos desafios apresentados seguem-se algumas considerações, que servem como moldura para a discussão relacionada com dois conceitos, **Multiculturalismo e Interculturalidade**, que se fazem presentes, quando se pensa em agir no âmbito da diversidade cultural e em políticas públicas².

1 - Moldura conceitual

O clamor pelo direito à vida digna de milhares de homens e mulheres, que vivem no país, desafia e convoca estudiosos das ciências humanas, em particular cientistas da religião e teólogos(as), a repensarem conhecimentos e métodos de compreensão “dos outros” e de suas práticas sociais e religiosas. Conhecimentos e métodos que inviabilizam inúmeras pessoas em sua vida social e religiosa ao apagarem suas memórias, seus saberes e seus fazeres.

O pensamento pós-colonial abre possibilidades a pessoas que se sentem excluídas no campo social e religioso para resgatarem sua história, suas memórias e seus saberes e fazeres. Sua tese central pode ser assim descrita: a história foi marcada por conquistas coloniais violentas e o término do nível jurídico-político dos sistemas coloniais não pôs fim ao *colonialismo*, mas permaneceram outros níveis do colonialismo que são considerados como a “*colonialidade*”, e perduram nos povos e culturas colonizadas (Cf. LOPES, 2010).

O termo colonialismo e colonialidade são distintos e, como tal, remetem a contextos e acontecimentos diferentes. Mignolo nos ajuda a perceber a diferença ao afirmar: “la colonialidad es la cara invisible, la lógica subyacente de todo colonialismo con o sin colonias” (MIGNOLO, 2011, p.20).

O colonialismo como matriz de poder sustenta a mentalidade de colonialidade. Para Mignolo:

A matriz colonial de poder é a especificação de que o término do mundo moderno/colonial significa a ideia de que o mundo adquire seu sentido através e mediante a matriz colonial. Dito de outra maneira, a matriz colonial, sua construção e transformação, é o que possibilitou uma organização sócio-histórica identificada por um mundo moderno/colonial (2010, p.76)³.

2 Aqui sou devedor do denso artigo de Aldo ALMEIGEIRAS. Ciencias sociales, exclusión e interculturalidad. Reflexiones epistemológicas desde la ciencia social. *Stromata*, Año LXVIII, San Miguel Nº3/4, p. 237-253, julio-diciembre, 2012, e da Tese de Doutorado de Antonio de Lisboa Lustosa LOPES. *Entre a colonialidade e a libertação: uma análise descolonial dos discursos das e sobre as CEBs*. Universidade Metodista de São Paulo, 2010. Os temas tratados nesta primeira parte tem sua matriz nestes textos.

3 Walter Mignolo nos seus escritos emprega o duplo conceito de “modernidade/colonialismo”, pois,

A percepção da subalternidade traz consigo a constatação da ausência de lugar dos povos subalternos nos discursos hegemônicos. Isso questiona radicalmente o paradigma epistemológico modernizante e funcional que encobriu e encobre os “outros” e nega identidades culturais preexistentes ou existentes⁴. Isso nos convida a pensar paradigmas que tenham presentes outras lógicas e sejam capazes de assumir pensares subalternos, periféricos, colados à vida.

Entre os pressupostos para que ocorra um deslocamento de paradigma, pode-se enumerar a superação de uma leitura linear da história e do pensamento único. Na leitura linear, a história é compreendida numa perspectiva evolucionista, que tem como meta a modernidade⁵. Perspectiva bem lembrada por Aníbal Quijano ao demonstrar que a

América Latina é a primeira configuração do poder mundial estruturada na globalização e no eurocentrismo e que tem como eixo central a classificação social de todo o mundo a partir da concepção de raça como forma de viabilizar legitimamente a dominação através da conquista (2005, p.229).

Na leitura linear da história, tem-se o domínio da mentalidade colonialista e eurocêntrica⁶. O pensamento único é profundamente monotópico, prescinde das diferenças, apresenta-se como suficiente em si mesmo, não admite outras ideias, seus parâmetros são binários. Para rompê-lo, faz-se necessário levar em conta os processos históricos e sociais que ao longo do tempo têm contribuído para consolidar as desigualdades.

Boaventura de Sousa Santos nos lembra que não há uma única forma de pensar e conhecer, há muitas formas de conhecimento, tantas quantas sejam as práticas de onde brotam (cf. SANTOS, 2010). O não reconhecimento da pluralidade das formas de conhecimento traz no seu bojo a negação das práticas sociais que sustentam as mesmas.

Na América Latina, não ocorreu uma ruptura epistemológica com o imaginário
compreende o colonialismo como um momento constitutivo da modernidade, dado que não pode ser silenciado.

4 Cf. S. CASTRO-GÓMEZ. Ciencias sociales como violencia epistémica y el problema de la invención del outro In: E. LANDER (Comp.). *La colonialidad del saber*. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2000, p. 148.

5 O conceito entendido aqui como aquele que marca distância entre o antigo e o novo e é utilizado para julgar continentes, países e localidades. Para Enrique Dussel, a modernidade é fruto de “uma continua dialética de impacto e contra-impacto, efeito e contra-efeito, da Europa-Centro e sua periferia, até no que poderíamos chamar de a própria constituição da subjetividade moderna enquanto tal” (DUSSEL, 2002, p. 69).

6 Enrique Dussel nos seus escritos tem refletido sobre as consequências de uma leitura linear da história.

Para uma ampla visão da posição de Enrique Dussel, cf. Lourenço Stelio REGA. *A “outra” História da Igreja na América Latina escrita a partir do Outro pobre e oprimido*. A Alter História construída por Enrique Dussel. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. PUCSP, 2007.

colonial por parte das ciências humanas. A epistemologia do sujeito que conhece, desconhece a epistemologia do sujeito conhecido, a primeira sistematicamente encobre o sujeito conhecido privando-o de sua identidade, essencializando-o e naturalizando suas relações sociais. Reflexo desta dinâmica é a desqualificação de crenças, valores e significados do sujeito conhecido.

Almeigeiras reflete sobre a “teoria do déficit”, que estende a carência de bens materiais a todas as outras atividades realizadas pelos subalternos, que são vistos como sujeitos incapazes de conhecimento e de criações culturais (ALMEIGEIRAS, 2012, p. 248). É muito comum no Brasil, a ideia de que a pobreza está ligada à preguiça, ideia que confirma a “teoria do déficit”.

Boaventura S. Santos reforça esta visão ao afirmar que, ainda hoje, “se admite que os negros e os indígenas são discriminados porque são pobres, para não ter que admitir que eles são pobres porque são negros e indígenas” (SANTOS, 2006, p. 3). A construção de uma epistemologia do Sul levará tempo, o caminho da descolonização é árduo e longo. Realisticamente Mary Louise Pratt nos lembra que: “a descolonização do conhecimento e da mente é uma tarefa incrível, na qual intelectuais e artistas devem permanecer como colaboradores durante gerações” (PRATT, 1999, p.16).

Sintetizando, pode-se dizer que dois passos são imprescindíveis para que esta construção ocorra: compreender o ponto de vista do “outro”, que implica na superação do processo de “alterização” ou “invenção do outro” (Castro Gómez). Mais desafiador ainda é assumir esse ponto de vista como *conditio sine qua non* do processo de construção do conhecimento.

No entanto, romper com a violência epistêmica, que naturaliza, essencializa e reitera a “colonialidade”, só ocorrerá “na retomada de um horizonte que aponta para a necessidade dessa ruptura” (SUESS, 2013, p. 85).

A jornada é longa, pois, o

passo do dualismo cultural ao multiculturalismo parecia um avanço significativo. Mas, o multiculturalismo, segundo Boaventura de Sousa, “pressupõe a existência de uma cultura dominante que aceita, tolera ou reconhece a existência de outras culturas no espaço cultural onde domina” (SUESS, 2013, p. 86-87).

Multiculturalismo e Interculturalidade, dois conceitos que polarizam os estudos e as políticas públicas atuais, serão a seguir visitados por nós para analisar a potencialidade dos mesmos frente à diversidade cultural e à alteridade dos diversos grupos presentes nas sociedades.

2 - Do multiculturalismo à interculturalidade

A diversidade étnica, cultural e religiosa não é uma novidade do mundo atual, mas, hoje, constitui-se num fenômeno estrutural das sociedades, fácil de ser constatado. Ela é um dos temas da agenda sócio-político-cultural e religiosa do século XXI. Entre os fatores que alimentam o fenômeno, podem-se enumerar os fluxos migratórios no âmbito nacional e internacional⁷.

Algumas questões podem ajudar-nos a circunscrever o tema da diversidade cultural: Como ler a diversidade cultural? Como evitar que a diversidade se torne desigualdade? Como garantir ao mesmo tempo, a igualdade civil e a diversidade cultural?

2.1 - Multiculturalismo

O termo foi empregado pela primeira vez em 1971 por Pierre Trudeau quando exercia o cargo de Primeiro Ministro do Canadá, para explicar sua política de “convivência tolerante” frente aos diversos grupos étnicos presentes no país. Mas a origem remota do termo se encontra na década de 1920 nos Estados Unidos que, frente ao pluralismo cultural, implantara a política do “melting point”. Esta política “assimilacionista” passou a ser fortemente criticada na década de 1960.

Descritivamente, pode-se dizer que o Multiculturalismo aponta para a necessidade de se reconhecer e respeitar a diversidade cultural presente em todas as sociedades; designa a coexistência de formas culturais ou de grupos portadores de culturas diferentes no seio das sociedades modernas; marca o estado, a situação de uma sociedade plural desde o ponto de vista de comunidades culturais com identidades diferenciadas e propugna a coexistência num mesmo espaço social de culturas diferentes sob o princípio da tolerância e do respeito à diferença.

Nelson Ascher aponta com clareza para a contribuição do Multiculturalismo, relembrando que:

Multiculturalismo é a doutrina segundo a qual, malgrado cada grupo humano ter sua cultura individual, todas se equivalem. Essa ideia contrapõe-se à que prevaleceu durante a maior parte da história. O normal outrora era cada grupo considerar a si e à sua cultura superiores aos restantes: somente os membros de nossa tribo eram de fato gente, falavam uma língua que era mais que um balbúcio, veneravam o(s) verdadeiro(s) deus(es) e se comportavam de maneira civilizada. Os demais não passavam de bárbaros ou selvagens (ASCHER, 2008, p.7).

Com relação à teoria política da tolerância, vale lembrar que seu precursor, Marcílio de Pádua (1275-1342), desenvolveu-a com o objetivo de defender a

⁷ Muitas informações apresentadas na segunda parte desta Comunicação foram colhidas no magnífico número monográfico *Conviver com a diferença*, da *Revista Remhu*. Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana. Brasília, Ano XX, n.38, jan-jun, 2012.

liberdade religiosa. No seu livro *O defensor da paz*, escrito em 1324, ensina que a Bíblia convida a ensinar e a convencer, e não a impor nem punir; que a consciência não pode ser coagida; portanto a fé imposta não traz a Salvação⁸.

O princípio da tolerância afirmou-se plenamente no século XVIII, graças ao Iluminismo e ao Racionalismo. Em 1763, Voltaire (1694-1778) escreveu o célebre *Tratado sobre a tolerância*, no qual buscou demonstrar que a intolerância religiosa não era defendida nem pela tradição cristã nem pela judaica.

O ponto fundamental de toda atitude de Voltaire é a luta contra o fanatismo, causa em boa parte dos males que afligem a humanidade. Nesta luta Voltaire não só é sincero, mas é impulsionado por uma necessidade religiosa. Sob uma aparência ascética e ágil, ele sente a oposição ao fanatismo como uma missão, como um dever imposto pela dignidade humana (MATHIEU, 1976, p. 1242).

Norberto Bobbio nos relembra que a questão da tolerância nos seus primórdios centrava-se na problemática da coexistência de crenças religiosas diversas. Hoje, volta-se para questões relativas à coexistência de minorias étnicas e linguísticas (1992, p. 203-217).

Pode-se inferir que o multiculturalismo é um programa normativo que afirma o valor positivo das culturas, da diversidade cultural e que aspira elaborar mecanismos jurídicos que as protejam.

2.2 - Interculturalidade

A interculturalidade é um conceito criado em reação ao processo de uniformização cultural decorrente da globalização, ao pressupor como inevitável a interação entre as culturas. Sua proposta é um projeto político capaz de estabelecer o diálogo entre as culturas como forma de garantir uma real convivência pacífica.

Portadora de uma visão dinâmica e aberta das culturas, sua base é o processo de diálogo, negociação e aprendizagem mútua, tendo consciência do passado colonial e do presente imperialista de nosso horizonte cultural.

Pode-se inferir que a interculturalidade é uma resposta normativa, ética e social ao fato da pluralidade cultural, com base numa efetiva convivência, aprendizagem e enriquecimento mútuo. Ela inclui ideias, valores e princípios, desde um ponto de vista crítico ao sistema dominante na sociedade ocidental.

Para Virgílio Alvarado, Multiculturalismo e Interculturalidade se distinguem, pois:

Enquanto o Multiculturalismo propugna a coexistência num mesmo espaço social de culturas diferentes sob o princípio da tolerância e do respeito à diferença, a Interculturalidade, ao pressupor como inevitável a interação

8 Cf. PÁDUA, Marcílio de. *O defensor da paz*. Petrópolis: Vozes, 1995.

entre essas culturas, propõe um projeto político capaz de estabelecer um diálogo entre elas, como forma de garantir uma real convivência pacífica (ALVARADO apud LOPES, 2012, p.33).

Para o autor, a Interculturalidade tem a seu favor as seguintes características:

É um conceito dinâmico que supera o Multiculturalismo ao reconhecer a sociedade como um espaço de permanente interação; ao propugnar não apenas o respeito à diversidade cultural, mas a necessidade da convivência e troca de experiências; ao procurar recriar as culturas existentes, reconhecendo que se encontram em permanentes transformações e ao propor uma nova síntese cultural, o que implica na reelaboração dos modelos culturais preconcebidos (ALVARADO apud LOPES, 2012, p. 33).

Pode-se afirmar então que a simples coexistência entre os membros de uma sociedade não é suficiente para a garantia dos seus direitos fundamentais. Constatação que tem motivado muitos autores a apontarem os limites da tolerância, princípio básico do Multiculturalismo para construir, na prática, vínculos capazes de levar a relacionamentos reais os membros de uma comunidade.

Vale lembrar, ainda, como adverte Bobbio, que a tolerância não deve ser confundida e praticada como indiferença ou falsa caridade, mas como pressuposto para o diálogo, capaz de estreitar os laços de solidariedade entre os membros de uma comunidade (BOBBIO, 1992, p. 203-217).

No entanto, no dia-a-dia das comunidades não é o que tem ocorrido. Daí a crítica de Adeno Addis, entre outros autores, lembrando que, “tolerar é o preço que a maioria tem pago para suportar as práticas e convicções das minorias” (ADDIS apud LOPES, 2012, p.76). Nesta dinâmica, o preço pago pelas minorias é alto, pois, tolerar não significa necessariamente respeitar, pode ser e muitas vezes o é, um ato de indiferença, uma vez que não desenvolve a simpatia para com aqueles que são vistos como estranhos ou diferentes (Cf. ADDIS apud LOPES, 2012, p.76-78). Como já alertamos na primeira parte, a empatia pressupõe o entendimento do outro, algo que se constrói lentamente.

Para Boaventura S. Santos, a interculturalidade implica no “reconhecimento recíproco e [na] disponibilidade para o enriquecimento mútuo entre várias culturas que partilham um dado espaço cultural” (SANTOS, 2010, p.9). Assim, para a interculturalidade, a simples coexistência entre os membros de uma sociedade não é suficiente para a garantia dos seus direitos fundamentais. O diálogo constitui, pois, a diferença fundamental entre a proposta do Multiculturalismo e da Interculturalidade. Diálogo livre e crítico simultaneamente buscando estabelecer igualdade de condições entre a maioria e a minoria. Importante lembrar que as condições não são dadas a priori, mas construídas lentamente, dadas as dificuldades

de toda a ordem a serem superadas. Processo desafiador e que comporta riscos.

2.3 – Dos riscos e do encaminhamento

Um dos riscos mais comuns é o de essencializar as diferenças, a cultura e a identidade cultural. Pode-se perguntar quando a cultura é essencializada? Quando é transformada em algo homogêneo, monolítico e em algo não modificável?

Outro risco muito comum é o de pensar uma identidade idêntica, isto é, considerar o outro não somente como igual, mas como idêntico. Pode-se, também, pensar o relacionamento entre as culturas superficialmente, de maneira ingênua. O que leva à folclorização das diferenças e a inviabilizar as relações assimétricas de poder.

Estes riscos são reforçados pelo discurso hegemônico, assimilacionista e excludente, que vê as diferenças culturais como absolutas e radicais ou então maximizadas, o que ocorre com frequência com determinados coletivos, cuja distância cultural é vista como intransponível. Acrescente-se, ainda, que o discurso dominante entende a coesão social como homogeneidade cultural, e a aceitação de pessoas de etnia ou religião diferentes só ocorre se elas não questionam as relações assimétricas de poder.

Os estudos mostram que, na prática, o discurso dominante sobre a integração e a convivência em contextos multiculturais, particularmente, no âmbito das práticas educativas e sociais têm desenvolvido um modelo de gestão da diversidade que pode ser definido como “modelo estético intercultural” (Cf. IDÁNEZ; BURASCHI, 2012, p. 27-40). Entre as suas principais características, pode-se apontar: o acentuar a interação entre culturas, a tolerância e o respeito às oportunidades favoráveis à diversidade cultural. Acontece que a interação ainda é pensada de forma superficial e ingênua, na perspectiva de uma “estética cultural”, pois desconsidera a natureza dinâmica, fluída e flexível das culturas e vê as pessoas de forma estereotipada. Além de inviabilizar as relações assimétricas para se preservar a colonialidade.

Vale lembrar que

O binômio colonialidade/descolonialidade aponta para a sobrevivência contemporânea de princípios matriciais do colonialismo, que são o patriarcalismo, o racismo e o universalismo. No primeiro, sobretudo nas religiões com raízes judaico-cristãs, prevalecem as relações masculinas sobre as femininas. O segundo naturaliza as diferenças étnicas e as dilui em diferenças sociais... O terceiro, o universalismo, confere a primeira e última palavra à ciência que considera universal por não sofrer influência contextual. (SUESS, 2013, p. 80)

A convivência intercultural não brota simplesmente de boas intenções, as

respostas aos desafios para a construção desta convivência são muitos. A resposta interculturalista deve ser crítica e transformadora.

Crítica porque implica na desconstrução de modelos redutivos, como o do assimilacionismo subalterno, que privilegia a uniformização cultural e do racismo culturalista e institucional, cada vez mais legitimado socialmente (Cf. IDÁNEZ; BURASCHI, 2012, p.40).

Felizmente, alguns tipos de violação dos direitos humanos têm por parte da imprensa um tratamento correto. Mas infelizmente, o racismo não. “Após 125 anos do fim do escravismo – do escravismo, porque o trabalho escravo ainda existe –⁹, as manifestações de racismo antinegro explodem nos estádios brasileiros” (SANTOS, 2014, p. 3). Os exemplos estão aí, como o do brasileiro Tinga no Peru, do juiz Márcio Chagas da Silva, no Rio Grande do Sul, do santista Arouca e mais recentemente de Daniel Alves, na Espanha.

Para Joel Rufino dos Santos, “desde que o futebol virou uma profissão, craques negros são hostilizados. *A vergonha de ser racista é que acabou, ou está acabando*” (SANTOS, 2014, p.3, grifo nosso). Para Jânio de Freitas, a imprensa esportiva não tem contribuído de maneira eficaz para eliminar o racismo no futebol. “A história de mais de cem anos do jornalismo esportivo inclui escassos momentos de contribuição ao desenvolvimento humano e ético do esporte brasileiro” (FREITAS, 2014, p.10).

Não só a imprensa, mas também muitos dos responsáveis pela gestão do futebol brasileiro não têm contribuído para eliminar o racismo. Numa declaração recente, Luis Felipe Scolari, técnico da seleção brasileira, que disputou a Copa do Mundo deste ano, afirmava, com toda naturalidade, que questionar o racismo no futebol, “é uma bobagem, não deveríamos nem debater isso, não adianta punir, a solução é ignorar” (SCOLARI apud FREITAS, 2014, p.5).

Se atos raciais e opiniões retrógradas sobre o racismo são recebidos com tanta naturalidade pela sociedade, isto é sinal da existência de um ambiente favorável, ou na expressão de Joel Santos, “*a vergonha de ser racista é que acabou, ou está acabando*”.

A resposta interculturalista deve ser, ainda, transformadora, pois traz no seu bojo o convite a repensarmos nossa forma de agir e de conhecer os outros, de conceber a cultura, a identidade e a cidadania. Para Idánez e Buraschi:

O enfoque crítico-transformador do interculturalismo não se limita ao reconhecimento da diferença e a promoção da interação positiva entre pessoas ou grupos com diferentes horizontes culturais de referência, mas

9 Para uma ampla visão das causas e das dificuldades de erradicação do trabalho escravo na atualidade, ver a tese de Rodrigo SCHWARZ. *Terra de trabalho, terra de negócios: o trabalho escravo contemporâneo na perspectiva (da violação) dos direitos sociais*, São Paulo: Programa de História Social. /PUCSP, 2013. Para uma avaliação e síntese do conteúdo da mesma, Enio José da Costa BRITO. Trabalho escravo: extinção e permanência. *Plura, Revista de Estudos de Religião*, vol..4, nº 1,p.226-234. 2013.

uma aposta na luta contra as desigualdades sociais, econômicas e políticas; e contra as discriminações étnicas, raciais e culturais (2012, p. 41-42).

As considerações apresentadas nos proporcionam formular novas questões: como repensar e superar os modelos hegemônicos de conhecimento, de integração cultural à luz de um projeto de cidadania universal, fundamentado nos Direitos Humanos? Como lutar por uma nova ética da convivência e um ideário político-religioso? Como passar de uma coexistência de pessoas de diferentes horizontes culturais para uma convivência mais harmoniosa e igualitária?

Conclusão

A convivência entre culturas diferentes faz parte constitutiva das agendas das nações. Convivência que traz no seu bojo inúmeros desafios. Nelson Ascher nos aponta um. Escreve ele: “Tendo em vista que a cultura de cada grupo é influenciada por sua história, ela não só pode como deve ser, comparada com as restantes. Sem falsas equivalências” (ASCHER, 2008, p.7). Na realidade, temos culturas mais abertas ao diálogo, que entram na dinâmica dialogal mais rapidamente. Faz-se necessário, no entanto, evitar a absolutização das diferenças, que bloqueia qualquer tentativa de diálogo. Suportes, no campo teórico e prático, auxiliam na superação gradual dos inúmeros desafios atuais à convivência entre culturas diferentes.

A comunicação apresentou, brevemente, dois suportes teóricos, potencializadores de um agir crítico e transformador. A teoria pós-colonial, uma das bases para a elaboração de uma “epistemologia do Sul” e a categoria da Interculturalidade, que sem negar os avanços do Multiculturalismo, supera-o, apontando na direção de uma real convivência entre as culturas.

No século XXI, a humanidade ainda tem chance de superar os erros do passado. É com essa preocupação que se propõe não apenas o reconhecimento e o respeito do outro, mas a necessidade de promover a interação dialógica entre as diversas culturas, pressuposto do próprio engrandecimento da humanidade.

Referências

ADDIS, Adeno. On human diversity and the limits of toleration. In: SHAPIRO, Ian; KYMLICKA, Will. *Ethnicity and group rights*. New York: New York Universities Press, 1977, p.113-153.

ALMEIGEIRAS, Aldo. Ciencias sociales, exclusión e intercultralidad. Reflexiones

epistemológicas desde la ciencia social. *Stromata*, Buenos Aires, año LXVIII, n. 3/4, p. 237-253, julio-diciembre, 2012.

ALVARADO, Virgilio. Políticas públicas e interculturalid. In: FULLER, Norma (Ed.). *Interculturalidad y política*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, 2003.

ASCHER, Nelson. Paradoxos do multiculturalismo. *Folha de São Paulo*, Ilustrada, 13 de maio de 2008, p.7.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. *El giro descolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo Del Hombre Editores; Universidad Central Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, 2007.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2002.

FREITAS, Jânio de. Joaquim e Felipões. *Folha de São Paulo*, 11 de março de 2014, p.5.

----- A lição do lixo. *Folha de São Paulo*, 9 de março de 2014, p.10.

IDÁNEZ, Maria J.A; BURASCHI, Daniel. El desafio de la convivencia intercultural. *REMHU*. Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana, Brasília ano XX, n. 38, p.27-43, jan-jun, 2012.

LOPES, Ana Maria D'Ávila. Da coexistência à convivência com o outro entre o multiculturalismo e a interculturalidade. *REMHU*. Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana, Brasília, ano XX, n.38, 67-81, jan-jun, 2012.

LOPES, Antonio de Lisboa. *Entre a colonialidade e a libertação: uma análise descolonial dos discursos das e sobre as CEBs*. Tese de Doutorado. Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

MATHIEU,V. Voltaire. In: *Dizionario dei Filosofi*. Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1976, p.1242-1243.

MIGNOLO, Walter. *El vuelo de la razón; diferencia colonial y pensamiento fronteirizo*. Buenos Aires: Del Signo, 2011.

----- *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, 2010.

----- *Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes*

subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: EDUFMG, 2003.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUC, 1999.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDE, E. (Org.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 227-278.

REGA, Lourenço S. *A “outra” História da Igreja na América Latina escrita a partir do Outro pobre e oprimido*. A Alter-História construída por Enrique Dussel. Tese de Doutorado em Ciências da Religião, PUCSP, 2007.

SANTOS, Boaventura de S; MENESES, Maria P. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

------. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Joel R. Banana é bom e faz crescer. *Folha de São Paulo*, 9 de março de 2014, p.3.

SUESS, Paulo. Prolegômenos sobre descolonização e colonialidade da teologia na Igreja: desde um olhar latino-americano. *CONCILIUM* .Revista Internacional de Teologia, n.350, p.78-88, 2013/2.

O impacto da guerra colonial e civil em Moçambique na estrutura social dos povos do Vale do Zambeze

Antonio Alone Maia¹

Resumo: *As razões que nos levam e a fazer esta pesquisa são inúmeras. Moçambique, pela sua localização geopolítica, goza de um posicionamento altamente estratégico, o que fez com que ao longo da história fosse sempre uma região de intensos contatos comerciais com povos vindos de diversas partes do mundo. Concretamente, o Vale do Zambeze tem sido historicamente palco desses contatos, que nem sempre foram pacíficos entre povos locais e povos estrangeiros. O Vale do Zambeze é marcado por várias lutas e resistências entre povos locais contra a administração colonial. Depois da Guerra Colonial assistiu-se a Guerra Civil que durou dezesseis anos. A região do Vale do Zambeze não foi poupada dessas lutas. A principal razão que nos leva a fazer esta pesquisa reside na análise etno-história sobre o impacto que essas duas guerras teve na estrutura social dos povos do vale do Zambeze. O objetivo geral desta pesquisa é apresentar dois períodos sucessivos de guerra que tiveram lugar em Moçambique: a Guerra colonial e a Guerra Civil. Especificamente a pesquisa pretende apresentar os impactos dessas duas guerras na estrutura social dos povos do Vale do Zambeze. Diante da Situação Colonial, muitos povos africanos clamaram pela sua independência política diante das colônias. Nem sempre houve vontade política das metrópoles em conceder a independência política às suas colônias. Tal independência só foi conseguida em muitos países fruto de lutas sangrentas entre os arquitetos das lutas de libertação africanas diante da administração colonial. É o caso de Portugal e Moçambique. Uma vez conquistada a independência, pouco tempo depois começou uma Guerra Civil interna, não mais entre a colônia e a metrópole, mas sim entre irmãos moçambicanos que durou dezesseis anos. Diante dessas duas guerras, qual foi o impacto delas na estrutura social das sociedades do Vale do Zambeze? Para a análise da nossa pesquisa, esta é a pergunta que nos interessa. A pesquisa está interessada em trazer o dado de que as duas guerras causaram impactos irreparáveis na estrutura social dos povos do Vale do Zambeze. A pesquisa servir-se-á de teorias Pós-Coloniais para a análise do problema colocado. A pesquisa, em termos metodológicos irá usar dados de consulta bibliográfica, para além de exemplos colhidos de pesquisa de campo empírica.*

Palavras-chave: *Estrutura social, Situação colonial, Guerra colonial, Guerra Civil, Identidade*

Introdução

A pesquisa está dividida em seis pequenos eixos temáticos. No primeiro apresenta a África e o contexto mundial, no segundo o impacto da Guerra Colonial,

¹ Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, Bolsista CAPES. É Membro e pesquisador do CERNe – USP (Centro de Estudos de Religiosidades Contemporâneas e das Culturas Negras) e da Casa das Áfricas (Instituto cultural, de formação e de estudos sobre sociedades africanas).

no terceiro define a noção de Guerra Civil, no quarto vai apresentar as Teorias que apontam para fatores externos da Guerra Civil, meados dos anos 1970 até meados de 1980, mudanças e conseqüências. No quinto eixo serão apresentadas as Teorias que apontam para fatores internos da Guerra Civil, finais dos anos 1980 e início dos anos 1990 e por ultimo os Impactos da guerra com alguns dados estatísticos.

1. A África e o contexto mundial

Para entender os impactos que as guerras colonial e civil tiveram em Moçambique, se faz necessário situá-las dentro de um contexto externo e interno da Africa. Neste caso, a descolonização de Moçambique e Angola coincidiu com uma resistência crescente, a nível nacional e internacional, contra o sistema de apartheid na Africa do Sul. De 1974-76 a Africa Austral estava passando por duas situações, de um lado o sistema do apartheid vigorando na Africa do Sul e do outro a integração dos padrões de conflito da região no conflito global entre dois blocos, o este e o oeste (Abrahamsson,1998:1). Nos anos 60-70 começa a crescer um numero maior de países da região a serem governados por maioria negra. Vários desses governos tinham planos estratégicos de desenvolvimento radical que a longo prazo poderiam servir de exemplo ao desenvolvimento na região sul da Africa. Abrahamsson mostra que,

por um lado havia os novos governos da região que, para além do seu radicalismo, expressavam também a sua intenção de dar apoio aos movimentos de libertação ZANU e ZAPU na Rodésia, SWAPO na Namíbia e ANC na Africa do sul (Abrahamsson, 1998:1).

Segundo Abrahamsson, este é o contexto político da Africa Austral quando o Governo da Frelimo formulou e desenhou a estratégia de desenvolvimento e a sua visão de futuro (Abrahamsson, 1998:1).

Com a ajuda de uma modernização forçada, em forma de uma transformação social radical das zonas rurais e de uma industrialização rápida, o sub-desenvolvimento iria acabar em dez anos. Este objetivo extraordinariamente ambicioso foi formulado num meio regional que se caracterizava por uma polarização política e militar crescente (Abrahamsson, 1998:1).

Os nacionalistas moçambicanos tinham em mente o sonho da mudança e transformação social após a independência política. Houve uma diferença enorme entre “visão”, ou seja, aquilo que se pretendia e a “realidade” aquilo que se obteve de facto no campo pratico. No entanto, o sonho parecia inatingível, pois 18 anos mais tarde o país estava em ruínas devido à Guerra Civil, que causou um milhão de mortos

(Abrahamsson, 1998:1). Quando Moçambique ganhou a independência, depois de uma luta armada de libertação contra o colonialismo através de uma mobilização massiva da população, muitos intelectuais viram esse gesto como um caminho de sucesso para a unidade nacional. Parece ter sido essa a força da solidariedade, unidade e o avanço do nacionalismo que derrubou o colonialismo que tinha como princípios “dividir para governar” (Funada-Classen, 2013: 3). Machel atesta esta tese ao mostrar que, na história de Moçambique, a luta para a revolução política foi intrinsecamente moldada pelo princípio de luta pela unidade (Machel, 40).

2. O impacto da Guerra Colonial

Abrahamsson mostra que “a independência de Moçambique e das outras colônias portuguesas em 1974-1975 implicou o fim das últimas guerras coloniais em África. A resistência de Portugal contra os esforços de libertação em África foi a razão de base do começo das guerras de libertação, no início da década de 60” (Abrahamsson, 1998:1). Nos anos 60 já há movimentos nacionalistas em vários países da África que estão reivindicando a sua independência política diante das metrópoles. No caso de Moçambique, houve da parte da administração colonial a tentativa de vencer militarmente os movimentos nacionalistas e isso fez com que a Guerra Colonial se prolongasse e contribuiu para que os movimentos nacionalistas se tornassem mais radicais. Segundo Abrahamsson, “numa luta em que o adversário não aceitava prescindir de nada, desenvolveu-se uma vontade política de ficar com tudo” (1998:1).

Para a província de Tete o episódio marcante do último período colonial foi “o massacre de Wiriyamu praticado por unidades do exército português em 16 de dezembro de 1972” (Hastings, 1973:5). Hastings situa as causas do massacre de Wiriyamu num contexto maior de interesses do capitalismo internacional ao lado do então regime do apartheid e rodesiano.

Foi para defender uma África Austral de dominação branca, foi para defender os dividendos dos investimentos sul-africanos, foi para defender os anglo-americanos e tudo o que a eles está ligado que se massacraram as mulheres e crianças de Wiriyamu (Hastings, 1973:10).

Isaacman mostra que, desde que a Situação Colonial se fez presente no Vale do Zambeze sempre houve resistências de múltiplas formas da parte da população local contra o colonialismo. Não é por acaso que as forças de luta de Libertação ao entrarem no Zambeze foram apoiados pelos camponeses no início de 1970. O autor mostra trecho de um relatório: “a maior parte das tribos desta área apoiaram já no passado a resistência ao governo português” (1979:322). Parece ter sido esse um

dos pressupostos que conduziu ao ato como mostra Isaacman.

Os africanos de Massangano, Gorongosa e Zumbo figuram notavelmente na última fase da luta e que o massacre de Wiriyamu foi uma tentativa de intimidar os descendentes de várias chefaturas Tawara que tão corajosamente haviam lutado na passagem do século passado para este. Talvez o mais justo reconhecimento da contribuição dos moçambicanos residentes no Vale do Zambeze tenha vindo do presidente Samora Machel, que salientou que eles tinham dado à Frelimo um apoio mais vigoroso que qualquer outro grupo étnico. Os sacrifícios dos seus antepassados não foram inúteis e, finalmente, a tradição de resistência frutificou (Isaacman, 1979:322-323).

Para Hastings a Guerra Colonial trouxe a desgraça a milhares de negros que viviam nas povoações do interior e que, na sua maioria, pelo menos a princípio, não tomou partido por qualquer dos lados, seja da Frente de libertação assim como do exército português. O modo de vida da população de muitas pequenas aldeias do norte e oeste de Moçambique foi brutalmente alterados. Para tentar isolar a Frente de Libertação e impedir que a população, livremente ou por coação, ajudasse os guerreiros, o governo colonial obrigou muitos milhares de nativos a fixarem-se em aldeias controladas e fortificadas, os chamados «aldeamentos» longe de tudo, isto é, das terras em que sempre tinham vivido, dos campos que tinham cultivado e dos pequenos diques que tinham construído. A estratégia de acabar com o avanço da Frente de libertação era inclusive sustentada por uma máxima que dizia “as aldeias isoladas são para a guerrilha o que a água é para o peixe”. Por isso, para acabar com a guerrilha era necessário destruir as aldeias e transferir a população para os aldeamentos controlados pelas tropas do governo colonial. Nessas transferências muitos bens e pertences acabavam ficando abandonados (Hastings, 1973:17).

Nos aldeamentos ninguém podia sair sem autorização, o índice de mortalidade de crianças e velhos aumentou. As condições de vida eram semelhantes às das zonas de repovoamento da União Sul-Africana descritas por Cosmas Desmond no livro “discarded People”. 12, 800 pessoas foram removidas em Natal na missão de Maria Ratschitz para o Limehill com o propósito de dar espaço para agricultores brancos (Desmond, 2013:25-26), ou nas palavras de Chanaiwa, “a luta dos europeus para conservar o seu monopólio econômico sobre as terras, os recursos minerais, os empregos e os serviços sociais, bem como para julgar a concorrência e o nacionalismo africanos (Chanaiwa, 2011 :298). Viver nos aldeamentos era algo forçado e Hastings mostra que havia resistência dos africanos a este tipo de povoado (Hastings, 1973:18).

3. Guerra Civil

Refere-se a um conflito militar no interior de um território nacional entre o Estado e um ou mais grupos, do qual resulta pelo menos um total de 1000 mortos diretos (segundo o critério do COW - Economics of Civil War) ou 25 mortos diretos mensais, segundo o critério UCDP/PRIO (Coelho. p.3).

A Guerra Civil teve início em 1977, dois anos após a independência 1975, durou 16 anos e teve impactos negativos no País inteiro (Funada-Classen, 2013: 4). Para Medeiros, “há indícios que colocam a origem da Guerra Civil ainda no período de transição”, isto é, em 1976 (Medeiros, 2008:55). Seibert aponta para 1976 como tendo sido ano da criação do MNR pelos serviços secretos da Rodesia com a finalidade de atacar as bases do Movimento de libertação do Zimbabwe-ZNLA e desestabilizar o Governo da Frelimo (Seibert, 254-255).

Em termos gerais, enquanto a luta pela independência significou unidade e solidariedade entre os arquitetos do nacionalismo moçambicano, a Guerra Civil pós-independência teve o significado contrário, ela significou o símbolo da divisão entre os moçambicanos. Há teorias pós-coloniais que explicam essa dicotomia de unidade, solidariedade e divisão a partir de fatores internos e externos (Funada-Classen, 2013: 4). Na ótica de Medeiros, “erros de governação fizeram derivar o Projeto Nacionalista para uma Guerra Civil que durou até aos acordos de Paz em 1992 (Medeiros, 2008:56). Costa mostra que, “desde o início da luta armada, a Frelimo contribuiu para a existência de tensões entre diferentes grupos sociais e regiões no país” (Costa, 2009:9).

4. Teorias que apontam para fatores externos: meados dos anos 1970 até meados de 1980

Quando a Guerra Civil pós-independência começou em 1977 até finais dos anos 1980, Funada-Classen mostra que, para muitos estudiosos, como Isaacman (1983), Hanlon (1984), Fauvet (1984) e Saul (1987), ela teria sido causada por fatores externos, onde a Rodesia do Sul liderada pelo regime de Ian Smith e a África do Sul liderada pelo regime do apartheid estavam profundamente envolvidos na criação e comando do MNR (Movimento Nacional de Resistência). Outro elemento é que, os atores principais do MNR eram os ex-agentes policiais secretos portugueses e os militares da Rodesia do Sul assim como os colonos brancos. Um terceiro elemento é que o objetivo destes atores e apoiadores era derrubar o governo da FRELIMO (Funada-Classen, 2013: 6). Esta teoria, segundo Seibert, ela ignora fatores internos na origem do conflito. Estes foram levados em conta a partir da pesquisa do antropólogo Frances Christian Geffray, em finais dos anos 1980 (Seibert, 266-67).

Segundo Florêncio, um dos expoentes desta corrente é o britânico Joseph

Hanlon, com sua obra pioneira intitulada, *Mozambique: The Revolution under fire*, de 1984. Nesta obra o autor mostra que a Renamo é um produto do imperialismo branco rodesiano e sulafricano e seu principal objetivo era desestruturar e aniquilar o Estado Moçambicano e o regime político de cariz socialista adotado pela Frelimo. Sendo assim, a Renamo não teria instaurado uma Guerra Civil, mas uma autêntica Guerra de Agressão externa contra o Estado Moçambicano. No entanto, a validade desse modelo de análise foi questionada por Christian Geffray e Mogens Pedersen. Se a causa era externa por que havia adesão da população local em Erati ao MNR? (Florêncio, 2004:352).

Enquanto os mentores e arquitetos do MNR se encontravam fora do território nacional, na África do Sul e na Rodesia do Sul, já no campo de batalha eram os moçambicanos que combatiam contra a Frente de libertação de Moçambique. O grande questionamento que emerge aqui é saber, porque os africanos aceitaram imediatamente fazer uma luta contra a Frente de libertação de Moçambique cuja causa não era deles ou dos seus interesses? Paul Fauvet, citado por Funada-Classen, mostra duas razões. A primeira se liga diretamente às “unidades de elites” africanas anti-FRELIMO criadas pelos portugueses na guerra da libertação e elas tinham como tarefa colaborar com o sistema que lhes havia criado (Isaacman, 1979:321). A segunda razão diz respeito à manipulação neo-colonial na independência, isto é, a intervenção de alguns cidadãos portugueses na liderança política entre as elites moçambicanas. Neste sentido, os portugueses teriam tirado vantagem da divergência que surgiu entre os moçambicanos na guerra da libertação no fim do governo colonial (Funada-Classen, 2013: 6).

Quando a Frelimo entrou no poder, começou a dar apoio ao movimento de Libertação armada do Zimbábue ZANLA- Zimbabwean National Liberation Army que lutava contra o regime de Ian Smith, e igualmente a Frelimo teria imposto sanções econômicas contra o governo da Rodesia do Sul. Dentro deste cenário, Funada-Classen mostra que inicialmente o MNR se empenhou na desestabilização do novo governo atacando infra-estruturas e residentes como forma de intimidá-lo já que havia imposto sanções econômicas à Rodesia do Sul e apoiando a Luta de Libertação Nacional do Zimbábue. (Funada-Classen, 2013: 7).

Quando o regime da minoria branca de Ian Smith concedeu a independência à maioria negra no Zimbábue em 1980, era esperado que o MNR deixasse de existir visto que a força de inteligência que os apoiava havia dado independência ao Zimbábue. Smith tinha negociado com o regime da África do Sul para continuar dando apoio ao MNR. Como resultado deste acordo, quando o Zimbábue se torna independente, o apoio do regime da África do Sul ao MNR tinha de longe ultrapassado ao anterior (Funada-Classen, 2013: 7). O MNR agora apoiado pelo regime da África do Sul, os

alvos de seus ataques mudaram de foco, das infra-estruturais passou-se também a atacar as aldeias comunais, estruturas de desenvolvimento rural promovidas pelo governo da Frelimo (Funada-Classen, 2013: 7). Isaacman comprova a hipótese da desestabilização ao mostrar que no começo dos anos 1980 Pretoria lançou uma campanha militar e econômica apoiando o MNR para desestabilizar o governo moçambicanos destruindo suas infra-estruturas (Isaacman, 2013:6).

O plano de desestabilização incluía a destruição ou queimar as aldeias comunais assim como a sabotagem do desenvolvimento rural que eram planos do novo governo. O plano de sabotagem e desestabilização vinha dos regimes de minoria branca da Rodésia e da África do Sul e não se limitavam apenas a Moçambique, incluía para além de Moçambique, a Namíbia e Angola. Essa intervenção militar da África do Sul nos países vizinhos é interpretada pelos analistas como sendo o descontentamento dos regimes de minoria branca e seu enfraquecimento diante das independências de países de maioria negra na região, a partir dos anos 1980 com a independência do Zimbábue (Funada-Classen, 2013: 7). Uma outra análise do cientista social britânico Joseph Hanlon caracteriza o conflito armado de Moçambique como sendo uma segunda frente do apartheid que foi elevada pelo ascensão da administração Reagan que era anticomunista e a favor da África do Sul (Funada-Classen, 2013: 8).

Os começos de 1980 estava chegando ao fim a divisão entre o bloco ocidental e o bloco oriental que havia durado de 1969 ate 1979. Segundo Funada-Classen, o mundo estava quase para entrar na segunda Guerra Fria. Nesta mudança do cenário político internacional o MNR consolidou suas relações com governos ocidentais tendo visitado Portugal, França, e a Alemanha ocidental em busca de apoio. Como conseqüência dessas visitas nos finais de 1981 o MNR estava levando a cabo atividades militares em larga escala mais do que antes. Estima-se que entre 1981 e 1983 o MNR tenha causado muitos danos econômicos estimados em milhões de dólares e milhares de mortes, tendo destruído 140 vilas, 840 escolas, 200 centros de saúde e 900 lojas. Segunda a analista, inicialmente o MNR fez os ataques às regiões circunvizinhas a partir de suas bases no centro do País. Conseguiu estabelecer uma base secreta no Malawi em meados de 1982 e intensificou suas atividades no norte de Moçambique a partir de 1983 em diante. Essa mudança teve conseqüências onde a maior parte das escolas situadas nas regiões fronteiriças com o Malawi foram destruídas ou forçadas a fechar. Estatisticamente estima-se que 88 % tenham sido na província da Zambezia, 98 % em Tete e 69 % em Niassa, isso em 1983 (Funada-Classen, 2013: 8).

Por volta de 1984 o País estava vivendo uma guerra de destruição, falta de alimentos causada pela seca, um caos político e econômico. O governo da Frelimo

teve que pedir ajuda alimentar aos países ocidentais. Em 1984 Moçambique tornou-se o primeiro país africano socialista a negociar com o FMI e com o Banco Mundial. Em Março de 1984 realizou-se o acordo de Nkomati com a África do Sul que tinha como objetivo a “não agressão”, ou seja, que a África do Sul deixasse de apoiar o MNR assim como a Frelimo deixaria de dar apoio ao ANC. Segundo a analista, na prática não foi o que aconteceu e o MNR se fortaleceu mais ainda e as ajudas alimentares dos países ocidentais eram retardadas de propósito. Na opinião da analista, a assistência que o País teve não só era ineficiente, mas também aumentou a dependência à ajudas externas e enfraqueceu o funcionamento do governo. A demora da ajuda internacional em alimentos resultou em 10,000 mortes (Funada-Classen, 2013: 8).

4.1 Mudanças depois da pressão internacional

Pressionados pela comunidade internacional, os apoiadores externos do MNR, o regime da África do Sul e o Malawi, estes por sua vez pressionaram o MNR para que se tornasse numa organização moçambicana (Funada-Classen, 2013: 9). Alex Vine, perito em Direitos humanos na África, citado por Funada mostra que após essa pressão internacional sobre os apoiadores, o MNR tinha que se garantir sozinho tanto em material bélico assim como na produção de seus alimentos. Em 1986 o Malawi pediu que o Movimento saísse daquele território devido à pressão internacional (Funada-Classen, 2013: 9).

4.2 Consequências da saída do movimento no território malawiano

De acordo com analistas, no fim de 1987 a Guerra Civil causou danos a 2,600 escolas (36% do total), 500,000 crianças interromperam os estudos (47% do total); danos a 800 postos de saúde (31% do total); danos a 900 lojas e ao sistema de transporte, incluindo 1,300 ônibus. Entre dois a três mil civis foram afetados. Isso fez com que a comunidade internacional fizesse duras críticas ao MNR e ao regime da África do Sul (Funada-Classen, 2013: 9). Lojas do povo, aldeias comunais, cooperativas agrícolas, caminhões, ônibus Rodoviários denominados de machimbombos, trens ou comboios, que eram projetos da Frelimo foram os principais alvos. Segundo Seibert, o regime sulafricano não estava interessado em ver a Renamo no poder, mas sim que a Frelimo abandonasse o projeto socialista e não apoiasse o ANC. Sendo assim, a Renamo teria sido usada para desestabilizar este governo (Seibert, 262-264). Para Medeiros, centenas de Postos de Saúde espalhados pelo País foram destruídos pela Guerra Civil numa clara política de destruir as conquistas da independência nestes e outros domínios (Medeiros, 2008:78).

Portanto, até aqui esses são dados sustentados pela teoria que defende causas

externas na origem do conflito pós-independência. No entanto, parece haver um déficit de análise nesta teoria, pois, seus analistas não analisaram as relações internas entre o MNR com as populações rurais, lugares e zonas de influência do movimento e campos de conflito. Em parte pode ter sido a dificuldade dos pesquisadores não terem acesso às zonas de conflito. Sendo assim, a teoria externa não é suficiente para explicar o conflito. A prova disso é que, a partir dos anos 1983 em diante o MNR cresceu em território nacional, começou a controlar várias áreas rurais no norte do País por volta de 1984. Essas evidências dificultam ainda mais olhar causas externas na natureza do conflito visto que menos de 10,000 soldados do MNR não poderiam conseguir controlar vastas áreas simplesmente via intimidação e ocupações forçadas. Segundo Funada-classen, as comunidades locais devem ter cooperado de alguma forma (Funada-Classen, 2013: 9).

A autora mostra que durante a Guerra Civil Moçambique estava dividido em três áreas: Áreas controladas pelo MNR, as controladas pelo governo, somente cidades e aquelas controladas por nenhum deles. Quando a guerra terminou em 1992, 18.8% da terra estava sob controle do MNR, fato que não podia mais levar a caracterização do MNR como “bandidos armados, terroristas ou marionetes do regime sul-africano”. Isso prova que havia causas não apenas externas, mas também internas que merecem uma análise (Funada-Classen, 2013: 9).

5. Teorias que apontam para fatores internos da Guerra Civil, finais dos anos 1980 e início dos anos 1990

A obra que chamou mais atenção seja a nível de pesquisadores internos em Moçambique assim como de externos, quanto as causas da Guerra Civil em Moçambique, foi do antropólogo Frances Christian Geffray e do Dinamarquês Mogens Pederson, sobre a antropologia da guerra, a partir de uma pesquisa de campo feita no distrito de Erati, no Norte, área ocupada pelo MNR. Os analistas chegaram a conclusão de que nem todos aqueles que aderiam ao MNR eram “inimigos do povo”, imagem até então disseminada. Outra imagem era de que as populações eram forçadas a cooperar com o movimento. Tais resultados eram desafiadores para a legitimidade do governo da Frelimo e sua imagem de vítima (Funada-Classen, 2013: 9-11).

Os pesquisadores que se baseavam na teoria de fatores externos chegaram a conclusão que a pesquisa de campo feita em Erati havia provado que os moçambicanos eram de fato contra a política socialista adotada pela Frelimo e como consequência apoiaram ao MNR. Alguns analistas viram e interpretaram esta pesquisa, que o MNR não era “marionete” de forças externas, mas sim um movimento e peritos o denominaram de “força política enraizada na sociedade moçambicana” (Funada-

Classen, 2013: 11).

Seibert, no seu artigo intitulado “The vagaries of violence and power in post-colonial Mozambique” mostra que a sangrenta Guerra travada pela Renamo de 1976 a 1992, foi contra o regime socialista adotado pelo governo da Frelimo e devastou o País (Seibert:10). Mais ainda, o autor mostra que, vários setores da sociedade civil resistiam aos projetos de modernização de cunho socialista adotados pelo regime da Frelimo como também havia contradições regionais que vinham desde a época pré-colonial. Na visão do autor, esses fatores podem ajudar a entender como a Renamo se desenvolveu e se tornou de um pequeno para um grupo grande. Muitos setores da sociedade civil resistiam às políticas do governo porque sentiam-se marginalizadas, discriminadas e oprimidas, na maioria deles estavam os antigos chefes locais. Na virada da independência esses chefes locais, régulos foram proibidos de exercer suas funções políticas, pois foram tidos como sendo parte do sistema colonial. Como consequência, tais encontraram apoio na Renamo que aceitou a religião, tradições locais, poligamia, lobolo, praticas combatidas pelo governo como feudais e reacionárias (Seibert, 254; 267-268).

Em 1977 foi aprovado no terceiro congresso da Frelimo o programa das aldeias comunais a base da coletivização das zonas rurais. Nos começos dos anos 1980 tinham sido estabelecidas cerca de 1,350 aldeias comunais, tendo acomodado 18% da população rural, mais de 1.8 milhões de pessoas, dados que aparecem na obra de Christian Geffray (Seibert, 267). Ao lado da obra de Christian Geffray e do Dinamarquês Mogens Pederson, surgiu outro estudo de Robert Gersony publicado em abril de 1988 que teve um impacto nos países ingleses. Robert tinha visitado 25 campos de refugiados internos em 48 distritos e entrevistado umas 200 pessoas refugiadas. O relatório trazia a violação sistemática de direitos humanos e crueldades cometidas pelo MNR (Funada-Classen, 2013: 12). Para Seibert, a tática da violência não era usada apenas pela Renamo, mas também pelas forças do governo (Seibert, 254).

Funada-Classen mostra que os resultados das duas pesquisas parecem ter sido contraditórios no tocante ao conflito armado e na percepção do MNR. A teoria baseada em fatores externos apresenta de um lado uma imagem negativa tal como “bandidos armados, bandidos, pseudo-terroristas, pseudo-guerrilheiros, marionetes, senhores da guerra e do outro lado uma imagem positiva como a de lutadores da liberdade contra o comunismo e o autoritarismo, representantes do Ocidente que promoveram o liberalismo, o sistema multipartidário e uma economia de mercado e um movimento popular (Funada-Classen, 2013: 12).

De acordo com Funada-Classen o surgimento dessas teorias diferentes e o estado deteriorante das coisas em Moçambique suscitou fortes debates sobre,

se a ajuda e a adesão da população ao MNR era movida por medo, ou de fato as populações aderiam e apoiavam ao MNR sem coação. Se a última tese é verdade, então a pergunta era se a ajuda da população era movida pela oposição ou não da mesma pelas políticas de desenvolvimento rural promovidas pela Frelimo. Para Funada, os que advogavam a teoria de causas externas asseguravam que a população local cooperava com o MNR movida por medo e coação, enquanto que os analistas que advogavam fatores internos acreditaram que a razão principal para a deterioração da situação em Moçambique foi a oposição da população ao governo socialista da Frelimo (Funada-Classen, 2013: 12).

6. Impactos da guerra

Ela causou danos no desenvolvimento **social, econômico** do País. Flavia Culuane ao falar sobre *A Educação Escolar durante a Guerra Civil em Catuane-Matutuine (1984-1992)* mostra como a guerra causou impactos negativos no sul. Mas o que estava acontecendo em Matutuine, concomitantemente estava acontecendo no País inteiro. Se na luta de libertação havia uma solidariedade entre a população e a frente de libertação, nos anos 1980, o cenário já não era de celebração, mas sim de mortes e situação de refugiado. Os que tinham sido líderes da transformação agora eram vítimas. Durante a guerra de libertação havia solidariedade entre os guerrilheiros e os mais velhos das povoações. Depois da independência essa relação mudou, ao invés, houve a “divisão” ou “confrontação” e uma Guerra Civil implacável onde muitos foram mortos pelos seus próprios compatriotas (Funada-Classen, 2013: 4).

6.1 Em termos sociais

A guerra resultou em um milhão de mortes, 1.5 (milhão e meio) de refugiados cruzando as fronteiras, 4.5 (quatro milhões e meio) de refugiados domésticos. Esta guerra é lembrada como tendo sido um dos mais trágicos conflitos dos anos 1980 (Funada-Classen, 2013: 4). Serlbert aponta que, cerca de um milhão de pessoas perderam a vida neste conflito; estima-se que 200, 000 crianças ficaram órfãs e outras 250,000 ficaram separadas das suas famílias; 1.7 milhões de pessoas, mais de 10% do total da população fugiram para os países vizinhos e outras 4.3 milhões de pessoas tornaram-se pessoas “deslocadas” refugiando-se em cidades e áreas controladas pelo governo. Hospitais, escolas e infra-estruturas do governo foram sistematicamente destruídas. A excessiva violência contra civis tende a obscurecer um dado, isto é, que havia diferenças regionais em ambas as partes beligerantes na

relação entre soldados e a população (Seibert, 254).

A guerra causou problemas psicológicos às pessoas que viram seus parentes morrerem ou serem mortos (Culuane. 2003:45). Medeiros fala de traumatismos (2008:78). Menores que foram recrutados para ingressar nas fileiras militares umas das conseqüências imediatas foi o abandono escolar e conseqüentemente o índice elevado de analfabetismo (Seibert, 256). A guerra causou, para além de um milhão de mortes, uma terça parte da população encontrava-se em situação de “Deslocada” dentro do País ou refugiada nos países vizinhos, nomeadamente a Tanzânia, Malawi, Zâmbia, Zimbábue e na Africa do Sul (Abrahamsson, 1998:1). Portanto, ouve um êxodo seja do campo para a cidade assim como para os países vizinhos (Culuane. 2003:45). A guerra produziu pessoas traumatizadas como conseqüência das partes beligerantes (Seibert, 276). Foi muito comum nesse período o uso do termo “População deslocada”, ou “os deslocados”. Vamos dar algumas precisões em termos teóricos.

6.2 População deslocada

O termo refere-se às pessoas que literalmente tiveram que abandonar as suas casas, vilas ou zonas de origem onde habitavam para outros lugares sejam eles centros urbanos ou refugiar-se em países vizinhos devido à guerra. Tais pessoas eram também chamadas de “os deslocados ou madeslocado”, como se pode ver no trabalho de campo de Abrahamsson: “contatamos também com muitas famílias camponesas, camponeses, deslocados e outros grupos da população das zonas rurais” (Abrahamsson, 1998:4).

6.3 Impactos na economia

A base da economia do povo continua sendo a agricultura familiar e pecuária, isto é, a criação de animais de grande e pequeno porte. Com a guerra, toda a estrutura social e econômica ficou desorganizada devido à fuga e nesta as pessoas não podiam fugir levando os seus animais e nem suas machambas. Os campos de cultivo ficaram sem produzir e os animais eram frequentemente roubados (Culuane. 2003:45). Os efeitos da Guerra Civil fizeram-se sentir nos principais indicadores econômico como na produção, no consumo, na segurança social, no capital, na eficácia das transações, na incerteza, no defice fiscal e o País entrou na dívida externa (Brück, 1998:1019).

Conseqüentemente a fome agudizou-se por falta de produção agrícola e as pessoas passaram a ficar dependentes diretamente das doações feitas ou pelas caritas ou pelos departamentos que eram conhecidos por “Calamidades”. Segundo

Abrahamsson, um milhão de pessoas morreu devido à guerra e à fome e o produto nacional bruto per capita era inferior a 100US\$. Moçambique foi na época um dos países mais pobres e mais endividados do mundo. Grande parte da infra-estrutura física, social e comercial do campo tinham sido destruídas pela guerra. De acordo com os cálculos da ONU, o valor da destruição correspondia a 250 anos de receitas de exportações e era 50 vezes superior à a Judá internacional anual (Abrahamsson, 1998:1-2). Muitas pessoas perderam os bens que haviam acumulado por muitos anos e mesmo aqueles que tinham graças ao trabalho nas minas da Africa do Sul (Silbert, 270).

Conclusão

É difícil tratar apenas das conseqüências causadas pelas duas guerras sem olhar pelo antecedentes. Neste trabalho buscamos apresentar as teorias que sustentam causas externas e as que sustentam causas internas da Guerra. A estrutura social dos povos, não só do Vale do Zambeze, mas do País inteiro ficou alterada devido às guerras. Ela causou mortes, êxodo, pobreza, traumatismos tendo alterado o modo de vida das populações, sobretudo as rurais. Desde que essas regiões começaram a entrar em contato com as sociedades euro-ocidentais, o estilo e modo de vida nunca foi mais igual, pois nesse território também no passado pessoas eram capturadas e vendidas como escravas e transportadas nos navios negreiros. No entanto, houve sempre resistências de varias formas contra poderes dominadores.

Referências

ABRAHAMSSON, Hans, NILSSON, Anders. *Moçambique em transição. Um estudo da historia de desenvolvimento durante o período 1974-1992.* Maputo: CEEI-ISRI (Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais-Institutos Superior de Relações Internacionais), 1998.

FUNADA-CLASSEN, Sayaka. *The origin of war in Mozambique. A History of Unity and Division.* (Translated by Masako Osada). 4 Eccleston Place, Somerset West 7130, South Africa: African Minds (www.africanminds.co.za), 2013. Disponível em: <http://www.africanminds.co.za/wp-content/uploads/2013/05/The%20Origins%20of%20War%20in%20Mozambique.pdf> acesso em: 16/06/2014. 23.00h

HASTINGS, Adrian. *Wiriyamu.* Porto: Edições Afrontamento, 1973.

ISAACMAN, Allen; ISAACMAN, Barbara. *A tradição de Resistência em Moçambique,*

o vale do Zambeze, 1850-1921. Porto: Afrontamento, 1979.

ISAACMAN, Allen; ISAACMAN, Barbara. *Cahora Bassa: Extending South Africa's Tentacles Of Empire*. Presented at Agrarian Seminar, Yale University, 20 September 2013.

MEDEIROS, Eduardo. *Contribuições para o estado da arte das Continuidades e Mudanças em Moçambique. Vinte e Cinco anos de estudos moçambicanos 1980/1-2006*. Porto: Centro de Estudos da Universidade do Porto, 2008. Disponível em: WWW.africanos.eu

Capítulos de livro:

CHANAIWA, David. A Africa Austral. In: *Historia geral da Africa: África desde 1935*. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011. – (Coleção Historia geral da Africa; vol.8).

Documentos eletrônicos:

BRÜCK, Tilman. *Guerra e desenvolvimento em Moçambique*. Artigo. *Análise Social*, vol. xxxiii (149), 1998 (5 o), 1019-1051. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1221844645N4pCJ4py0Bk40IF4.pdf>. Acesso em: 15/06/2014. 15.47h.

COELHO, João Paulo Borges. *A literatura e a interpretação do conflito armado em Moçambique (1976-1992)*. Artigo. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane. Disponível em: [http://www.ces.uc.pt/estilhacos_do_imperio/comprometidos/media/Mo%C3%A7ambique%20e%20a%20LQ%20pdf%20\(2\).pdf](http://www.ces.uc.pt/estilhacos_do_imperio/comprometidos/media/Mo%C3%A7ambique%20e%20a%20LQ%20pdf%20(2).pdf). Acesso em: 09/06/2014. 18.10mn.

COSTA, Ana Bérnard da. *A pobreza, a guerra e a paz em Moçambique:teorias, relações e percepções*. Conference Paper N°20. II Conferência do IESE, “Dinâmicas da Pobreza e Padrões de Acumulação em Moçambique”, Maputo, 22 a 23 de Abril de 2009. Disponível em: http://www.iese.ac.mz/lib/publication/II_conf/CP20_2009_Costa.pdf. Acesso em: 28/06/2014. 20.13mn.

CULUANE, Flavia dos Anjos. *A Educação Escolar durante a Guerra Civil em Catuane-Matutuine (1984-1992)*. Dissertação de Licenciatura em Historia, Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Letras, Departamento de Historia. Maputo, junho de 2003. Disponível em: <http://www.saber.ac.mz/bitstream/10857/1619/1/Ht-125.pdf>. Acesso em: 09/06/2014. 18.13mn.

DESMOND, Cosmas. *The discarded People – Natal*. In: KLEINSCHMIDT, Horst. *The Early 1970's with Durban moments. Roots and Journeys linking the Christian Institute and wider community to the re-ignition of resistance to apartheid in the early 70's*. (A personal reflection by activist and campaigner, Horst kleinschmidt, prepared in Jan/Feb 2013). Disponível em: http://www.sahistory.org.za/sites/default/files/Paper_Horst_Kleinschmidt.pdf. Acesso em 30/06/2014. 14.34mn.

FLORENCIO, Fernando. *Christian Geffray e a Antropologia da guerra: Ainda a propósito de la cause dès armes au Mozambique*. 02/11/2004. Artigo. Disponível

em: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_06/N2/Vol_vi_N2_347-364.pdf.
Acesso em: 28/06/2014, 22.30mn.

MACHEL, Samora. Birth of armed struggle in Mozambique. Disponível em:
<http://www.disa.ukzn.ac.za/webpages/DC/Dav3n979.1681.5785.003.009.Oct1979.10/Dav3n979.1681.5785.003.009.Oct1979.10.pdf>. Acesso em:
16/06/2014. 23.12h.

SEIBERT, Gerhard. The vagaries of violence and Power in post-colonial Mozambique.
Disponível em:
<https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/12889/ASC-075287668-241-01.pdf?sequence=2>. Acesso em: 16/06/2014. 23.17h.

O cuidado pastoral sistêmico: um diálogo com a perspectiva intercultural

Rafael Souza Rodrigues¹

Resumo: *Este trabalho tem a finalidade de refletir sobre a relação e o impacto entre o cuidado pastoral e os diferentes contextos culturais presentes na América Latina. No âmbito do cristianismo, o cuidado pastoral refere-se a uma prática histórica que tem suas origens na cultura semítica, porém, seu maior referencial é a práxis do Cristo, com base nas narrativas bíblicas dos evangelhos de Mateus, Lucas, Marcos e João. Entretanto, as mudanças de paradigmas ao longo do tempo têm influenciado o cuidado pastoral a passar por várias transformações na sua teoria e prática. No campo protestante, em meados do século XX, surgiu, nos E.U.A., o movimento de clínica pastoral com intuito de dialogar e utilizar alguns conceitos e teorias da psicologia para responder às demandas do contexto. A partir deste movimento, foram formuladas várias outras teorias de cuidado pastoral, contudo, muitas delas sem contemplar a questão da diversidade cultural. Diante disso, a proposta do cuidado pastoral sistêmico tem como uma de suas premissas um olhar holístico para ser humano, compreendendo a importância do contexto cultural e social para toda e qualquer ação pastoral, o que pode estabelecer pontes entre o cuidado pastoral e a perspectiva intercultural.*

Palavras-chave: *Cuidado, pastoral, intercultural, sistêmico.*

Introdução

Para compreender a relevância e a necessidade de contextualização do cuidado pastoral nos dias de hoje, é fundamental um olhar para suas origens na cultura semita, a partir de alguns textos do Antigo Testamento que demonstram as matizes teológicas do termo pastoral, o que será proposto na primeira parte deste artigo.

O mesmo movimento será realizado em direção ao Novo Testamento, que observará, na trajetória de Jesus de Nazaré, a partir da sua tradição judaica, o estabelecimento de um novo paradigma de cuidado pastoral, podendo ser sintetizado na figura do “bom pastor”, conforme a afirmação do próprio na narrativa do evangelho de João.

Posteriormente, serão abordados os conceitos de cuidado e cuidado pastoral,

¹ Mestre e doutorando em Teologia no Programa de Pós Graduação da Faculdades EST. rafafisioteo@gmail.com O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES, entidade do Governo Brasileiro voltada para a formação de recursos humanos.

este último será elucidado para uma melhor compreensão do desenvolvimento do mesmo na tradição cristã até a presente época. Uma vez que o cuidado pastoral sempre foi influenciado pela cultura na qual estava inserido, percebe-se que, dentro do cristianismo, historicamente e teologicamente, a maneira de pastorear pessoas sofreu várias mudanças, dentre as quais se destaca, no ramo protestante, o movimento de clínica pastoral que surgiu nas primeiras décadas do século XX, o qual deu origem a várias outras correntes que preconizavam a utilização de outras ferramentas não eclesiais, como a psicologia nas ações pastorais voltadas para o cuidado. Nesta mudança de paradigma, percebe-se uma influência da cultura moderna, marcada pelo racionalismo e valorização do conhecimento científico.

Todavia, o cuidado pastoral que leva em consideração o contexto da América Latina, precisa avançar em relação às abordagens psicológicas oriundas do contexto europeu e norte-americano, para colocar na sua pauta o tema da interculturalidade que confronta as diferenças entre as pessoas que dividem o mesmo espaço geográfico, mas, possuem traços culturais diversificados e, portanto, têm necessidades diferentes.

A proposta do cuidado pastoral sistêmico, elaborada por Larry Kent Graham, defende a tese de que cuidado pastoral deve olhar não apenas para o indivíduo. Todo o seu contexto familiar, político, social e cultural serão as lentes utilizadas para analisar as demandas de cuidado de um indivíduo. Isto torna possível o diálogo entre o cuidado pastoral sistêmico e a agenda da interculturalidade na América latina, conforme será descrito na última parte deste artigo.

1. Raízes bíblicas do cuidado pastoral

No Antigo Testamento, a figura do pastor está intimamente relacionada a umas das principais atividades econômicas do povo hebreu, de onde descendem os israelitas: a criação de ovelhas. Esta atividade fornecia para a comunidade de Israel a sua alimentação, sendo a ovelha utilizada como alimento; fonte de renda, com o a comercialização da lã; e manutenção da sua religiosidade e fé em Deus, tendo este animal um papel central no sistema sacrificial. Tudo isto acontecia sob o cuidado e supervisão de um pastor, demonstrando o seu papel de destaque em vários aspectos da cultura israelita (SATLHER-ROSA, 2004, p. 27).

Segundo Satlher – Rosa (2004, p. 28), os povos da Mesopotâmia, em um contexto anterior ao povo de Israel, conferiram um significado mais profundo à figura do pastor em sua interpretação cultural ao associá-la com os seus reis e chefes, considerando-os como os pastores do povo que tinham a função de proteger, cuidar e guardar o direito e a justiça da comunidade.

Em um contexto posterior, a comunidade de Israel introduziu o sentido

teológico para o pastor ao atribuir esta função para o próprio Deus, o que fica bastante explícito no Salmo 23.1-4:

O Senhor é o meu pastor; de nada terei falta. Em verdes pastagens me faz repousar e me conduz a águas tranquilas; restaura-me o vigor. Guia-me nas veredas da justiça por amor do seu nome. Mesmo quando eu andar por um vale de trevas e morte, não temerei perigo algum, pois tu estás comigo; a tua vara e o teu cajado me protegem.

Nos versos acima, o salmista descreve quatro principais tarefas de Deus como pastor: 1) suprir as necessidades, “de nada terei falta”; 2) proporcionar motivação e força, “restaura-me o vigor”; 3) guiar e dirigir os passos, “guia-me nas veredas da justiça”; 4) proteger dos perigos, “a tua vara e o teu cajado me protegem”.

Desta forma, Deus torna-se o modelo pastoral a ser seguido por outros pastores em Israel, no mesmo nível de comprometimento e fidelidade às ovelhas, isto é, as lideranças da comunidade deveriam se comportar como pastores. No texto de Jeremias 23.2, há uma clara advertência aos líderes que não estavam agindo conforme o modelo pastoral divino, negligenciando o cuidado necessário:

“Portanto, assim diz o Senhor, Deus de Israel, aos pastores que tomam conta do meu povo: “Foram vocês que dispersaram e expulsaram o meu rebanho, e não cuidaram dele. Mas eu cuidarei de vocês pelos seus maus procedimentos”, declara o Senhor.”

No texto do profeta Ezequiel (34.2-15), também há uma censura aos pastores infiéis e uma reivindicação de Deus ao pastorado, devido à ineficácia dos pastores humanos, sobretudo na prática da justiça e do direito, corroborando com o que o salmista afirma sobre o compromisso de Deus como um pastor que guia as suas ovelhas “nas veredas da justiça, por amor do seu nome”.

No Novo Testamento, de acordo com as narrativas dos Evangelhos, o ministério de Jesus Cristo se estabelece como paradigma pastoral, assumindo e levando às últimas consequências as qualidades esperadas de um autêntico pastor na tradição de Israel, principalmente, no texto de João 10.10-15 quando Jesus afirma que ele é o bom pastor:

“Eu sou o bom pastor. O bom pastor dá a sua vida pelas ovelhas. O assalariado não é o pastor a quem as ovelhas pertencem. Assim, quando vê que o lobo vem, abandona as ovelhas e foge. Então o lobo ataca o rebanho e o dispersa. Ele foge porque é assalariado e não se importa com as ovelhas. Eu sou o bom pastor; conheço as minhas ovelhas; e elas me conhecem; assim como o Pai me conhece e eu conheço o Pai; e dou a minha vida pelas ovelhas”.

Satther-Rosa (2004, p. 29.) afirma que esta noção de paradigma não se refere a um conjunto de técnicas ou modelos fechados. Mas, a um referencial de disposições e atitudes presentes no ministério de Jesus que devem balizar a Missão da igreja no seu papel de cuidado e serviço ao mundo. As ações pastorais devem ter uma coerência cristológica, ou seja, realizadas a partir do ministério de Jesus.

O apóstolo Pedro, discípulo de Jesus Cristo, ao orientar a comunidade cristã primitiva sobre o cuidado pastoral, segue o mesmo modelo praticado e ensinado pelo seu Mestre: “Pastoreiem o rebanho de Deus que está aos seus cuidados. Olhem por ele, não por obrigação, mas de livre vontade, como Deus quer. Não façam isso por ganância, mas com o desejo de servir.” (I Pedro 5.2).

Hoepfner (2008, p. 58) também constata que Cristo é o modelo de cuidado pastoral para a comunidade cristã, ao analisar o hino cristológico descrito por Paulo em Filipenses 2.5-11:

Cristo “fez-se vazio”, “tornou-se pobre” (kenosis) para assumir a forma de servo (Fp 2.7). “A si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até a morte de cruz” (Fp 2.8). [...] A passagem litúrgica de Filipenses esclarece o conteúdo e o significado do paradigma cristológico; revela a atitude pessoal e o comportamento comunitário do ministério de Jesus, na medida em que Ele veio para servir e não para ser servido (Mt 20.28). Portanto, também a comunidade cristã encontra, nesta passagem bíblica, seu padrão mais elevado, que é o seguimento irrestrito a Cristo: “Tende em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus” (Fp. 2.5).

O Espírito Santo, segundo as afirmações de Jesus em alguns textos do Evangelho de João (14.13-17; 15.26; 16.7-14), representa o pastoreio de Cristo no mundo, assumindo as suas funções de guiar, sustentar, instruir e consolar os seus seguidores. Nesta perspectiva, a Igreja, que é constituída por discípulos de Cristo, realiza a sua missão de cuidar das pessoas no poder do Espírito Santo.

2. Conceituação e desdobramentos do cuidado pastoral

2.1. O Conceito de cuidado

Para a construção do conceito de cuidado é importante iniciar com a análise da etimologia da própria palavra que é derivada do latim *cura* ou *coera*, com o significado de cuidar e tratar. Outro termo semelhante é o curador, que remete à pessoa que cuida e zela pelo bem-estar e interesses de outras pessoas incapacitadas de realizar o mesmo, ou alguém que se responsabiliza pela organização de uma exposição. Na tradição cristã havia o uso da expressão “cura d’almas” que significava

o cuidado pastoral exercido pelos sacerdotes em suas comunidades de fé (BOFF, 2012, p. 28).

O cuidado é premissa básica de toda e qualquer ação que se destina a promover bem-estar do outro ou de si mesmo. Boff define o cuidado como um modo-de-ser essencial do ser humano, ou seja, “é a raiz primeira do ser humano, antes que ele faça qualquer coisa” (BOFF, 2008, p. 24).

O conceito de cuidado, segundo Boff, compreende quatro sentidos:

1) Cuidado é uma atitude de relação amorosa, suave, amigável, harmoniosa e protetora para com a realidade pessoal, social e ambiental [...] Este tipo de cuidado pertence ao humano mais humano, aquele que nos torna apreciáveis e amigos da vida. 2) O cuidado é todo o tipo de preocupação, inquietação, desassossego, incômodo, estresse, temor e até medo face às pessoas e a realidades com as quais estamos afetivamente envolvidos e por isso nos são preciosas [...] Pertence a estrutura humana, desde o momento em que nascemos. Acompanha-a em cada fase da nossa vida e o carregamos até o momento da morte. 3) Cuidado é a vivência da relação entre a necessidade de ser cuidado e a vontade e predisposição de cuidar criando um conjunto de apoios e proteções (*holding*) que torna possível esta relação indissociável em nível pessoal, social e com todos seres vivos. 4) Cuidado-precaução e cuidado-prevenção constituem aquelas atitudes e comportamentos que devem ser evitados por causa das consequências danosas previsíveis (prevenção) e aquelas imprevisíveis pela insegurança de dados científicos e pela imprevisibilidade dos efeitos prejudiciais ao sistema-vida e ao sistema-Terra (precaução) (BOFF, 2012, p.34-36).

O primeiro e o segundo sentidos denotam os sentimentos capazes de tocar e impulsionar as pessoas a cuidar daqueles que estão a sua volta. Seja através de um simples gesto de carinho ou de uma demonstração de preocupação pelo bem-estar do outro, como por exemplo, os pais que não dormem até que todos os filhos estejam em casa. Expressam esse cuidado subjetivo, porém, que se manifesta em ações concretas.

O terceiro sentido está fundamentado na teoria do pediatra inglês W.D. Winnicott, denominada *Holding*², que consiste nas ações de cuidado que os pais dedicam ao bebê, garantido a sua sobrevivência. A mãe tem um papel essencial nesta relação, uma vez que a sua identificação empática com o bebê pelo olhar, fala e contato físico cooperam para a constituição e estruturação do *Self* do bebê, suprimindo as suas necessidades vitais de afeto e cuidado. O ato de cuidar comunica doação e amor para o bebê, o qual corresponde com sorrisos, olhares e sons permitindo reciprocidade na relação mãe e filho. Para Winnicott, um sujeito não conseguirá de fato “virar a ser” caso não tenha uma bagagem de recordações do cuidado na sua história pessoal (WINNICOTT apud OLIVEIRA, 2012, p.41-42).

2 Palavra da língua inglesa que significa guardar, segurar, manter, controlar.

O quarto sentido, o cuidado - prevenção e cuidado - precaução, são atitudes reativas a um serie de ameaças que podem colocar em risco a integridade física, moral, emocional, espiritual e ecológica do ser humano, conhecidas de maneira prévia ou não, proporcionando um ambiente seguro e estável para a vida na Terra.

Os quatro sentidos que compõem o conceito de cuidado representam a dimensão natural-objetiva do cuidar, que é dada com a própria existência humana. Entretanto, Boff também apresenta o cuidado ético – consciente que:

Trata-se do cuidado natural assumido conscientemente, de modo reflexo, como valor, interiorizado de forma intencional e feito atitude e projeto de vida. Transformamos o que é da natureza em propósito pessoal, social e planetário; portanto, em algo que depende de nossa vontade e liberdade, e assim se transforma em um dado cultural (BOFF, 2012, p. 38).

Em suma, na perspectiva de Boff, o cuidado está na constituição do ser humano e que, sem ele, o ser humano deixa de ser humano. É próprio do cuidar atitudes como o desvelo, solicitude, diligência e o zelo para consigo mesmo e para com o próximo, suscitadas por uma preocupação, inquietação e senso de responsabilidade.

Além disso, o cuidado ético – consciente deveria ser o fundamento de toda a relação de ajuda comprometida com a promoção de qualidade de vida e saúde integral, visando não apenas a sobrevivência, porém, uma existência mais digna neste mundo daqueles que foram criados à imagem e semelhança de Deus, conforme a tradição judaico – cristã.

2.2. Desenvolvimento e expressões do cuidado pastoral

A expressão “cuidado pastoral” é similar a outros termos que denotam o mesmo sentido. Clinebell (2007, p. 24), utiliza a palavra *poimênica* (do grego *poimên*, que significa pastor e *poimênica*: o trabalho pastoral) para se referir ao “ministério amplo e inclusivo de cura e crescimento mútuo dentro de uma congregação e de sua comunidade, durante todo o ciclo da vida”. Em outro momento, este autor define *poimênica* como “uma resposta à necessidade que cada pessoa tem de calor, sustento, apoio e cuidado” (CLINEBELL, 2007, p. 43), o que demonstra a possibilidade de compreender o “cuidado pastoral” e a “*poimênica*” como categorias semelhantes.

Para Scheneider - Harppercht (1998, p. 291), a *poimênica* consiste no “ministério de ajuda da comunidade cristã para os seus membros e para outras pessoas que a procuram, na área da saúde, através da convivência diária no contexto da Igreja”.

Especificamente, o termo *pastora*, tem conotações diferentes dentro da história do cristianismo. Na tradição protestante, a partir dos reformadores do século

XVI, geralmente, designava a pessoa e a função do pastor, assim como nos dias de hoje em grande parte das igrejas oriundas da Reforma. Na tradição da Igreja Católica Romana, o uso do termo pastoral se generalizou a partir das reflexões de Emile Pin e François Houtart, passando a significar a presença da Igreja na sociedade, através do anúncio e prática do evangelho. E desta formulação se originam as diversas “pastorais”, como a “pastoral da saúde”, “pastoral da criança” e etc. (SATLHER-ROSA, 2004, p. 32).

Segundo Clinebell (2007, p. 38), o cuidado pastoral é parte de uma longa herança que inclui renomados pastores como Ambrósio de Milão e João Crisóstomo no século IV, passando por Martinho Lutero, no século XVI, entre outros. Mulheres dedicadas ao cuidado de necessitados como Elizabeth A. Seton e Harriet Beecher também são incluídas nesta lista.

Para Satlher – Rosa (2004, p. 36), ainda que o termo “cuidado pastoral” não seja literalmente bíblico, o mesmo possui respaldo na história da Igreja e nos textos bíblicos. Este autor também afirma que o cuidado pastoral corresponde à expressão “cura d’almas”, ou do latim *cura animarium*, que classicamente designava o elemento fundamental do ministério pastoral: a cura ou cuidado da alma. Porém, o sentido de “alma” aqui não é algo desintegrado das outras dimensões humanas, mas é o centro da vida e a essência da existência humana criada por Deus.

Clinebell (2007, p. 39) faz referência à pesquisa dos autores Clebsch e Jaekle que, ao longo da história da Igreja, destacaram quatro funções do cuidado pastoral e acrescenta uma quinta função:

- 1) Cura: uma função pastoral que tem por objetivo superar alguma debilitação restituindo à pessoa a integralidade e levando a avançar além de seu estado anterior.
 - 2) Sustentação: ajudar uma pessoa que sofre a suportar e a transcender uma circunstância na qual a restauração a seu estado anterior ou recuperação de sua enfermidade é impossível.
 - 3) Orientação: ajudar pessoas perplexas a fazer escolhas conflitantes entre rumos alternativos de pensamentos e ação [...]
 - 4) Reconciliação: procura reestabelecer relacionamentos rompidos entre o homem e o seu próximo e entre o homem e Deus [...]
- Eu acrescentaria uma quinta função poimênica essencial, que também tem sido motivo constante na história da igreja: a nutrição. O objetivo da nutrição é capacitar pessoas a desenvolver as potencialidades que lhes foram dadas por Deus, ao longo de toda a jornada da vida com seus vales, picos e platôs.

No contexto da modernidade, com o surgimento da psicanálise e da psicologia como ciência, a partir do final do século XIX, iniciou-se um grande conflito entre pastores que absorviam conceitos e técnicas da psicoterapia no trabalho pastoral e outros, que diminuía ou negavam as contribuições de qualquer ciência. A questão chave para muitos destes pastores era o valor da Bíblia, que poderia ser relegado a

uma posição inferior com relação às “novas” teorias daquele momento (SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1998, p. 301).

Nos anos 20 e 30 do século passado, surgiu nos Estados Unidos, a partir da cooperação de pastores e médicos, o movimento de “clínica pastoral” com o intuito de integrar conceitos da psicoterapia, sobretudo no acompanhamento pastoral na área da saúde e, além disso, fornecer uma formação clínica para pastores. Este movimento, nos anos 60, se aliou a outra corrente denominada “psicologia pastoral”, elaborada na Europa e que aceitava a utilização de teorias psicoterápicas na prática do aconselhamento pastoral, que é uma das dimensões do cuidado pastoral (SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1998, p. 302).

Posteriormente, a partir dos movimentos de “clínica pastoral” e “psicologia pastoral”, foram formulados alguns modelos teóricos de aconselhamento pastoral como o modelo fundamentalista centrado na Bíblia; o modelo evangélico de psicologia pastoral e o modelo holístico de libertação e crescimento. Estes modelos foram disseminados pelas igrejas do contexto norte-americano e europeu na América Latina, sem a preocupação de dialogar com as questões culturais específicas do contexto latino-americano (SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1998, p. 303).

3. Interculturalidade e o cuidado pastoral sistêmico

3.1. Interculturalidade na América Latina

O movimento de clínica pastoral trouxe mudanças significativas na prática do cuidado pastoral. Um dos conceitos chave deste movimento que sobreviveu aos desgastes do tempo foi a empatia. Uma relação de ajuda empática consiste, entre outras características, na capacidade de uma pessoa abandonar o seu referencial cultural e adotar o referencial cultural do outro (NOÉ, 2007, p. 70).

Para Noé (2007, p. 70), a discussão sobre o cuidado pastoral exercido de forma empática na América latina deve ser abordado à luz da seguinte questão: “é possível falar em empatia quando pessoas pertencentes a universos culturais diferentes se encontram no contexto do aconselhamento pastoral e psicológico?”

Ao responder esta questão, Noé (2007, p. 70) explica que devido à exigência da anulação de referências culturais no diálogo, a empatia não consegue dar conta da problemática intercultural e propõe o conceito de *metapatia*, que significa “ a necessidade de criar um espaço virtual, terceiro, suspenso e dinâmico na relação de aconselhamento pastoral e psicológico, que não seja refém do universo cultural de uma das partes”.

No conceito de *metapatia*, o cuidado pastoral se estabelece em um ambiente onde os elementos culturais de ambos os interlocutores, o que cuida e o que recebe

o cuidado, são respeitados e preservados. Não existe uma relação de primazia ou superioridade de uma cultura em detrimento da outra, nem assimilação acrítica entre culturas.

A compreensão clássica do sentido de culturas, baseada nos estudos de Geertz (1973, p. 44), que se refere a “sistemas de símbolos linguísticos, dentro das quais as pessoas constroem o significado do mundo na qual vivem”, pautada a tese de Nóe (2007, p. 72) de que não há uma cultura particular e nem uma universal, de outro modo, existe uma pluralidade de universos culturais distintos.

A definição de interculturalidade proposta por Noé (2007, p. 72), ressalta a valorização da diversidade cultural:

Se, por outro lado, levarmos em conta que cada pessoa é, por assim dizer, “um átomo cultural”, isto é, realiza ao longo de sua socialização uma síntese particular desta racionalidade subjacente ao seu contexto cultural transformando-a, ampliando-a, aprofundando-a e, quiçá, contradizendo-a, então podemos chegar a uma hipótese radical e afirmar que cada encontro entre duas pessoas passa a ser um encontro inter, multi, intra e até transcultural.

As implicações de uma abordagem intercultural no aconselhamento pastoral e, de forma geral, no cuidado pastoral, de acordo com Noé (2007, p. 81) são: a relação de ajuda não requer de nenhuma das pessoas envolvidas a anulação de sua matriz cultural; o conceito de empatia ainda precisa ser enfatizado para ajudar a compreender o universo do outro, sem abrir mão do seu próprio universo cultural; a necessidade de um comprometimento entre as partes quanto à preservação da identidade; a criação de um espaço intermediário que possibilite a relação de *metaempatia* e participação de uma terceira força, que pode ser uma referência ao Espírito Santo de Deus, à presença pastoral de Cristo no encontro entre pessoas.

3.2. O cuidado pastoral sistêmico

O cuidado pastoral sistêmico é proposto pelo teólogo norte-americano Larry Kent Graham, que faz uma crítica severa às teorias dominantes do cuidado pastoral oriundas do seu país e exportadas para a América Latina, afirmando que as mesmas representam um modelo “existencial-antropológico”, que coloca a realização pessoal no centro das atenções promovendo o individualismo e egoísmo entre as pessoas (GRAHAM, 1997, p. 18).

Princípios como aperfeiçoamento, crescimento e auto – realização reforçam uma expectativa de satisfação de necessidades extremamente limitadora diante da complexidade humana. Esta visão é carente de uma abertura para as contribuições de outras cosmovisões produzidas em contextos culturais diferentes que não considera

o controle da personalidade como a chave para resolução de crises e conflitos pessoais (GRAHAM, 1997, p. 19).

Entre os diversos autores da área de cuidado pastoral, Graham (1997, p. 23) menciona que Clinebell foi quem mais abordou o cuidado de pessoas somado ao cuidado de seus ambientes. Porém, a teoria de Clinebell ainda segue a lógica de um modelo “existencialista- antropológico” ao ter como objetivo central o desenvolvimento das potencialidades humanas, ou seja, a meta final sempre será a auto-realização.

Graham (1997, p. 24) encontra no pensamento sistêmico uma nova maneira de cuidar pastoralmente, tendo como um dos pilares a compreensão da relação entre o indivíduo e o ambiente ou a cultura que o cerca. Para ele, o pensamento sistêmico contrapõe a lógica do *modus vivendi* das sociedades pós - modernas:

O pensamento sistêmico enfatiza a união, enquanto o nosso modo de vida enfatiza a fragmentação. A palavra “sistêmico” refere-se a processos e trocas contínuas, nós enfatizamos causas, efeitos e resultados [...] Uma concepção sistêmica afirma que avanços criativos incluem aquilo que ocorreu antes; nosso modo de vida baseia-se na negação de valores anteriores. A análise sistêmica destaca a relação contínua do indivíduo entre a sociedade, cultura e a natureza; o nosso modo de pensar destaca a oposição do indivíduo à sociedade, à cultura e à natureza.

Uma análise sistêmica possui quatro características principais: 1) os elementos dos universos estão interligados em uma relação de reciprocidade, onde interconexões diretas ou indiretas moldam a vida de uma pessoa; 2) o universo é organizado por subsistemas que compõem as partes de um todo, com graus relativos de poder, responsabilidade e influência; 3) ênfase no equilíbrio mantido através de trocas, negociações e administração de limites; 4) defesa da criatividade contextual e liberdade finita (GRAHAM, 1997, p. 25).

O cuidado pastoral balizado pelo pensamento sistêmico direciona o seu olhar para a totalidade do ser e para as relações mútuas e contínuas com todas as realidades que influenciam o ser humano.

Graham (1997, p. 30) apresenta cinco princípios que identificam uma intervenção a partir do cuidado pastoral sistêmico. O primeiro princípio é o que ele chama de organicidade, que se refere a prestar assistência às pessoas discernindo e respondendo ao padrões de interconexão que marcam a sua situação. As interconexões são percebidas através do contexto familiar e cultural, na crença da reciprocidade entre influências internas e externas.

O segundo princípio é o da simultaneidade. O cuidador deve reconhecer e responder estrategicamente às consequências inter-sistêmicas de sua intervenção, ciente de que mudanças nas partes ou no todo de um sistema afetam-se mutuamente

(GRAHAM, 1997, p. 31).

O terceiro princípio é o da conscientização. Para transformar situações sintomáticas, os cuidadores devem ajudar aos que buscaram o cuidado na conscientização do impacto da ordem social nas suas dificuldades pessoais. Em casos de relações de dominação e subordinação, a conscientização ajuda a verificar quem de fato se beneficia com os arranjos de poder e quem sofre os prejuízos desta relação (GRAHAM, 1997, p. 31).

Graham (1997, p. 32) ainda apresenta o princípio da defesa pública, que acontece quando o cuidador empresta sua voz para modelar políticas públicas que beneficiam as pessoas que buscam cuidado, transformando comportamentos sintomáticos; e o princípio da aventura ,onde o cuidador “ajuda as pessoas a reconhecerem que Deus está presente como um aliado ao lado da transformação e da mudança libertadora, e que essa mudança é um dom da graça e fruto da esperança que, apesar de aguardado, é imprevisível”.

O modelo sistêmico de cuidado pastoral, quando comparado com outros modelos do contexto norte-americano e europeu, é o que mais se aproxima da agenda da interculturalidade na América Latina, uma vez que preconiza o trabalhar de forma sistêmica com as diferenças e influências culturais e sociais presentes nas necessidades de uma mesma pessoa.

Conclusão

O cuidado pastoral é resultado de uma rica e longa tradição que vem desde os povos semíticos, como os mesopotâmios e hebreus, e com estes ganhando o valor teológico da função, passando pelo caráter salvífico e missional em Cristo, transmitido depois aos seus discípulos e à igreja pelo Espírito Santo.

Na história da igreja, observa-se que o cuidado pastoral agregou diferentes contornos de acordo com a época e com as situações concretas de cada contexto. No caso do protestantismo, o cuidado pastoral ficou, durante muito tempo restrito à pessoa do pastor; todavia, na presente época, esta visão se ampliou em muitas comunidades cristãs que consideram que o cuidado pastoral também pode ser exercido por leigos.

No contexto da modernidade, com a influência do racionalismo, as teorias de cuidado pastoral começaram a dialogar com o pensamento científico, sobretudo com a psicologia, o que deu origem a diversas correntes como a “clínica pastoral” e a “psicologia pastoral”. Estas correntes chegaram ao solo latino-americano e começaram a ser praticadas por pastores e pastoras sem devida crítica quanto à relevância e à necessidade de contextualização destes modelos.

A discussão do tema interculturalidade na América Latina suscita uma releitura dos modelos de cuidado pastoral praticados neste contexto e a busca por novos referenciais que trabalham nesta direção.

Nesta perspectiva, o cuidado pastoral sistêmico, ainda que tenha sido elaborado por um pastor norte-americano, é apresentado como uma possibilidade de fundamentar uma prática de cuidado pastoral coerente com a problemática da interculturalidade na América Latina. Os princípios e valores de uma percepção intercultural são semelhantes aos de uma análise sistêmica como o respeito e a preservação das identidades culturais em um encontro entre pessoas diferentes.

Referências

BOFF, Leonardo. Saber cuidar: ética do ser humano – compaixão pela terra. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. O cuidado necessário. Petrópolis: Vozes, 2012.

CLINIBELL, Howard J. Aconselhamento Pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

GEERTZ, Clifford. The interpretation of cultures. New York: Basic Book, 1973.

GRAHAM, Larry K. Cuidado de pessoas, cuidado de mundos. São Leopoldo: Faculdades EST, 1997.

HOEPFNER, Daniel; HOCH, Lothar Carlos. Fundamentos bíblico-teológicos da Capelanía Hospitalar: uma contribuição para o cuidado integral da pessoa. 2008. 121 f. Dissertação (Mestrado) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2008.

NOÉ, Sinei Vilmar. Multi e interculturalidade na América Latina. In: SANTOS, Hugo N. (Org.). Dimensões do cuidado e aconselhamento pastoral. São Paulo: ASTE; São Leopoldo: Sinodalm 2008.

OLIVEIRA, Roseli M. Kuhnrich de. Pra não perder a alma: o cuidado aos cuidadores. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

SATHLER-ROSA. Cuidado pastoral em tempos de insegurança: uma hermenêutica contemporânea. São Paulo: ASTE, 2004.

SCHNEIDER-HARPPRECHT. Teologia Prática no contexto da América Latina. São Leopoldo: Sinodal: ASTE: 1998.

Fundamentalismo religioso no Islã como (re) construção de identidade: o uso do discurso religioso no fundamento de uma nova ideologia sociopolítica

Patrícia Simone do Prado¹

Resumo *A busca pela unidade em meio à diversidade tem sido um dos caros anseios dos grupos étnicos, das comunidades em geral. Neste cenário, onde os diversos atores revezam seus discursos a fim de adaptarem a nova realidade, a religião, como produtora de sentido, surge como fundamento ideológico atuando em instâncias da vida pública e privada gerando reações e movimentos distintos. A identidade, assim, vai se resignificando em nuances que tendem a cada vez mais refletir o novo, que faz ponte entre a tradição e a releitura da tradição. O sentimento de pertença se organiza não mais a partir da identificação nacional, mas sim na identificação étnica que é o sentido de pertença independente da origem: é negro quem se sente negro, é muçulmano quem se identifica como muçulmano. E desta forma, os grupos se fortalecem e ao mesmo tempo precisam se organizar para que haja uma identificação comum dentro das diferenças. Dentro desta dinâmica o fundamentalismo como um tipo de discurso da unidade utiliza-se do que é comum a todos: a exclusão; e assim, o social se torna o grande palco onde as identidades performáticas vivenciam seus dramas e como em um rito, caminham em busca de uma resposta. O discurso fundamentalista entra como o diretor deste ato dramático e real. A presente comunicação tem como objetivo discutir o fenômeno do chamado fundamentalismo religioso no Islã e como este pode se configurar em uma ação de (re) construção de um tipo de identidade entre os grupos que professam tal fé.*

Palavras-chave: *Fundamentalismo. Islã. Identidade.*

Introdução

Na construção identitária a religião tem um papel preponderante. Como elemento que agrega, a religião atua na reconstrução do mundo ideal, pois a sua linguagem simbólica traz elementos que respondem a anseios e expectativas que se não forem para esta vida será no porvir.

Ao se pensar na religião como instituição², mesmo em Estados laicos, essa

1 Doutoranda em Relações Internacionais (PUC Minas), Mestra e Especialista em Ciências da Religião (PUC Minas). Bolsista FAPEMIG - ppsprado@hotmail.com

2 A diferença que se faz aqui é a de religião e experiência religiosa. A religião como instituição daria mais

entrará na disputa pelo espaço público social ao tornar-se mediadora dos que buscam um sentido de pertença. A religião torna-se um elemento catalizante de identidade étnica, por isso pode-se pensar que a religião atua como um agente político e como tal estará em uma disputa constante com outros agentes sociais.

Nesse sentido, é que se pode dizer da religião como ideológica que ao agregar indivíduos sobre a base de um determinado *ethos* altera não apenas sua forma de pensar a vida, mas de viver a vida coletiva.

Interessante é que a separação entre Estado e vida privada, que pode ser lida também como religião, é uma característica dos tempos modernos, um tempo que trouxe as chaves que abriram as portas da individualização, da liberdade dos pensamentos opressores, como os produzidos pela religião cristã medieval. Porém, ao propor a emancipação da sociedade colocando-se, agora, à frente de todos os domínios da ação, a modernidade não conseguiu responder a todas as suas demandas resultando em uma crise de sentido.

E é nesse momento, em que as incertezas produzidas pela crise vêm à tona, que as instituições de cunho religioso-moral reaparecem no cenário social como resposta. Produtoras e distribuidoras de sentido, essas instituições agregarão indivíduos distintos em movimentos que poderão ser de respostas por demandas pessoais ou coletivas. A importância, assim, da religião no mundo moderno talvez possa ser dita que se encontra no fato de que ela colabora para o minimizar da crise de sentido ao (re)encantar o mundo.

Percebe-se assim, que a modernidade ao gerar uma busca pela autonomia sobre os processos vivenciais e uma libertação da consciência que outrora era regida por uma ética pautada no discurso religioso, leva a produção de uma força contrária que se manifesta em movimentos que buscam um reavivar da fé. Tais movimentos podem ser vistos nos chamados fundamentalismos que reacendem a ideia da necessidade a um retorno aos fundamentos da fé como respostas ao desencantamento com o mundo.

Mas o que seria realmente o fundamentalismo? Onde nasce e como se manifesta? É um fenômeno que ocorre em todas as religiões? E no caso de religiões como a Islâmica, todos os movimentos originários de entre os seguidores do Islã podem ser nomeados como fundamentalistas?

1- O fundamentalismo religioso no Islã como categoria estrangeira de nomeação

do que o arcabouço simbólico para a vivência da experiência com o Sagrado, ela entraria também, na vivência cotidiana e social influenciando diretamente nas tomadas de decisões frente aos acontecimentos sociais.

O fundamentalismo como uma reação que se caracteriza pelo fechamento em um modo de pensar único reflete uma ideologia conservadora e se apresenta em distintas esferas da sociedade tais como a política, a econômica e a religiosa. Logo, o correto seria dizer que há vários tipos de fundamentalismos a fim de não gerar uma ideia generalista sobre o mesmo como alerta Panasiewicz (2007 p.51-52):

O termo fundamentalismo tem sido vastamente utilizado nos últimos anos e muitas vezes de maneira imprecisa, pois tem servido para justificar atitudes religiosas fanáticas, um retorno à sociedade pré-moderna ou mesmo práticas violentas. É imprescindível que esse termo seja usado no plural, porque existem diferentes fundamentalismos. [...] Ter consciência de sua pluralidade é resguardar as várias especificidades que o fenômeno vem produzindo.

No caso do fundamentalismo religioso, historicamente é um fenômeno que tem sua raiz no protestantismo americano. Na linha do contra-discurso os protestantes militaram contra a Teologia Liberal³ que propunha uma leitura contextual das Escrituras. A resposta a essa veio em forma de um documento redigido em Niagara Fall o qual cunhou o nome do grupo. O fundamentalismo religioso pode ser entendido como

[...] um movimento intensamente anti-modernista, que se manifesta em todas as religiões especialmente na chamada religiões *do livro*: cristianismo, islamismo, judaísmo. [...] Faz alusão à reação das religiões em face aos processos de modernização, reação provocada pelo medo produzido pelos câmbios culturais e sociais e pela perda de referentes simbólicos e míticos do sistema de valores. Em qualquer caso, propicia uma ideologia da intolerância e do fanatismo. (RUIZ, 2000, p.363)

Pace e Stefani (2002, p.36) chama à atenção para um novo tipo de fundamentalismo ou neo-fundamentalismo que faria ponte entre a questão religiosa e política com sua atenção voltada para a questão moral apresentando-se assim,

[...] não só como um movimento de tipo religioso, mas também, como verdadeiro sujeito político cuja intenção é reagir contra a presumível perda de valores da sociedade [...] contra a degeneração da democracia, inquinada pela tolerância laxista da moralidade, pela fragilização do papel tradicional da família [...]. (PACE; STEFANI, 2002, p.36)

3 Utilizando-se do método histórico-crítico os defensores da Teologia liberal, acreditavam que o cristianismo deveria buscar os valores positivos da modernidade, como o conhecimento científico, o racionalismo moral e a democracia política. Para esses teólogos a utilização de métodos como o histórico-crítico e as modernas ciências humanas era necessária a fim de purificar o texto sagrado das mitologias que sedimentavam com o tempo no texto; para os teólogos conservadores essa ação alteraria a integridade da verdade do escrito por isso se opunham a tais métodos. (PRADO, 2010, p.1164).

Buscando mais precisamente o momento em que o termo *fundamentalismo religioso* passa a ser usado como categoria descritiva de ações dentro do Islã⁴ pode-se pontuar o seu início na década de 70 com os eventos da Revolução no Irã, mas será após o 11 de setembro, quando ocorre o ataque ao World Trade Center nos Estados Unidos, que este termo ganhará força e retornará como categoria estigmatizante sobre um grupo. Marilene Chauí (149) comenta que:

Depois desta data, islamismo e barbárie identificaram-se e a satanização do bárbaro consolidou-se numa imagem universalmente aceita e inquestionável. Fundamentalismo religioso, atraso, alteridade e exterioridade cristalizaram-se na nova figura da barbárie e, com ela, o cimento social e político trazido pelo medo.

Encontra-se neste fragmento da reflexão de Chauí o grande problema na categorização do Islã com o termo *fundamentalismo*, pois este perderá todo o seu significado primeiro revelando assim que o próprio termo passará pela invenção da tradição: se fundamentalismo era uma categoria de análise hoje, ao ser aplicado como categoria ao Islã, ele se tornou sinônimo de terror. Para Kepel (1991, p.13) essa transposição do termo ocorre por que:

[...] o costume é partir do estudo das religiões ocidentais e elaborar as noções ou conceitos de que nos servimos para pensar no que surge em outros lugares. Visto de Paris ou de Nova York, os acontecimentos no mundo islâmico geralmente são reduzidos ao “integrismo muçulmano” ou ao *muslim fundamentalism*, sem que nem sempre nos demos conta de que o integrismo e o fundamentalismo são duas categorias nascidas respectivamente nos universos católico e protestante e não adquirem valor universal simplesmente por um jogo metafórico. Eu, pelo contrário, creio que são as categorias simplificadoras e oblíquas que atrapalham o conhecimento que temos desses fenômenos como um todo.

Assim, chamar de “fundamentalismo” os movimentos que ocorrem no Islã além de ser uma categoria “estrangeira” leva ao generalismo das ações. Para compreender o que ocorre entre os vários grupos que surgem e são formados por seguidores do Islã “[...] é preciso entendê-los no contexto de sua prática social e esclarecer um através do outro, num vaivém contínuo.” (KEPEL, 1991, p.23).

Ao observar alguns grupos contemporâneos percebe-se que nada ou pouco há de fundamentalista, no sentido que carrega o termo, mas sim de grupos

4 Segundo Pierucci (1999, p.177-178) o termo fundamentalismo começou a ser aplicado ao Islã em 1979 com a Revolução Iraniana. “A confusão terminológica veio a tona quando o aiatolá Khomeini derrubou o Xá. [...] Para desafio das classificações correntes na mídia e nas ciências sociais, o clero tomara poder político central de um país estratégico do Oriente Médio, e além disto, para apertar ainda mais na peculiaridade, eram clérigos. intransigentes [...] as categorias ocidentais correntes no comentário político não conseguiam dizer bem o que era aquilo que a muitos de nós parecia um enorme retrocesso”. A demarcação do 11 de setembro no presente texto não está ligada ao deslocamento do termo para o Islã mas ao crescimento de aplicação nesta religião.

políticos que por serem partidários da religião são categorizados erroneamente de fundamentalistas⁵. Hezbollah e Hamas, por exemplo, são considerados, por alguns analistas, como grupos de resistência⁶ que agem dentro de seus territórios em prol de uma causa política e de libertação. Al-Qaeda, por sua vez, apesar de seus integrantes se nomearem muçulmanos a maneira como planejam e a abrangência de suas ações os colocam na categoria de terroristas.

Assim, é possível dizer que fundamentalismo e terrorismo são categorias distintas e complexas tanto na análise quando na categorização o que leva as indagações: quem tem as categorias analíticas próprias para categorizar como fundamentalista, terrorista ou resistência uma ação? Os distintos fenômenos que ocorrem em meio ao Islã como radicalismo, resistência e os tantos revivalismos de cunho fundamentalista religioso seriam uma resposta à secularização e a perda dos referenciais primeiros que fundamentaram a *ummah* dos tempos do Profeta ou seria apenas respostas possíveis à modernidade?

2 - No discurso da unidade religiosa a construção de uma ideologia sociopolítica

Um dos conceitos recorrentes no Islã é o de comunidade. Desde os primórdios da religião os muçulmanos fundamentaram-se sob o ideal de coletividade o qual contribuiu para que o Islã mantivesse a ideia de grupo em meio à fragmentação interpretativa da tradição, algo que se tornou possível por estar dentro de um sistema e não de uma hierarquia eclesiástica.

Segundo Hourani (2006, p.37) a ideia de “comunidade” surge em Medina em um momento de confronto entre poder político e defesa da fé, uma característica que acompanhará posteriormente a história e desenvolvimento do Islã. Nesse momento de embate ideológico e pragmático o sistema (*din*) ganha seus contornos finais e a mensagem profética o tom da universalidade.

Ainda hoje os muçulmanos identificam seus grupos por comunidade que resumidamente pode ser compreendido como o grupo de fiéis do Islã. Além da identificação da comunidade local, que leva o nome da localidade ao ser descrita – comunidade islâmica de São Paulo, comunidade do Rio, Comunidade de Foz, por exemplo

5 Alguns autores, como cita Castro (2007, p.103), “defendem o uso do conceito ‘Political Islam’ no lugar do termo ‘fundamentalismo islâmico’[...]” O motivo da mudança do termo estaria na fragilidade que o mesmo carrega no que tange a significação e aplicação.

6 Por resistente entende-se ser todo aquele que dentro de seu estado nacional luta pela libertação da opressão de governos internos ou externos. Sua atuação limita-se ao território de origem. Os alvos nunca são civis. Os terroristas, por sua vez, agem em lugares distintos e seus alvos são aleatórios: civis, crianças, soldados todos são inimigos de uma causa pouco clara e compreendida. É importante pontuar que ainda não há consenso na definição internacional sobre o termo refletindo assim, uma dificuldade não somente na classificação mas também nas ações sobre eles.. Por exemplo, o grupo Hezbollah é classificado como terrorista pelos EUA e Canadá, mas não pela União Europeia. Sobre essa informação ver: VONDRA (2009).

- existe outra identificação a da comunidade universal ou Internacional chamada de *ummah*.

A característica geral da *ummah* é sua carga ideológica de unidade em meio à diversidade: todos os muçulmanos, independente da sua vertente, são participantes ou membros da *ummah* e a base para a união é a crença religiosa o que torna a comunidade real no que tange a universalidade da mensagem.

Por definição, todo muçulmano pertence à Ummah, onde quer que ele se encontre. Desse modo, a noção de Ummah não se refere a uma comunidade específica, mas a uma supracomunidade integrada por todos os muçulmanos. [...] Em abstrato, nessa acepção, a comunidade deve-se fundamentar exclusivamente na crença religiosa. Não obstante, nem todas as comunidades muçulmanas particulares se definem apenas a partir do vínculo religioso, algumas destacam uma origem étnica comum, como ser descendentes de árabes, ou possuir uma língua árabe comum. (MONTENEGRO, 2000, p.41).

A *ummah* como uma comunidade imaginada se torna “real” pela força do discurso apreendido no trânsito religioso que se manifesta seja nas distintas áreas fronteiriças de uma nação, seja no encontro dos distintos fiéis em uma das maiores manifestações coletivas: a peregrinação à Meca. Ali, no “umbigo do mundo”, a identidade coletiva religiosa se faz presente em meio às diferenças.

Pensando na relação entre fundamentalismo religioso, Islã e *ummah* verifica-se que uma das grandes marcas dos movimentos fundamentalistas é a segregação e o separatismo que se alicerça na premissa de uma verdade única, além de uma busca pelo retorno aos fundamentos da fé. Por isso, não é correto categorizar os movimentos que ocorrem no Islã como fundamentalista, no sentido de retorno aos pressupostos da fé, pois não houve uma perda dos fundamentos. O que se busca, nesses movimentos é a afirmação da identidade que perpassa no sentido da *ummah*. Isso fica claro quando se pensa que “a situação da *ummah*, a comunidade muçulmana, é um valor religioso tão crucial no islamismo quanto uma fórmula doutrinária no cristianismo”. (ARMSTRONG, 2001, p.250).

O sofrimento dos que fazem parte da *ummah*, a comunidade universal dos muçulmanos, toma assim, a proporção de um *jihad* que chama a ação, não a um Estado, mas uma nação de crentes que se identificam com o sofrimento de seus irmãos na fé, independente de sua etnia ou nacionalidade. A ideia fundamentalista a qual alguns grupos se organizam remete ao fim da injustiça, opressão e subserviência, o que demarca uma diferenciação deste para outros movimentos, como por exemplo, o cristão, que nada ou quase nada se envolvia em questões políticas.

Mas contra o que lutam os chamados “fundamentalistas islâmicos” afinal? A questão é ampla e não deve ser generalizada, pois cada movimento se estrutura

e reivindica algo dentro de seu contexto local e político, mas pode-se dizer que os movimentos estão inseridos em uma dinâmica entre Estados imperialistas e governos locais envolvidos em políticas e arranjos ligados aos interesses das elites e não da população. Nessa disputa a religião entra como ideologia tendo no apego aos mitos sua arma de ataque ao pensamento e ação liberal.

Dentro de contextos como esse, a luta revolucionária vai agregando elementos religiosos que a legitimam e o *jihad*⁷ ganha significados que o colocam não em um ideal de conversão dos infiéis ao Islã, mas de uma luta pelo bem de toda uma comunidade. A ideologia que se assegura em ideias como a de uma unidade fundamentada no ideal da *ummah* perfaz assim o trajeto entre o mito e a realidade em um caminho que ora dialoga com a tradição ora com o conhecimento moderno.

E é nesse espaço de conflito que as ideias vão ganhando corpo, e o espaço de atuação se torna ilimitado, pois a proposta que nasce de uma mudança interna toma proporções universais. O chamado em prol da *ummah* alcança as comunidades muçulmanas diaspóricas em um discurso que se pauta no retorno as tradições.

Mas, como esse discurso, que é forjado em locais onde a ideia de comunidade tem vínculos mais fortes e visíveis, chegam aos que se encontra em diáspora? O discurso fundamentalista é capaz de gerar uma unidade fora de contextos de origem?

3 - A produção de uma unidade além-fronteiras através do discurso religioso

Entre os movimentos diaspóricos a identificação promovida pela ideia de etnicidade será um importante meio de fortalecimento da identidade coletiva além de gerar o sentimento de lugar, pois a ideia de identidade étnica transfere para os novos espaços parte do hábito vivencial. O sentimento de pertença vai se configurando e assim uma “nação” imaginada vai se constituindo nesses espaços onde as identidades são multilocalizadas.

Os lugares lembrados têm amiúde servido como âncoras simbólicas para gente dispersa. Há muito que isso é verdade para os imigrantes, que [...] usam a memória do lugar para construir imaginativamente seu novo mundo. Nesse sentido, a “terra natal” permanece um dos símbolos unificadores mais poderosos para povos móveis e deslocados, embora

7 Armstrong (2001) diz que o uso do conceito de *jihad* como luta armada, legitimada na vida do Profeta Muhammad ao organizar a primeira *ummah* é totalmente contrário ao que a história relata, o que leva a inferir que alguns movimentos ao usarem a tradição para legitimarem seus atos, estão “lendo” a tradição a partir de uma ideologia própria e que pouco ou nada responde efetivamente ao interesse da comunidade universal dos crentes. A necessidade local toma o discurso do universal gerando assim reações radicais e intolerantes. As biografias tradicionais deixam claro que, embora a primeira *ummah* tivesse de lutar para sobreviver, Maomé conquistou a vitória não pela espada, e sim com a engenhosa tática da não-violência. O Alcorão condena a guerra em geral e permite apenas a de autodefesa. Opõe-se firmemente ao uso da força em questões religiosas. Tem uma visão inclusiva: reconhece a validade de toda religião corretamente orientada e enaltece todos os grandes profetas do passado. “Ao pregar à comunidade pela última vez, Maomé recomendou aos fiéis que utilizassem a religião para compreender os outros, pois somos todos irmãos.” (ARMSTRONG, 2001, p.276).

a relação com ela possa ser construída de modo diferente em cenários diferentes. (GUPTA;FERGUSON, 2000, p.36).

Vivendo o mito da tradição local em espaços estrangeiros esse “corpo” formado por membros de diversas línguas, etnias, religiões se deslocam além de suas fronteiras como se ouvisse um chamado, o chamado da modernidade. Ela, com seu discurso global não apenas desconfigura um retrato considerado perfeito, que é o das identidades nacionais imaginadas, mas também gera novas e fortes diferenças dentro da diferença.

O mercado livre global afetou a capacidade de seus países e sistemas de bem-estar social para proteger seu estilo de vida. Em uma economia global, eles competem com homens e mulheres de outros países que têm as mesmas qualificações, mas recebem apenas uma fração dos salários vigentes no Ocidente e sofrem nos seus próprios países as pressões trazidas pela globalização do que Marx chamava ‘o exército de reserva dos trabalhadores’, representado pelos imigrantes que chegavam das aldeias das grandes zonas globais de pobreza. Situações desse tipo não antecipam uma era de estabilidade política social.[...] O processo que transformou camponeses em franceses e imigrantes em cidadãos americanos está sendo revertido e dissolve as grandes identidades, como a do Estado nacional, convertendo-as em identidades grupais auto-referentes (sic) ou mesmo em identidades particulares não-nacionais, sob o lema *ubi bene ibi pátria* [onde existe o bem, aí está a pátria]. É por isso, por sua vez, reflete, em grande medida, a diminuição da legitimidade do Estado nacional para os que vivem em seu território [...]. (HOBSBAWM, 2007, p.12; 95-96).

A identidade, assim vai se ressignificando em nuances que tendem a cada vez mais refletir o novo, que faz ponte entre a tradição e a releitura da tradição. Assim, não se poderá dizer, por exemplo, de um Islã homogêneo, mas de vários “Islãs” que se cruza em um determinado território e que se identificam não somente pela tradição religiosa, mas acima de tudo na exclusão ou inclusão que estes indivíduos vivenciarão nesses espaços. “É a carência que define uma coletividade possível das diversas coletividades”. (PIERUCCI, 1991, p.158).

O sentimento de pertença se organiza não mais a partir da identificação nacional, mas sim na identificação étnica que é o sentido de pertença independente da origem: é negro quem se sente negro, é muçulmano quem se identifica como muçulmano. E desta forma, os grupos se fortalecem e ao mesmo tempo precisam se organizar para que haja uma identificação comum dentro das diferenças. “[...] existe uma bagagem cultural, mas ela deve ser sucinta: não se levam para a diáspora todos os seus pertences. Manda-se buscar o que é operativo para servir ao contraste. [...]” (CARNEIRO, 2009, p.238).

Dentro desta dinâmica o fundamentalismo como um tipo de discurso da unidade utiliza-se do que é comum a todos: a exclusão; e assim, o social se torna o

grande palco onde as identidades performáticas vivenciam seus dramas e como em um rito, caminham em busca de uma resposta para eles. O discurso fundamentalista entra como o diretor deste ato dramático e real.

Para a mente sensata, a atual ascensão espetacular dos fundamentalismos não guarda mistério. Está longe de ser intrigante ou inesperada. Feridos pela experiência do abandono, homens e mulheres desta nossa época suspeitam ser peões no jogo de alguém, desprotegidos dos movimentos feitos pelos grandes jogadores e facilmente renegados e destinados à pilha de lixo quando estes acharem que eles não dão mais lucros. Consciente ou subconscientemente, os homens e as mulheres de nossa época são assombrados pelo *espectro da exclusão* [...]. (BAUMAN, 2005, p.53-54).

Se eles se identificam e se reconhecem a partir do discurso da exclusão que os une em um dado étnico, no caso a religião, o “outro” também passa a reconhecê-lo, não pelo discurso dessa unidade, mas pelos discursos da estereotipização, que pode ser construído legitimamente ou não. Independente de como se forma as identificações, essas sempre serão complexas, pois,

[...] uma identificação étnica nunca é auto-explicativa (sic): não podemos dar conta do fato de dizermos de alguém que ele é X (ou do fato de alguém dizer ‘eu sou X’) . [...] não se trata de saber quem são os X, mas saber quando, como e por que a identificação ‘X’ é preferida. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p.166-167).

A questão dos movimentos diaspóricos revela um desafio aos governos que se digladiam em duas frentes: o do número crescente de estrangeiros em seus territórios e a manutenção da identidade estatal. E nesse embate os ajuntamentos em torno de um ideal de etnicidade serão de suma importância para uma luta mais equilibrada.

[...] a etnicidade, como qualquer forma de reivindicação de cunho cultural, é uma forma importante de protestos eminentemente políticos. Reconhecer *o que* ela diz, o protesto, a resistência, há quem o faça. Mas o que ela diz, di-lo de certa maneira. Não há por que pensar que essa maneira seja um balbuciar.” (CARNEIRO, 2009, p.244).

A religião como um tipo de agrupamento étnico faz a aproximação entre os desejos desta e além-vida. Vivendo sob a pressão de um governo estrangeiro, onde muitas vezes não lhe é permitido um cultuar como desejado ou apenas trazer no corpo a sua identificação religiosa, esses encontram no discurso fundamentalista religioso um alento e conforto para suas mazelas, pois se há algo que esse discurso traz é a ideia de unidade e partilha da dor.

E assim os discursos nacionalistas *versus* fundamentalistas se encontram, porém utilizando de elementos constituintes distintos e conflitantes. O Estado com

seus pressupostos de democracia e laicidade rebate os pressupostos da religião e o problema maior é quando estes pressupostos religiosos, como os do Islã, veem com nuances de discurso político! O binômio fé e razão a muito tem sido questionado agora parece que a questão seja: religião e política conseguem se relacionar?

De fato, tais fenômenos revelam uma surpreendente reversão da globalização e da *modernidade*, quando um discurso universalizante, não-essencialista, contextualizado e aberto, cede lugar a reações exclusivistas e altamente normativas, fundadas em princípios fechados, que desejam Paris para os franceses, Berlim para os alemães e a ensolarada e *democrática* Califórnia – a fábrica dos sonhos liberais do planeta – para os americanos brancos. Nada mais paradoxal, portanto, do que constatar que, ao lado de uma corrente universalista, que prega o fim das fronteiras, das histórias e das culturas, apareçam movimentos de aculturação que forçosamente requerem uma tomada da reflexão sobre o significado social da modernidade (e, dialeticamente, da tradição), bem como da identidade social nos países pós-industriais”. [...] (DAMATTA , 2001, p.176)

Nesse sentido a modernidade contribui para essa busca nos fundamentos, algo que em um primeiro momento soa um tanto superficial, ao se pensar que modernidade produz trocas e trocas produzem novas identidades então porque o “culto” a tradição estaria em alta nos dias atuais? Porque os discursos de cunho fundamentalistas parecem ser mais atrativos que o discurso da modernidade? Onde a modernidade falhou?

Considerações

Se o ocidente vive a crise de sentido e volta-se para a religião em busca de uma identidade, o chamado “oriente” não vive algo diferente. O desencanto produzido pela queda de estruturas tradicionais e a insatisfação com os modelos e ideologias políticas que fora importado do ocidente, deixou uma lacuna que parece estar sendo preenchida, e por que não dizer, aceitos, pelos discursos de cunho fundamentalistas.

Em proporções e forma distintas esses discursos que para Chauí (2004) reflete um tipo de fuga que desemboca no passado por não ter coragem de assumir e mudar o presente movimentada todas as estruturas sociais sem, contudo trazer uma mudança efetiva. Kepel (1991, p.22) por sua vez, acha que são mais que isso, são vozes sociais que encontram no discurso religioso a linguagem capaz de traduzir seus desejos e desesperos.

[...] o discurso e a prática desses movimentos são portadores de um sentido; não são produto de um desregramento da razão nem de uma manipulação por forças obscuras, são o testemunho insubstituível de um mal social profundo que as nossas categorias tradicionais de pensamento não permitem decifrar.

Isso leva a pensar que as dinâmicas pelas quais passam o mundo contemporâneo exigem de seus concidadãos um enfrentamento das crises que se revelam não apenas nas adaptações – culturais, econômicas, políticas – mas na própria consciência individual, e o retorno ao discurso dos fundamentos os leva de encontro a uma imagem mais conhecida, sem muitas surpresas, o que talvez seja um dos motivos para sua apreensão e aceitação.

Mas há um desafio maior a se pensar: se a modernidade pede um enfrentamento, como esse pode se dar em campos tão distintos, e, além disso, em buscas que parecem tão paradoxais, como as da política e suas propostas modernas, e a religião e seu retorno à tradição? O racionalismo proposto pela modernidade que se baseia em uma ética pautada pelo efêmero conseguiria chegar de forma prática àqueles que ainda têm no discurso sobre o sagrado sua base de fé e prática social?

O crescimento do privado em detrimento do público tem gerado uma instabilidade nos Estados que de soberanos passam a ser dominados pelas grandes *corporation*, pelas multinacionais que acabam “privatizando” o Estado. “O medo do efêmero leva à busca do eterno” (CHAUÍ, 2004, p.155) e diante das incertezas, da insegurança, da violência que a exclusão causa, o Sagrado parece ser o agente mais confiável.

E é dentro desse estado de tensão que os discursos de cunho fundamentalistas ganham peso. Unindo o retorno às bases da fé com propostas ligadas ao Estado, esses movimentos se “vestem” com a mais alta roupagem moderna: a do Estado. Não é o retorno de uma vivência religiosa, mas o retorno de uma vivência onde a religião rege a vida em todos os sentidos, inclusive econômico-social.

O ativismo dos diferentes movimentos religiosos islâmicos emana da ideia de uma vocação explícita e irrecusável de intervir no campo político, sem mediações. O que, por sinal, implica um acréscimo paroxístico de atividade, a par e em função da indistinção teórico-prática entre religião e política, entre Estado e igreja, entre Lei divina e o direito, entre islã e a vida. Ou seja, há diferentes versões, mas são diferentes versões de um mesmo projeto político radical, holístico, de exigente e direta politização do islã. Reivindica-se um islã político. Um islã ativamente político. Melhor dizendo, ativistamente político. (PIERUCCI, 1991, p.184).

Além disso, o chamado ao retorno pede também uma atualização do discurso, pois a comunidade que a recebe já não é a primeira, mas uma comunidade que nasce em meio ao novo. E é dentro desse desafio que, “o fundamentalismo religioso opera como uma espécie de retorno do reprimido; uma repetição do recalcado pela cultura porque esta, não tendo sabido como lidar com ele, não fez mais do que preparar sua repetição.” (CHAUÍ, 2004, p.152).

A modernidade e seu discurso secular desencantou o mundo e ao desencantar deixou uma lacuna que tem sido preenchida pela religião; religião que os intelectuais, as vozes modernas anunciaram sua morte, prepararam seu enterro, mas que agora surpreende com seu ressurgir não apenas no privado, mas também no público em forma de Estados islâmicos ou movimentos que reivindicam uma maior participação desta no social.

O imperialismo tomou o lugar das antigas colonizações e esse não mede esforços em sua busca por mercado consumidor: se Deus era o senhor do mundo hoje o seu nome se chama dinheiro. E dentro deste cenário de busca por capital, aumento da produção que pessoas do mundo transitam de um lado para o outro do planeta; que identidades são compartilhadas; que mundos são gerados e mutilados. A indústria bélica gera bilhões não apenas de mortos, mas de dólares⁸. Dinheiro marcado pela tinta vermelha de etnias distintas.

Os planejadores militares americanos comungam com a opinião das agências de espionagem e dos especialistas estrangeiros de que aquilo que chamam capciosamente de “globalização” levará a uma distância ainda maior entre “ricos” e “pobres” – contrariamente ao apregoador ideologicamente, mas conforme os ditames da realidade. E será necessário controlar elementos indisciplinados: pelo medo, ou talvez até pelo uso de armas altamente letais e destruidoras lançadas do espaço, possivelmente ogivas nucleares e prontamente acionáveis por sistemas de controle automáticos, aumentando a possibilidade de ocorrer o que nos meios especializados se chamam “acidentes normais”: os erros imprevisíveis a que todos os sistemas complexos estão sujeitos. (CHOMSKY, 2006, p.256).

E é nesse cenário de disputas pelo mercado, pelas fronteiras pautado em ideologias que utilizam do “direito de intervir” para legitimizar ações de invasões e o predomínio e domínio de algumas poucas nações sobre o mundo, que os discursos teológicos ganham força ideológica. Desta forma, adentram no campo político na tentativa de se organizar na fusão entre fé e ação que transitam em movimentos que ora pendem para a resistência ora para a paz. Movimentos pouco conhecidos, no que tange a compreensão do uso da fé como mola propulsora, levando assim, os que militam no campo contrário, a categorização dessas ações como fundamentalistas.

Referências

ARMSTRONG , Karen. **Em nome de Deus:** o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade:** entrevista a Benedetto Vecchi/Zygmunt Bauman: Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

8 Sobre o faturamento bélico ver: MEYER (2004).

CARNEIRO, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CASTRO, Maria Cristina de. **A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás**. 2007. 242f. Tese (Doutorado). Universidade Federal de São Carlos, Centro de Educação e Ciências Humanas, São Carlos.

CHAUÍ, Marilene. Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político. In: NOVAES, Adauto (Org) **Civilização e barbárie**. São Paulo, Companhia das Letras, 2004. P.149-169.

CHOMSKY, Noam. **Piratas e imperadores: antigos e modernos: o terrorismo internacional no mundo real**. Trad. Milton Chaves de Almeida. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

DAMATTA, Roberto. Globalização e identidade nacional: considerações a partir a experiência brasileira. In.: MENDES, Candido (coordenador); SOARES, Luiz Eduardo. **Pluralismo cultural, identidade e globalização**. Rio de Janeiro: Record, 2001. p.168-181.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, Antônio A. (Org.). **O espaço da diferença**. Campinas, São Paulo: Papirus, 200. p.31-47.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HOBBSAWM, Eric. **Globalização, democracia e terrorismo**. Trad. José Viegas. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

KEPEL, Gilles. Introdução. In: KEPEL, Gilles. **A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo**. Trad. J.E.Smith Caldas. São Paulo: Siciliano, 1991. p.11-23

MEYER, Carolina. A indústria de 150 bilhões de dólares. **Exame**, 06 de julho 2004. Disponível em: <<http://http://exame.abril.com.br/revista-exame/edicoes/0821/noticias/a-industria-de-150-bilhoes-m0051720>> Acesso em 04 de março de 2013.

MONTENEGRO, Silvia María. **Dilemas identitários do Islam no Brasil** : a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro. 2000. 334f. Tese (Doutorado). Universidade do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro.

PACE, Enzo. STEFANI, Piero. **Fundamentalismo religioso contemporâneo: raízes islâmicas, protestantes, hebraicas, hinduístas, leituras fundamentalistas da bíblia**. Trad. José Jacinto Correia Serra. SP: Paulus, 2002.

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

PUCMinas, 2007.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Ciladas da diferença**. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia: Ed. 34, 1999.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade. Seguimento de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PRADO, Patrícia Simone do. Fundamentalismo Religioso: Uma análise sobre a religião no Islã e os desafios ao diálogo inter-religioso. In: Congresso Internacional SOTER, 23, 2010, Belo Horizonte. **Anais**. Disponível em: http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wpcontent/uploads/2010/11/23_Congresso_Internacional.htm . Acesso em 04/12/2012>

RUIZ, M. Garcia. Fundamentalismo. In: **Dicionário de pensamento contemporâneo**. SP: Paulus, 2000. p.363-365.

VONDRA, A. Posição comum 2009/67/PESC do conselho de 26 de 2009 que actualiza a posição comum 2001/931/PESC relativa à aplicação de medidas específicas de combate ao terrorismo e que revoga a Posição Comum 2008/586/PESC. **Jornal Oficial da União Europeia**, 2009. Disponível em < <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2009:023:0037:0042:PT:PDF>> Acesso em 05 de dez. 2012.

Mito e tragédia na grécia antiga: Em busca de parâmetros para as possíveis articulações entre o direito e a religião.

Marlene Duarte Bezerra¹

Resumo: A atual comunicação pretende verificar a influência dos estudos helenísticos em Jean Pierre Vernant² e sua obra, *Mito e Tragédia na Grécia Antiga – Parte I* – e a busca dos possíveis parâmetros e articulações entre o Direito e a Religião. É perceptível que a obra de J.P Vernant está estruturada em uma noção de sistema democrático, social e jurídico ao mesmo tempo em que a tragédia. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga* trazem a busca da precursora civilização futura e aproximação da organização da sociedade moderna em um processo que acontece ao mesmo tempo em que outro processo, ou seja, iremos buscar no método histórico crítico a articulação entre as leis e as relações internas de uma língua em dado momento e/ou período traduzida nas imagens que oferece o mundo exterior. Contudo, a questão que incita a hipótese é a de que a tragédia faz parte da estrutura da religião e do direito bem como possibilita o entendimento dos mitos e de suas relações com a história e o que restou da sua memória social.

Palavra-Chave: Mito. Tragédia. Grécia. Direito. Religião.

1. Introdução

Inicialmente podemos enfatizar que Jean Pierre Vernant (1914-2007) foi um historiador e antropólogo francês especialista na Grécia Antiga, particularmente na mitologia grega. Sua obra é fonte de pesquisa para muitos estudiosos na atualidade, sendo o escritor um ícone para as pesquisas acadêmicas nos campos da antropologia e da historiografia.

A obra de Jean-Pierre Vernant, *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, poderia ser avaliada do ponto de vista dos estudos helênicos ou do ponto de vista epistemológico e metodológico das ciências humanas. Iremos ater-nos ao ponto helenístico da obra, ou seja, aos estudos deste autor empreendidos na cultura grega.

O autor Jean Pierre Vernant é considerado um dos principais helenistas da contemporaneidade que contribuiu para a reflexão da natureza do pensamento

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
E-mail: Marlene.mdb@gmail.com

² Jean Pierre Vernant (1914 -2007) foi um historiador e antropólogo francês, especialista na Grécia Antiga, particularmente na mitologia grega.

mítico e da racionalidade grega antiga, “A partir dos anos 60, nenhum autor influenciou tanto os estudos helenísticos de um modo geral como Jean-Pierre Vernant”. (VERNANT, 2011, p.15).

A obra em questão, na verdade são duas uma vez que compreende a soma de duas publicações, também iremos abordar os estudos da primeira parte de sua obra.

Jean-Pierre Vernant é incisivo ao citar a importância de duas pessoas na sua formação, como referenciado abaixo, foram dois os mestres que orientaram nos inícios de seu percurso acadêmico e que serviram de referências: Louis Gernet e Ignace Meyerson. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, **é uma obra que está permeada pela** qualidade de seus mestres, vejamos uma citação do autor acerca destes mestres.

Em Gernet:

Gernet era um especialista em todos os campos, um mestre em filologia, em ciência do direito, em história social e econômica. Era um daqueles que entenderam de maneira mais refinada e mais profunda as formas da religiosidade grega. Habitado tanto com debates filosóficos quanto com os dos tribunais, conhecedor das obras dos poetas assim como as dos historiadores ou dos médicos, Gernet podia sempre considerar o homem grego total, respeitando, contudo a especificidade dos diversos setores da experiência humana, sua língua e sua lógica própria. (VERNANT, 2011, p.158).

Vernant sofreu também forte influência de Ignace Meyerson, “pai da psicologia histórica”. (VERNANT, 2011, p.17). A obra de Vernant diz que Meyerson foi autor de um único livro, a sua tese de doutorado.

2. **Momento histórico**

Nos aspectos que constituem o tema em epígrafe, está o século VI a.C. marcado pela inauguração de uma nova forma de reflexão positiva sobre a natureza e a cultura, “A tragédia grega aparece como um momento histórico delimitado e datado com muita precisão” (VERNANT, 2011, p. 2).

Encontramos neste período do século VI a.C. a origem de um novo pensamento racional e científico que conhecemos na modernidade. Digamos que foi um evento, difundido como o nascimento da filosofia, caracterizada pela emancipação do logos em relação ao mito, oferecendo ao mundo uma inovada originalidade na maneira do pensamento e da vida.

Como exposto abaixo, o pensamento da *polis*, constitui na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo, tanto no plano intelectual quanto no domínio das instituições, sendo o seu sistema primário uma extraordinária preeminência da palavra, sendo esta o instrumento político por excelência e a

chave de toda a autoridade do Estado, o meio de domínio e comando sobre outrem, vejamos:

Todas as questões de interesse geral que o Soberano tinha por função regularizar e que definem o campo da *arché* são agora submetidas à arte oratória e deverão resolver-se na conclusão de um debate; é preciso, pois, que possam ser formuladas em discursos, amoldadas às demonstrações antitéticas e às argumentações opostas. Entre a política e o logos, há assim relação estreita, vínculo recíproco. A arte política é essencialmente exercício da linguagem; e o logos, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, por intermédio de sua função política. (VERNANT, 2013, p. 54).

Nesta obra de Jean-Pierre Vernant, o universo espiritual da *polis*, no pensamento tradicional poderá ser entendido como o surgimento da filosofia em um evento histórico para a humanidade e, por isso, talvez fosse quase impossível atribuir qualquer outra forma de evolução do pensamento. Assim percebemos com a obra deste autor que são atribuídas ao homem grego todas as glórias pela originalidade da fundação do pensamento racional.

Dentre as obras de Vernant, observamos também outro pensamento sobre a concepção da filosofia entendida como a continuidade laicizada do pensamento religioso predominante, ilustrado nos relatos míticos gregos e celebrados pelos poemas de Homero e Hesíodo, e pelos trabalhos dos Sete Sábios.

Assim, ao pensarem na ordem do mundo natural e nas relações humanas que a nova conformação social trazia com o aparecimento da *polis*, com a participação do povo, todos esses elementos funcionaram conjuntamente como precursores e preparadores da reflexão filosófica. Independentemente de outros fatores alheios a esta reflexão, certas são as condições sociopolíticas e econômicas que favoreceram o surgimento da filosofia.

É perceptível nos estudos de Vernant que a Grécia sofreu transformação econômica que influenciou diretamente as formas sociais da época, vigentes entre os séculos VII e VI a.C. De economia predominantemente agrícola, passou a desenvolver de forma crescente a indústria do artesanato e o comércio, tomando-se necessária a fundação de centros de distribuição comercial o que, posteriormente, produziram grande crescimento demográfico.

A transposição da organização tribal para algo maior e mais complexo, a *polis*, obrigou o pensamento a funcionar de maneira mais positiva, a fim de lidar com as formas sociais que a cidade pressupunha. A nova ordem política, destacada da organização cósmica, apresentava-se como novo objeto de reflexão, uma vez que o rei/sacerdote, característico da sociedade micênica, não mais comandava as questões sociais. Para esta nova empreitada, fez-se necessária maior abstração de pensamento com a tarefa de solucionar e sugerir questões administrativas,

econômicas e políticas que derivavam da nova conformação social.

Assim, é crível o conhecimento singular de Vernant, quando ensina-nos que as tragédias não são mitos, seus heróis estão atrelados à condição histórica e mítica, mas a solução do drama traduz os valores coletivos da cidade democrática e não mais ao herói solitário. Sua obra traduz os fundamentos de uma organização social em sua totalidade indissolúvel com todos os campos e esferas da organização da vida social em produzidas explicações mental, social, econômica, político e religioso. Para Jean Pierre Vernant o religioso era econômico e vice-versa, e todas as outras esferas de organização interdependentes entre si.

Vale ressaltar que os gregos foram os primeiros a desmitificarem os mitos e, nesse ínterim tanto no plano religioso onde cada grupo se afirmava como senhor de certos ritos, possuidor de certas fórmulas, de narrativas secretas, de símbolos divinos especialmente eficazes, que lhe conferiam poderes e títulos de comando, também todo o domínio do pré-jurídico que governava as relações entre famílias, constituía em si uma espécie de um combate codificado e sujeito a regras, em que se defrontavam grupos, numa espécie de grupos comparável à que põe em combate os atletas no curso dos jogos. E a política tomava, por sua vez, forma de *agón*: uma disputa oratória, um combate de argumentos cujo teatro era a ágora, praça pública, lugar de reunião, espaço público em que eram debatidos os problemas de interesse geral. As relações e interesses pessoais saíam dos seus âmbitos reservados para o público.

Tanto a verdade do sábio, como o saber religioso, era revelação do essencial, era descoberta de uma realidade superior que ultrapassava muito o comum dos homens; mas entregue à escrita, ela era destacada do círculo fechado das seitas para ser exposta em plena luz aos olhares da cidade inteira; isto significava reconhecer que ela era por direito acessível a todos, aceitar submetê-la, como o debate político, ao julgamento de todos.

Vejamos que o esforço da renovação atua em muitos planos: é ao mesmo tempo religioso, jurídico, político, econômico, social. Pois a invenção da tragédia grega, ao inaugurar um gênero, não se reduz às obras teatrais, mas sim cria uma consciência de uma visão trágica do homem em suas relações com o mundo e com os deuses. O mito heroico continua a ser matéria para personagens e intrigas, o herói é questionado e torna-se objeto de debate dramático que visa o cidadão espectador. O objeto artístico cria um público sensível à arte que sabe usufruir a beleza. Suas lições são precisas e científicas acerca da tragédia grega.

Vale dizer, que o gênero da tragédia surgiu no fim do século VI “quando a linguagem do mito deixou de apreender a realidade política da cidade” (VERNANT,

2011, p. 21). A invenção do saber filosófico, na Grécia, ao abrir da mesma forma a todos a perspectiva do universal, contribuiu decisivamente para o despertar da consciência da unidade do gênero humano.

3. Mito

Nos estudos de Jean Pierre Vernant, é observado que para o mitólogo, todos os mitos, ricos ou pobres, situam-se no mesmo plano e tem, sob o ponto de vista heurístico, o mesmo valor. Não havendo exclusividade e apenas questões de escolhas, por razões de comodidades, como modelos de referências no decurso de uma pesquisa.

A obra de Vernant é incisiva quando diz que o seu cerne não é a análise do mito, por exemplo, que o “Édipo, Rei de Sofócles, não é uma versão entre muitas outras do mito de Édipo” (VERNANT, 2011, p. 22). A obra se faz valer da produção literária individualizada no tempo e no espaço. Vernant faz questão de deixar expresso que a sua proposta “não é a de saber o que se passava na cabeça de Sofócles no momento em que escrevia a sua peça” (VERNANT, 2011, p.22). Não fez e não tentou nenhum paralelo com o que se passava na mente do escritor.

Nas civilizações antigas, as questões que sempre interpelaram os homens em todos os tempos, quer sejam, a nossa posição no mundo, o sentido da vida, a compreensão da morte, eram respondidas invariavelmente pela mitologia. O saber mitológico das origens, antes de ser pura criação artística, teve o propósito de explicar os grandes enigmas da vida humana. “O relato mitológico parte da realidade concreta e cotidiana da vida” (VERNANT, 2011, p. 23), para propor uma reflexão analógica sobre aquilo que ultrapassa o nosso entendimento. Para o autor, mito é relato que contém o tesouro de pensamentos, formas linguísticas, imaginações cosmológicas, preceitos morais, etc., que constituem a herança comum dos gregos na época pré-clássica.

O autor Jean Pierre Vernant aborda a questão do mito grego em todos os seus níveis: artístico, estético, psicológico, gramatical e estrutural e o contextualiza historicamente, entendendo o mito como um fato social que traz marcas de uma civilização.

4. Tragédia

Jean-Pierre Vernant investiga o aspecto formal de toda e qualquer expressão, não só a língua, como também as instituições sociais de direito, religiões e ciências helenísticas. O autor “analisa o que une uma forma mental a uma estrutura social”

(VERNANT, 2011, p.17).

O gênero das tragédias surgiu quando a linguagem do mito deixou de apreender a realidade política da cidade. No conflito trágico, o herói, o rei e o tirano ainda aparecem bem presos à tradição heroica e mítica, mas a solução do drama escapa a eles: jamais é dada pelo herói solitário e traduz sempre o triunfo dos valores coletivos impostos pela nova cidade democrática.

A tragédia para Vernant é a expressão de uma crise que se evidencia particularmente no plano institucional de direito público. O homem trágico é um tipo problemático por se situar entre dois universos contraditórios: por um lado é tributado por valores heroicos e por outro corresponde a indagações surgidas nas assembleias e nos tribunais da *polis*.

O século da tragédia está marcado pelo século V. Neste século “não existia nenhuma noção de livre arbítrio, autonomia e vontade” (VERNANT, 2011, p. 18) o que ocasionou uma crise de identidade manifestada pela tragédia. A ausência desses pressupostos foi responsável pelo caráter ambíguo do herói trágico – o herói trágico é aquele herói que cometeu erro em suas ações e que o levou à sua queda, o que posteriormente foi articulada pelo discurso filosófico.

Assim sendo, a ação do herói trágico é inserida num contexto jurídico onde não é mais norteador por valores aristocráticos, ou seja, a ação do herói não era mais apreciada pelo poder do rei.

A tragédia revela a amplitude da crise no alvorecer democrático. Na fase de transição da aristocracia para a democracia. Vernant se preocupou com o caráter transitório dos episódios históricos e com a natureza da linguagem. Com Vernant é notório o processo de transformação de uma fase da Grécia perene para uma fase da Grécia em recomposição.

As tragédias para Vernant não são mitos, ainda que os heróis trágicos estejam presos à tradição mítica, a solução do drama trágico escapa a eles, assim, observamos que a intenção das análises das tragédias nas obras do autor não parte da decodificação de mitos, mas sim de certo número de condições sociais apreendidos em todas as suas dimensões como fenômenos, social, estético e psicológico, compreendidos, articulados e combinados para constituir um fato humano único, numa mesma invenção de Realidade social, com a instituição dos concursos trágicos, criação estética com o gênero literário e como mutação psicológica com o surgimento de uma consciência e de um homem trágicos.

A tragédia integrada como uma vivência cotidiana traz a máscara que também integra a personagem trágica numa categoria social e religiosa bem definida: a dos heróis. A tragédia grega aparece como um momento histórico delimitado e

datado com muita precisão, nascendo em Atenas, florescendo e degenerando quase no espaço de um século. Vimos com Vernant que a tragédia, enquanto permanece viva, busca seus temas nas lendas dos heróis. Ela surge na Grécia no fim do século VI. Antes mesmo que se passassem cem anos, o veio trágico se tinha esgotado.

O domínio próprio da tragédia situa-se numa zona fronteira onde os atos humanos vêm articular-se com as potências divinas.

“De gênero literário original, possuidor de regras e características próprias” (VERNANT, 2011, p. 1), a tragédia instaura, no sistema das festas públicas da cidade, um novo tipo de espetáculo que traduz aspectos da experiência humana marcada pela etapa da formação do homem interior, do homem como sujeito responsável. A tragédia assumiu um distanciamento dos mitos de heróis, no entanto foi inspirada por eles, pois é questionadora e confrontadora aos valores heroicos, as representações religiosas antigas com novos pensamentos configurados pelo advento do direito no quadro da cidade.

5. **Direito**

A matéria da tragédia é o pensamento social próprio da cidade, especialmente o pensamento jurídico em pleno trabalho de elaboração. “A presença de um vocabulário técnico de direito na obra dos trágicos sublinha as afinidades entre os temas prediletos da tragédia” (VERNANT, 2011, p.3), no entanto, a tragédia é algo muito diferente de um debate jurídico. Toma o homem como objeto que em si próprio vive um debate ao qual é coagido a fazer uma escolha definitiva. Vejamos que confronta os valores heroicos, as representações religiosas antigas com os novos modos de pensamentos e que marcam o advento do direito no quadro da cidade.

O universo espiritual da religião plenamente presente nos ritos, nos mitos, nas representações figuradas do divino, quando edificado o direito no mundo grego, ele toma sucessivamente o aspecto de instituições sociais, de comportamentos humanos e de categorias mentais que definem o espírito jurídico, por oposição a outras formas de pensamento, em particular as religiosas (VERNANT, 2011, p. 8).

Vernant ao inserir a ação heroica num contexto jurídico que, embora ainda impreciso do ponto de vista formal, não é mais norteado por valores aristocráticos, a tragédia revela a amplitude da crise no alvorecer da democracia grega.

“Os trágicos gostavam de usar termos técnicos do Direito” (VERNANT, 2011,

p. 16). A presença de um vocabulário técnico de direito na obra dos trágicos sublinha as afinidades entre os temas prediletos da tragédia e certos casos sujeitos à competência dos tribunais, tribunais esses cuja instituição era bastante recente para que fosse profundamente sentida a novidade dos valores que comandaram a fundação e seu funcionamento.

Observemos que os poetas trágicos na obra de Vernant utilizavam o vocabulário do direito jogando deliberadamente com suas incertezas, com suas flutuações, com sua falta de acabamento: imprecisão de termos, mudanças de sentido, incoerências e oposições que revelavam discordâncias no seio do próprio pensamento jurídico, traduziam igualmente seus conflitos com uma tradição religiosa, com uma reflexão moral de que o direito já se distinguira, mas cujos domínios não estavam claramente delimitados em relação ao dele. Como que se as linguagens se comunicassem de forma indefinida nos vários ambientes da tragédia.

É que o direito não era uma construção lógica; constituiu-se historicamente a partir de procedimentos pré-jurídicos de que se libertou e aos quais de opôs, embora em parte permanecesse solidário com eles. Os gregos não têm ideia de um direito absoluto, fundado sobre princípios, organizado num sistema coerente. Para eles há como que graus de direito. Num polo, o direito se apoia na autoridade de fato, na coerção, no outro, põe em jogo potências sagradas: a ordem do mundo, justiça de Zeus. Também coloca problemas morais que dizem respeito a responsabilidade do homem.

O momento da tragédia é, pois, aquele da experiência social com uma distância entre o pensamento jurídico e social de um lado e as tradições míticas e heroicas de outro. A situação a que se referem os problemas da responsabilidade humana se coloca através dos problemas tateantes do direito.

O universo espiritual da religião plenamente presente nos ritos, nos mitos, nas representações figuradas do divino; quando se edifica o direito no mundo grego, toma sucessivamente o aspecto de instituições sociais, de comportamentos humanos e de categorias mentais que definem o espírito jurídico, por oposição a outras formas de pensamento, em particular as religiosas.

A tragédia mais que um contexto, constitui um subtexto que uma leitura erudita deve decifrar na própria espessura da obra por um duplo movimento, uma caminhada alternada de idas e vindas. A presença quase obsessiva de um vocabulário técnico do direito na língua dos Trágicos, sua predileção pelos temas de crime de sangue sujeitos à competência de tal ou tal tribunal, a própria forma de julgamento que é dada a certas peças exigem conhecimento aprofundado do direito grego.

Nenhuma tragédia, com efeito, é um debate jurídico, nem o direito comporta em si algo de trágico. São explorações de certas dimensões, pois as palavras, as noções, os esquemas de pensamentos são utilizados pelos poetas de forma bem diferente da utilizada no tribunal ou pelos oradores. Fora de seu contexto técnico, de certa forma eles mudam de função e, na obra dos Trágicos, misturados e opostos a outros, vieram a ser elementos de uma confrontação geral de valores, de um questionamento de todas as normas em vista de uma pesquisa que nada mais tem a ver com o direito e tem sua base no próprio homem.

Há pouco notávamos que os trágicos gostavam de usar termos técnicos do Direito. Mas se utilizam esse vocabulário, era para jogar com suas incertezas, suas flutuações, sua falta de acabamento: imprecisão de termos, mutação de sentidos, incoerências e oposições que, no seio de um pensamento jurídico cuja forma não é como em Roma, a forma de um sistema elaborado, revelavam por sua vez discordâncias e tensões internas, era também para traduzir os conflitos entre os valores jurídicos e a tradição religiosa mais antiga, era uma reflexão moral nascente da qual o direito já se distinguira. Os gregos não tinham a ideia de um direito absoluto, fundado sobre princípios, organizado coerentemente como um todo. Para eles era como que graus e superposições de direitos que, em certos casos, se entrecruzam e se encavalavam. Num polo, o direito consagrava a autoridade de fato, apoiava-se na coerção da qual era, num certo sentido, apenas um prolongamento. No outro, ele tocava o religioso: colocava em causa potências sagradas, a ordem do mundo, a justiça de Zeus. Também colocava problemas morais referentes à responsabilidade maior ou menor dos agentes humanos. Sob esse ponto de vista, a justiça divina, que frequentemente, fazia com que filhos pagassem os crimes do pai, posteriormente pode parecer opaca e arbitrária quanto a violência de um tirano.

O jogo de palavras a que se presta um vocabulário que, em princípio, é tão precisa como o do direito, permite a expressão, à maneira de enigma, do caráter problemático dos fundamentos do poder exercido sobre outrem.

O que era verdade para a língua jurídica não era menos para as formas de expressão do pensamento jurídico.

6. **Religião**

As lendas dos heróis eram ligadas às linhagens reais, no plano de valores, de práticas sociais, de formas de religiosidade e de comportamentos humanos. Vernant ressalta um mundo espiritual próprio dos gregos do século V, a tragédia apenas

representaria um reflexo desse mundo onde ela própria elaboraria o seu mundo espiritual, colocando o homem como o agente e paciente, culpado e inocente, lúcido e cego, senhor de toda a natureza através do seu espírito industrioso mas capaz de governar-se a si mesmo.

7. Democracia

Observamos que a tragédia não é apenas uma forma de arte, mas sim é uma instituição social que pela fundação dos concursos trágicos a cidade coloca ao lado de seus órgãos políticos e judiciários. Instaurando sob a autoridade do arconte epônimo, aquele responsável por um cargo, no mesmo espaço urbano e segundo as mesmas normas institucionais que regem as assembleias ou os tribunais populares, um espetáculo aberto a todos os cidadãos, dirigido, desempenhado, julgado por representantes qualificados das diversas tribos, a cidade se faz teatro, ela se torna de certo modo, como objeto de representação e se desempenha a si própria diante do público.

Notório que a tragédia parece assim, mais que outro gênero qualquer enraizada na realidade social, mas isso não significa que seja um reflexo dela. Não reflete essa realidade, questiona-a. Apresentando-a dilacerada, dividida contra ela própria, torna-a inteira problemática. O drama traz a cena uma antiga lenda de herói. Esse mundo lendário, para a cidade, constitui o seu passado – um passado bastante longínquo para que, entre as tradições míticas que encarna as novas formas de pensamentos jurídico e político, os contrastes, se delineiam claramente, mas bastante próximo para que os conflitos de valor sejam ainda dolorosamente sentidos e a confrontação não cesse de fazer-se. A tragédia nasce, quando se começa a olhar o mito com olhos de cidadão.

As ambiguidades se expressam quando se encontra em tensões notadas entre passado e presente, o universo do mito e da cidade. A mesma personagem trágica aparece ora projetada num longínquo passado mítico, herói de outra época, carregado de m poder religioso terrível encarnando todo o descomedimento dos antigos reis da lenda – ora falando, pensando, vivendo na própria época da cidade, como um burguês de Atenas no meio dos seus concidadãos.

O *ethos* corresponde a um modelo psicológico, o do *homo politicus*, tais como o concebem os gregos do século V.

A lógica ambígua da tragédia consiste em “jogar nos dois tabuleiros”, em deslizar de um sentido para o outro, tomando é claro, a consciência de sua oposição, mas sem jamais renunciar a nenhum deles.

Para o homem das sociedades contemporâneas do Ocidente, a vontade constitui uma das dimensões essenciais da pessoa. A vontade é a pessoa vista em seu aspecto de agente, o eu visto como fonte de atos pelos quais ele não somente é responsável diante de outrem. A categoria da vontade, no homem de hoje, não supõe apenas uma orientação da pessoa em direção da ação, uma valorização do agir e da realização prática, sob suas diversas formas, mas, muito mais, uma preeminência que, na ação, se atribui ao agente, ao sujeito humano posto como origem, causa produtora de todos os atos que dele emanam. O poder de vontade não comporta o mais e o menos, nós o possuímos inteiro a partir do momento em que o possuímos. A vontade, com efeito, se apresenta como esse poder que não admite divisão de dizer sim ou dizer não, de aquiescer ou de recusar. Esse poder se manifesta em particular no ato da decisão. A vontade não é um dado da natureza humana, trata-se de uma construção complexa, múltipla e inacabada como a do eu, com a qual é em grande parte solidária. A elaboração da vontade, como função já plenamente constituída, se manifesta no e pelo desenvolvimento da tragédia em Atenas, no decurso do século V a.C.

Conclusão

A obra de Jean Pierre Vernant permite-nos observar as articulações, os diálogos, as instituições políticas e sociais da Grécia Antiga, marcada pelos séculos que fazem a transposição de um sistema para outro quer seja de um sistema aristocrático para um sistema democrático definido pela comunidade cívica nas suas relações com os deuses.

Vernant é um teórico que enfatiza a sua posição generalista.

Vejamos que a tragédia representava um microcosmo da cultura em todos os âmbitos de formação social, pois o autor manifestou várias vezes os ditames de que as tragédias gregas formaram os quadros da vivência cotidiana.

Ademais a *Polis* Grega não faz uma passagem brusca de um sistema para o outro, este é um processo que ocorre lentamente, embora Vernant diga que a passagem da realeza para o povo mesmo com a democracia, o povo continuava a ser supersticioso com as suas estátuas de deuses.

Esta análise baseia também no aspecto generalista de Jean Pierre Vernant, haja vista o mesmo enfatizar no início do seu texto o seu método sincrônico de pesquisa.

Referências

VERNANT, Jean Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

COMPÊNDIO DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO. *João Décio Passo, Frank Usarski, (organizadores)*. São Paulo: Paulinas: Paullus, 2013.

CASSIRER, Ernest. *A filosofia das formas simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Edições Paulinas, 1989.

Teologia recíproca: teologia índia para todos

David Mesquiati de Oliveira¹

Resumo: *Faz poucas décadas que as “teologias índias” alcançaram cidadania eclesial. Foi resultado de um longo processo de lutas sociais por direito e dignidade humana desse segmento marginalizado há 500 anos, e que ainda não se consolidou. Essa comunicação busca refletir teologicamente sobre as demandas crescentes por justiça social, cultural e étnica dos povos indígenas, tomando como base a cultura andina, especialmente os Quéchuas da Bolívia e do Peru. O autor viveu quatro anos na Bolívia (2001-2005) como missionário pentecostal e fez viagens para observação no Peru (2013) e no Equador (2011). As reflexões baseiam-se também em uma revisão bibliográfica sobre a cultura andina e suas especificidades. As conclusões apontam para o grande aprendizado que as teologias ocidentais poderiam adquirir se se abrissem para as categorias indígenas da solidariedade, reciprocidade, vinculação, interação, correspondência e relacionalidade. As teologias índias são também para não indígenas. Elas parecem reivindicar ser reconhecidas como “teologia”, sem necessitar adjetivação e sem reduzir-se a guetos.*

Palavra-chave: *Reciprocidade. Justiça cósmica. Andinos. Espiritualidade indígena.*

Introdução

Este texto está dividido em três tópicos. No primeiro, consideram-se as principais categorias do pensamento indígena Quéchuas. No segundo, como as teologias índias mostram-se como “macroteologias”. Por fim, apresenta-se, em linhas gerais, o que seria a teologia recíproca indígena, tomando como base a cultura e religião Quéchuas. É um desafio para as teologias de recorte ocidental, convidando-as a se abrirem para as categorias indígenas da solidariedade, reciprocidade, vinculação, interação, correspondência e relacionalidade. As teologias índias são também para não indígenas.

1. Categorias do pensamento Quéchuas

Os Quéchuas ficaram conhecidos na história por meio do Império Inca.

¹ Doutor em teologia (PUC-Rio), professor do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências das Religiões (PPGCR) da Faculdade Unida de Vitória (UNIDA). E-mail: david@faculdadeunida.com.br.

Embora tenha sido um dos grandes impérios na história da humanidade (MENESES, 1992, p. 22), sabemos pouco sobre ele e sobre as culturas que o compunham em comparação com o fascínio que exerce a cultura e a mitologia grega sobre o Ocidente. Descendentes numerosos, os quéchuas estão concentrados na chamada América Andina. Essa região está localizada na América do Sul, onde a cultura dos incas do Peru foi acolhida e abrange desde a Colômbia até o Chile. Com forte presença de povos indígenas, é uma área do continente em que as culturas autóctones ainda resistem, a seu modo, ao avanço da globalização e da homogeneização cultural ocidental. São aproximadamente dez milhões de pessoas que falam o idioma quéchua nos Andes (KLEE; LINCH, 2009, p. 132), e a grande maioria está concentrada nos países andinos centrais – Equador, Peru e Bolívia.

1.1. Lógica do acontecer

Parte-se das principais categorias lógicas do pensamento quéchua e das relações existentes entre elas. Apesar de fazer uso de termos ocidentais para identificá-los, deve ficar claro que, em quéchua, tais expressões atendem à outra episteme. Destacamos cinco categorias: 1) espaço, 2) tempo, 3) qualidade, 4) quantidade e 5) causalidade.

As relações espaciais (*llapa pacha*) e temporais (*karma pacha*) expressam-se muitas vezes com as mesmas palavras em quéchua. De fato, o termo *pacha* encerra as duas realidades, tempo e espaço. Ileana Almeida defende, inclusive, que na formação da cultura/idioma Quéchua, as representações espaciais vieram antes que as temporais (ALMEIDA, 2005, p. 104). Isso explicaria como, ainda hoje, eles costumam expressar o tempo em termos espaciais. Ainda sobre o espaço, os Quéchua usaram o próprio corpo para estabelecer direções. Por exemplo, “etimologicamente, a palavra ñaupá (diante, em frente), derivaria do termo ñawí (face, rosto). Igualmente, as primeiras unidades quéchuas de medição estão vinculadas com as partes do corpo ou com seu movimento” (ALMEIDA, 2005, p. 104).

O universo era imaginado pelo Quéchua como dividido em quatro quadrantes, número da plenitude, do “completo”. Os quatro “pontos cardeais” na cosmovisão andina são: *Chinchaysuyu* (norte), *Antisuyu* (leste), *Cuntisuyu* (oeste), *Collasuyu* (sul) (WACHTEL, 1973, p.163-228). Foram definidos a partir do “caminho do sol”: solstício de junho e de dezembro, um espaço-tempo festivo e sagrado.

O “tempo” aparece depois na história Quéchua. Na formação da ideia de tempo, considerou-se o momento da atividade verbal da pessoa que falava. O passado é visto como “o que se adiantou”, “o real”. Em relação ao que fala em tempo presente, o passado, em Quéchua, posiciona-se diante do que fala. O futuro, embora

concebido também como real, ainda é desconhecido, e situa-se atrás, de costas para o presente, é o “não visto”. O referencial é o homem que realiza a ação e a comunica. Sendo o idioma construído com sufixos, um exemplo de conjugação verbal mantém a lógica. Para expressar “eu como” (*mikuni*), o quéchua usa *miku* (raiz de “comer”) e o sufixo de primeira pessoa *-ni*, que provém do dizer “*nin*” (ALMEIDA, 2005, p. 105). Victoria Carrasco mostra outros exemplos:

Callari Pacha: o começo, o início, o princípio.

Ñaupá Pacha: adiante, pegadas dos predecessores, antes.

Cunan Pacha: hoje, presente, atual, onde estou.

Sarún Pacha: chegar a ser, imediato, ir, futuro.

Shamun Pacha: virá, atrás, amanhã, mais tarde, os filhos (CARRASCO, 1997, p. 29 e 36).

Nota-se que *Ñaupá Pacha* corresponde ao “passado” ocidental. Mas ele é descrito como “adiante”. O que precedeu deixou pegadas para não perder-se do caminho. É um indicativo para seguir as pisadas dos antepassados, que, por isso, são tão valorizados. O *Shamuy Pacha* (“futuro”), em quéchua, é o que vem “atrás”, o que sucederá amanhã. Conclui Victoria Carrasco:

São concepções que conjugam tempo e espaço. À frente está o passado, com todas as lições históricas, a herança cultural e o legado de sabedoria; o futuro está atrás, como tarefa e compromisso que só se realizará se forem seguidas com fidelidade as pegadas dos predecessores, os que foram adiante (CARRASCO, 1997, p. 36).

A medição cíclica do tempo tinha como critério o ritmo da vida, da natureza e do próprio ser humano. Assim, o calendário era lunar (fases da lua) e, posteriormente, migrou para solar (posições do sol no horizonte). A semana tinha dez dias (*kahuna*), provavelmente correspondendo aos dedos das mãos, referindo-se ao trabalho no campo (ALMEIDA, 2005, p. 106). Em tudo, “tempo e espaço”, estavam conectados.

Quanto ao surgimento do pensamento qualitativo quéchua (*kapuykay*), ele não começou utilizando-se de palavras abstratas. Ainda hoje se percebe essa relação direta entre os nomes das propriedades dos objetos com os próprios objetos, o emprego atributivo do nome. É o caso de *chaki-ñán* (atalho), literalmente “perna” e “caminho”; *maki-kapchi* (artesanato), literalmente “mão” e “arte”; *sumak* (formoso), da junção de “bem” e uma forma antiga do verbo *kani* (ser). Mais tarde surgiram palavras abstratas para expressar conceitos de qualidade, vindo a ser consideradas como objeto e formuladas verbalmente. Almeida registra: “o processo de substantivação do adjetivo expressa um altíssimo crescimento dos conceitos abstratos e do pensamento em geral” (ALMEIDA, 2005, p. 107).

Da mesma forma que a qualidade no início, o conceito de quantidade (*cheka*

kay) também surgiu associando a ideia a um objeto. Nesse caso, aos dedos da mão. Com o aperfeiçoamento das ideias de quantidade, surgiu o sistema decimal, que ampliou a base de cálculo. O termo *yupana* expressa a relação quantitativa entre os objetos e o pensamento matemático, mas significa também apreço e honra. No período incaico, os Quéchuas utilizavam o apelativo *yupanki* (“tu contas”, literalmente) para referir-se ao Inca, significando que o grande rei tinha prerrogativa para contar, calcular, ordenar e organizar (ALMEIDA, 2005, p. 107).

A causalidade (*raykukay*) fundamentava-se nas ideias temporais e espaciais, mas evoluíram ao longo dos anos. A relação causal pode ser vista na posposição *-manta*, que expressa a relação causal em forma geral: *-ta*, significa “por” e *-man*, “a”. Em sentido temporal-espacial, significa “desde” (*wasimanta*, “desde a casa”). Contudo, pode ser utilizada para expressar causalidade, como no caso de *kuyaymanta*, que significa “por amor” (ALMEIDA, 2005, p. 108). Atualmente, para indicar claramente causa, razão e motivo, usa-se também o tema gramatical *rayku* (do verbo *raykuna*) como posposição, no sentido de “atribuir”, “culpar”.

Esses conceitos/categorias quéchuas foram forjados histórica e culturalmente como expressão intelectual coletiva e social, refletindo suas circunstâncias, necessidades e interesses. Almeida acrescenta que esses conceitos “se aplicaram e se seguem aplicando como instrumentos indispensáveis do conhecimento e compreensão da realidade” do povo Quéchua (ALMEIDA, 2005, p. 108). Qualquer aproximação a esses povos precisa considerar essas categorias.

1.2. Cosmocêntrica e holística

Considerar o acontecer como cosmocêntrico e holístico faz parte dessa visão integrada andina. Sendo cosmocêntrico, coloca o mundo no centro, e não o ser humano, que sequer é hierarquicamente superior; em lugar de dominar o universo (*pacha*), o ser humano exerce uma função de “ponte” entre diferentes âmbitos da realidade. Sendo holístico, faz interagir todo o cosmos. Nesse sentido, Josef Estermann identificou cinco princípios diretivos do pensamento andino, que enumera-se a seguir e comenta-se na sequência: 1) “o princípio de relacionalidade”, 2) “o princípio de correspondência”, 3) “o princípio de complementaridade”, 4) “o princípio de reciprocidade” e 5) “o princípio de ciclicidade histórica” (ESTERMANN, 2007, p. 126-139).

- 1) *O princípio de relacionalidade*: essa seria a característica mais fundamental e determinante do pensamento andino, a relacionalidade de tudo, segundo Estermann. Não há a concepção de absolutidade (entes absolutos) no mundo

andino; não pode haver nenhum “ente” completamente carente de relações, sejam imanentes ou transcendententes. Isso significa que cada “ente”, acontecimento, estado de consciência, sentimento, fato e possibilidade estão conectados com seus pares, imersos em múltiplas relações. A relacionalidade é um “axioma inconsciente” da filosofia e teologia andina e “a chave pré-conceitual da interpretação hermenêutica da experiência do *runa* [ser humano ou pessoa] andino” (ESTERMANN, 2007, p. 128). Essa concepção inclusiva concebe o ser humano sempre “vinculado”, nunca separado ou autônomo. Os demais princípios são “axiomas derivados”.

- 2) *O princípio de correspondência*: defende a correspondência entre o micro e o macrocosmo, entre o grande e o pequeno; para todas as coisas há uma “resposta” correlativa. É um questionamento dos pressupostos mecânicos da causalidade física, revelando, ao contrário, um nexos simbólico-representativo. Assim, os solstícios, as fases da lua, o arco-íris, as nuvens, as montanhas têm um caráter *numinoso* e sagrado. Mediante atos simbólicos, o ser humano representa no micro o que se passa no macrocosmo.
- 3) *O princípio de complementaridade*: expressa que cada ente e cada acontecimento têm seu complemento para ser “completo”, para ser capaz de existir e atuar. A “oposição” não paralisa a relação, antes, dinamiza a realidade, fazendo coexistir opostos de maneira inseparável. A união de oposições possibilita o verdadeiro “ente”, um equilíbrio dialético ou dialógico. Esse ordenamento polar vai contrapor um lado esquerdo a um direito, chegando a um tipo de sexualidade não biológica. Isso vai projetar, para a categoria do divino, representações masculinas e femininas, sem fazer referência à dimensão reprodutiva, erótica ou genital, mas, sobretudo, evidenciando o princípio da complementaridade.
- 4) *O princípio de reciprocidade*: é uma “ética cósmica” que desperta um “dever cósmico” e uma “justiça cósmica”, bem diferentes da racionalidade ocidental, que pressupõe uma relação de interação livre e voluntária. A cada ato corresponde, como contribuição complementar, um ato recíproco, na mesma intensidade. A partir da interação, gestos recíprocos promovem o intercâmbio de bens, sentimentos, pessoas e valores religiosos, resultando em um sistema harmonioso e equilibrado de relações.
- 5) *O princípio de ciclicidade histórica*: baseado na experiência agrícola, o ser humano andino concebe o tempo e o espaço (*pacha*) como algo “repetitivo”.

Não existe algo novo, totalmente desconhecido, para o pensamento andino. O tempo não é linear, mas circular, uma espiral interminável: “cada círculo descreve um ciclo, seja com respeito às estações do ano, à sucessão das gerações, ou seja, quanto às diferentes eras históricas” (ESTERMANN, 2007, p. 131). A sequência é dialética e descontínua, levando a outro ciclo, mas de nível diferente. Isto é, o tempo tem uma ordem qualitativa, não quantitativa. Depende da densidade, do peso e da importância de um acontecimento. Os rituais e as cerimônias devem ocorrer no “tempo” apropriado. Por isso, as categorias temporais mais importantes não são “avançado” ou “atrasado”, nem “passado” ou “futuro”, mas “antes” (ñaupap) e “depois” (qhepa). Cada tempo tem seu propósito específico.

Assim, esses princípios colocam o ser humano em um lugar específico em meio às relações religiosas, cósmicas, ecológicas, sociais e econômicas. Habitar esse Cosmos ordenado e harmonioso é viver estreitos laços de comunidade e irmandade, convivendo com outros seres vivos e inertes, sagrados ou profanos, divinos e não-divinos (ESTERMANN, 2007, p. 126-7). A racionalidade Quéchuwa mostra-se, então, relacional e integrada, partindo da convicção de que este universo está interconectado e que obedece a uma ordem cósmica e antropológicamente fundamental (ESTERMANN, 2005).

Os Quéchuwa incorporaram o princípio da reciprocidade e da complementariedade como uma das bases do funcionamento econômico e social da sociedade (TEMPLE, 2003). Ledezma Rivera pôde fazer uma comparação das comunidades camponesas andinas atuais com a sociedade ocidental e concluiu que a reciprocidade (âmbito produtivo) e a redistribuição (âmbito do consumo coletivo) não estão baseadas no prestígio e poder econômico, como na sociedade ocidental. Nas comunidades camponesas, o prestígio e o poder são dados pela capacidade de reciprocidade e de redistribuir (LEDEZMA RIVERA, 2003, p. 178). Trata-se, portanto, de uma mentalidade diferente.

2. Teologia índia como “macroteologia”

A teologia índia mostra-se como uma “macroteologia”. É *macro* por conta do seu objeto: Deus na *Pacha* (Cosmos). Ela ocupa-se com o todo integrado e relacionado. Pensa na vida concreta e no Deus da vida presente, conectado, hipostasiado. É uma crítica ao saber fragmentado no Ocidente, engessado em classificações frias que se empobrecem ao não se relacionarem (fragmentação dos saberes). Os profissionais

da teologia ficam entre as generalizações panorâmicas e os “especialistas em vírgulas” de textos sagrados. Com o conhecimento produzido em série a partir de carteiras escolares, perdeu-se o contato com a vida, com a comunidade, com a natureza.

Uma macroteologia é o teologizar vivencial, a partir do povo e para o povo. Investe nas relações sociais, na humanização da teologia. “Descobre” Deus nas relações interpessoais e nas atividades ordinárias. Redescobre a comunidade e a comensalidade. Convida para ser comunidade não só os que têm afinidade, mas também os discrepantes, os críticos, os que têm objeções, como polos que se complementam, que se necessitam. Torna o tempo mais intenso, qualitativamente diferente, sagrado, interligado, une céu e terra.

É celebrativa, festiva, de comunhão. Reconhece e aceita a mesma “casa” em comum, não como um fardo ou uma lástima, mas como uma oportunidade de estar junto, de ser irmão, de ser uma grande família (*ayllu*). Família unida por parentesco natural, mas também por opção, por contrato, por complementaridade (OLIVEIRA, 2011, p. 622-632). É também ecumênica e inter-religiosa, aberta ao diálogo, capaz de sofrer (ser impactado) pelo outro. Não está blindada, mas convidativa, inclusiva, de caminhada. Para isso, precisa enfrentar o preconceito para com as relações de gênero em um cristianismo monocultural (SUESS, 1995, p. 195). Josef Estermann defende a superação do monocultural de forma incisiva:

Empezando con el idioma, que fue por mucho tiempo el griego y latín, pasando por los símbolos canónicos (pan y vino), hasta llegar a la formulación conceptual del credo (‘Padre’; ‘hipóstasis’; ‘persona’; ‘sustancia’) y la exclusión de la mujer (sacerdocio femenino etc.), de personas con orientación sexual diferente, de las y los indígenas, de personas de otros credos (ESTERMANN, 2010, p. 170).

Uma e outra versão cultural da fé cristã têm dominado as comunidades dos que creem. As igrejas precisam ser desafiadas pela *atitude jesuânica salvadora* de sair-de-si-mesmo (OLIVEIRA, 2013). As igrejas precisam ir em direção ao outro para acolhê-lo e celebrar junto, unido.

A realidade das igrejas indígenas na América Latina, especialmente no seio das igrejas *evangélicas* no mundo andino, é ainda de negação do próprio, de desconfiança em relação ao seu rico patrimônio cultural-religioso. Como exemplo, podemos recobrar o tema da música autóctone andina, chamada *música folclórica* (McINTOSH, 1981e 1982). Angelit Guzmán Chávez confidenciou:

Meu primeiro ato de “rebeldia” em minha igreja local foi compor um hino cristão com ritmo de *huayno* ayacuchano em épocas em que isso era absolutamente proibido no povo evangélico por considerar-se “carnal”. Ainda que hoje se cantem todos os ritmos folclóricos e populares, houve

tempos em que isso era impensável porque os missionários estadunidenses e europeus que vieram nos ensinaram que o único “espiritual” eram os hinos de seus países (muitos dos quais eram parte do seu folclore).

Mais adiante no texto a autora declara:

Ainda que nas últimas três décadas algumas expressões próprias de nossos países tenham sido permitidas, esse processo é todavia muito superficial, porque se refere a certas formas artísticas mas que se fecha a outras ricas expressões culturais. No caso específico do mundo andino, há muito por fazer-se em termos de ir além de traduções e transposições idiomáticas superficiais. Muito do que se canta nas expressões quéchuas tem formas que não são propriamente andinas senão ocidentais (GUSMÁN CHÁVEZ, 2010, p. 117 e 147).

Igualmente, ainda não se conseguiu ouvir o clamor por Deus com outros nomes senão com aqueles títulos que se domesticou. É um desafio grande ver uma inculturação que dê conta das diferentes categorias para Deus em meio aos povos indígenas (LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2006, p. 58). Passaram por muitas privações e continuam com feridas que nunca cicatrizaram: “o mundo indígena tem sido profundamente ferido física e espiritualmente” (GUSMÁN CHÁVEZ, 2010, p. 113). Pouco se fala em reparação. Não se deve ser paternalista, mas tampouco se pode deixar de ser “irmão”, de criar *ayllus* e comunidades de irmãos. Por outro lado, não se quer diminuí-los outra vez, como se não tivessem recursos e meios de saírem adiante. Propõe-se, como igreja cristã e como reflexão teológica, acompanhá-los, caminhar juntos “vendo as pedras amorfas” no caminho.

Os missionários da inculturação pretendem sentir-se emissários não propriamente de uma igreja instituída, consagrada, em nome da qual falam a outros o “anúncio da Boa Nova”. Ao contrário, eles querem se representar como emissários de uma mensagem com o poder de criar Igrejas. Eis o sentido da passagem de uma “evangelização das culturas” para uma “evangelização inculturada” [...], realizar o anúncio da passagem de uma Igreja emissária de uma pastoral indigenista para uma missão co-criadora, com índios, de múltiplas Igrejas (BRANDÃO & PESSOA, 2005, p. 131).

Uma macroteologia nunca estará pronta, acabada, completa. Sempre se verá em construção, em desenvolvimento, em diálogo. Cada caso concreto é relevante, tem seu interesse. Responde a perguntas concretas, de pessoas concretas e com respostas específicas. Por isso seu desafio é imenso. Igualmente, reconhece sua transitoriedade – não é universal nem autoaplicável. Fala de Deus, fala com Deus, serve aos homens.

3. Teologia recíproca

Na esteira do reconhecimento de uma cidadania eclesial às espiritualidades indígenas (SUESS, 1995, p. 200), com seus nomes próprios de Deus, hipóstases salvíficas e ética cósmica, defendemos uma teologia “reciprocal”, com base na reciprocidade andina.

Estamos frente a um mundo de equivalentes vinculados por relações de parentesco e reciprocidade que encontra seu sustento em uma sensibilidade atenta à interpenetralidade das formas de vida, em virtude da qual, em cada manifestação da vida, habitam outras formas desta, sem que para isso seja condição a coexistência “atual” que a noção de tempo remunerado planteia (DEPAZ, 2005, p. 62).

Serreciprocalpressupõeinteração,integração,vinculação,complementaridade, correspondência e relacionalidade. Todas são categorias privilegiadas pela andinidade. Incluem os seres humanos, mas não só – abarcam toda a *pacha*, a divindade, a natureza. A meta é o equilíbrio, a justiça. Aqui convergem com as bases da fé cristã. Como exemplos podemos citar: o amor fraterno ensinado por Jesus; a noção paulina de comunidade no Novo Testamento, onde o cristão é exortado a ajudar o próximo, a voltar-se para os outros; à visão positiva da criação como obra de Deus, estando Ele presente, e até mesmo “falando” por meio da natureza (especialmente nos Salmos); à noção neotestamentária da fé como vida, como seguimento de Jesus, fé e práxis; à proposta do Reino de Deus, do bem comum, de uma sociedade justa; ao cuidado da natureza, sendo o ser humano posto como mordomo, cuidador da mesma. Em termos cristãos existem elementos ricos enraizados na cultura andina, fruto da ação do Espírito Santo, sedimentados dentro desse horizonte particular.

Josef Estermann afirmou: “a reciprocidade andina não pressupõe necessariamente uma relação de interação livre e voluntária; trata-se de um ‘dever cósmico’ que reflete uma ordem universal da qual o ser humano forma parte”. E segue:

A “solidariedade”, em perspectiva indígena, é outra palavra para a “justiça cósmica” da contribuição e retribuição de elementos imprescindíveis para a conservação e o fomento da vida. Nesse sentido, a “solidariedade” é um aspecto fundamental do divino. Deus é fundamentalmente solidário, isto é, vela pela conservação e restituição da rede universal de relações que fundamentam a vida em todos seus aspectos (ESTERMANN, 2007, p. 130).

A reciprocidade que promove a justiça e o senso de participação na sociedade é um mecanismo para manter todos em contato, sob cuidado mútuo. Do ponto de vista teológico, é uma forma de experimentar a *atitude fundante* de Jesus. Quando um membro da comunidade sofre, todos sofrem juntamente com ele, todos se unem para socorrê-lo, todos como um só povo. Há uma rede de múltiplas relações que conecta

tudo e todos, em correspondência e relacionalidade. Não é uma simples mecânica compensatória de lógica impessoal. As relações são humanizadas e pessoais, concretas.

A perspectiva do cuidado no mundo andino tem implicações teológicas interessantes para toda a igreja. Ainda com Josef Estermann, temos:

O ser humano é basicamente o “cuidador” (*arariwa*) e não o proprietário, o produtor ou o *homo faber* da modernidade ocidental. A função de “cuidar” (*qhaway* que significa “olhar”, “examinar”) consiste em vigiar pelo equilíbrio frágil e complexo do ecossistema, da comunidade humana, das relações rituais e religiosas e do cumprimento dos preceitos andinos do “*ama suwa, ama llulla, ama q’ella*” (ESTERMANN, 2007, p. 135).

Uma vez mais, há uma forte convergência com as raízes da fé cristã. No Gênesis já estava posto o ser humano como cuidador. Na mesma linha, os andinos, pois, para eles, o ser humano não é o controlador, construtor ou produtor do equilíbrio; é um cuidador, alguém conectado com tudo e com todos, que pratica a justiça. Uma particularidade andina é que exercem o cuidado porque se sentem “vinculados”, enquanto no cristianismo, a ênfase recai sobre a “gratuidade”. Segundo Estermann: “As perspectivas ‘holísticas’ e cosmocêntricas dos povos indígenas complementam as concepções aparentemente ‘altruístas’ da diaconia cristã com um enfoque que supera tanto um *antropo* – como um androcentrismo teológico”. Ele arremata:

Apesar da primazia protorreformatória da “graça”, em muitas igrejas se pratica uma atividade “diaconal” muito ativa e até ativista que nem sempre respeita as redes de solidariedade e “cuidado” existentes nas comunidades originárias. Parece que a antiga teologia do empenho humano de “ganhar o céu” mediante obras diaconais e caritativas se converteu em uma “graça secularizada”, através dos projetos de desenvolvimento de agências de cunho evangélico ou inclusive fundamentalista (ESTERMANN, 2007, p.138).

Conclusão

Seja nos Andes, seja em outras partes do continente, uma teologia índia (quéchua-cristã) baseada na reciprocidade, isto é, uma teologia recíproca, tem contribuições para as diferentes igrejas. As práticas do *ayllu* (tornar parente, grande família) y do *ayny* (reciprocidade) são desafiadoras. Que os Quéchuas tenham condições de assumir sua condição de povo, valorizando sua identidade e sendo reconhecidos; que resgatem sua cultura e sua fé originária; que se permitam renovar seus símbolos e rituais como resultado do processo seminal que assumem; que expressem em suas próprias categorias o Espírito que moveu seus ancestrais.

Enfim, que assumam sua (s) teologia (s) e dialoguem com os demais. De nossa parte, saudamos abertamente os parceiros do diálogo, dispostos a também aprender e ser tocados por eles.

Referências

ALBERTI, G.; MAYER, E. (Comp.). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: IEP, 1974.

ALMEIDA, I. *Historia del pueblo kechua*. 2. ed. Quito: Abya-Yala, 2005.

ÁVILA ROMERO, A.; VÁZQUEZ, L. D. (Coords.). *Patrimonio biocultural, saberes y derechos de los Pueblos originarios*. Buenos Aires: CLACSO, 2012.

BRANDÃO, C. R. PESSOA, J. M. *Os rostos do Deus do outro: mapas, fronteiras, identidades e olhares sobre a religião no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.

CARRASCO, V. "Antropología indígena e bíblica: 'Chaquiñan' andino e Biblia". *Ribla – Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes, n. 26, p. 25-47, jan.-jun. 1997.

DEPAZ, Z. "Horizontes de sentido en la cultura andina". In: PEÑA, A. et al. *La racionalidad andina*. Lima: Mantaro, 2005, p. 47-76.

ESTERMANN, J. "Complementariedad de culturas y cosmovisiones: interculturalidad y diversidad cultural a partir de lo 'andino'". In: MEINHARDT, G. (Org.). *Alteridade Peregrina*. São Leopoldo: Nova Harmonia; Oikos, 2008, p. 63-77.

ESTERMANN, J. "Equilibrio y cuidado: concepción indígena de una comunidad solidaria y diaconal. In: DE LA TORRE, M.; ZWETSCH, R. E. (Orgs.). *Diaconía y solidaridad desde los pueblos indígenas*. São Leopoldo: Sinodal/EST/CETELA, 2007, p. 126-139.

ESTERMANN, J. "Más allá de la ortodoxia: pautas para una teología y misionología en perspectiva intercultural e interreligiosa". In: CORDERO, L; VARGAS, M. (Eds.). *Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral*. Buenos Aires: Kairós, 2010, p. 167-180.

GARCÉS, F. V. *Los indígenas y su Estado (Pluri)nacional*. Una mirada al proceso constituyente boliviano. Buenos Aires: CLACSO; Tarija: JAINA; Cochabamba: UMSS, 2013.

GUSMÁN CHÁVEZ, A. "¿La extirpación de egolatrías? Los retos de la misión cristiana con el pueblo andino". In: CORDERO, L; VARGAS, M. (Eds.). *Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral*. Buenos Aires: Kairós, 2010, p. 113-164.

IRARRÁZVAL, D. *Teología en la fe del pueblo*. San José: DEI, 1999.

KLEE, C. A.; LINCH, A. *El español en contacto con otras lenguas*. Washington: Georgetown University Press, 2009.

LEDEZMA RIVERA, J. L. *Economía andina: estrategias no monetarias en las comuni-*

dades andinas quechuas de Raqaypampa (Bolivia). Quito: Abya-Yala; Cochabamba: UMSS, 2003.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, E. “América: diálogo de la Iglesia con el mundo indígena, flores y espinas”. In: SEGUNDA ASAMBLEA MUNDIAL DE MISIONÓLOGOS CATÓLICOS. *Una fe, diversos lenguajes*. Cochabamba: Verbo Divino, 2006, p. 49-62.

McINTOSH, S. *El otro cristianismo andino: Un analisis de la religion quechua*. Lima: IBLima; IEP; La Casona, 1992.

MENESES, G. *Tradición oral en el imperio de los incas: historia, religión y teatro*. San José, Costa Rica: DEI, 1992.

McINTOSH, S. *La Música en la Iglesia Evangélica*. Lima: PUSEL, 1981.

OLIVEIRA, David Mesquiati. “Aylluyachiy: Novo olhar sobre inculturação e teologia índia”. *Atualidade Teológica*, v. 39, p. 622-632, 2011.

OLIVEIRA, David Mesquiati. Salvação, acolhida do ser humano e a obra do Espírito Santo. *Atualidade Teológica*, v. 43, p. 39-69, 2013.

RIBAS, W. K. “Resistência, valorização e resgate da tradição cultural andina”. *Cadernos de História*, v. 10, n. 13, p. 47-55, 2008.

SALAZAR LOHMAN, H. *La formación histórica del movimiento indígena campesino boliviano: los vericuetos de una clase construida desde la etnicidad*. Buenos Aires: CLACSO, 2013.

STAVENHAGEN, R. *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires : CLACSO; CTA, 2010.

SUESS, Paul. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros: ensaios de missiologia*. São Paulo: Paulus, 1995.

TEMPLE, D. *Las estructuras elementales de la reciprocidad*. La Paz: Plural, TARI, 2003.

VITRY, C. “Los espacios rituales en las montañas donde los inkas practicaron sacrificios humanos”. In: TERRA, C; ANDRADE, R. (Eds.). *Paisagens Culturais*. Contrastes sul-americanos. Rio de Janeiro: UFRJ; EBA, 2008, p. 47-65.

WACHTEL, N. *Sociedad e ideología*. Ensayos de historia y antropología andina. Lima: IEP, 1973.

Coaching e aconselhamento pastoral no contexto da vulnerabilidade social: um processo de crescimento e libertação

Silvia Helena Barreto Silva Queiroz*

Resumo: *Coaching e Aconselhamento Pastoral no contexto da vulnerabilidade social: um processo de crescimento e libertação. FT2: O Coaching e o Aconselhamento Pastoral são disciplinas que de alguma forma falam a respeito da libertação de pessoas. Libertação no âmbito subjetivo. De dores, de traumas, de inabilidades, de vitimização. Enquanto o Aconselhamento pastoral trabalha com uma escuta incondicional que permita o desabafo e o processo de resignificar a vida, o Coaching é um método de autodesenvolvimento que favorece muito a criação de estratégias pessoais para a realização de metas e alcance de objetivos desejados. Neste trabalho, pretende-se pensar em como o diálogo do Coaching e do Aconselhamento Pastoral pode favorecer pessoas excluídas e oprimidas, que sofrem injustiças sociais. Pessoas que estão vivendo o “inverno” de suas existências, sem nenhuma “lareira” que possa lhes aquecer. Pessoas que vivem o “inverno” dentro delas mesmas, desacreditadas, sofredoras, desesperançadas, mas que poderiam reviver ou aprender a viver tempos existencialmente “quentes e floridos”. Quer-se falar de como favorecer aqueles que esperam por uma oportunidade e que certamente a agarrariam se esta lhes ocorresse. Pretende-se, por fim, pensar sobre a possibilidade da Igreja ser agente de transformação de vidas, de renovação da esperança, de crescimento pessoal e coletivo da sociedade através da possível interação entre o Coaching e o Aconselhamento Pastoral.*

Palavras-chave: *Coaching. Aconselhamento Pastoral. Vulnerabilidade social.*

Introdução

Falar da pretensa união entre o aconselhamento pastoral e o *coaching* é como falar das quatro estações do ano. Há momentos em que o diálogo entre as disciplinas parece ser quente e florido como as temporadas de verão e primavera, assim como existem momentos em que tal diálogo parece padecer de reptos tão intimidantes quanto as noites frias e madrugadas chuvosas do outono e do inverno.

Pensando em tais reptos, pretende-se neste estudo tratar análoga e metaforicamente dos desafios oriundos da interação entre o aconselhamento pastoral e o *coaching* no contexto da vulnerabilidade social.

Ora, o aconselhamento pastoral, *per si*, possui seus próprios agulhões a superar. Em tempos de crises como os da pós-modernidade, tempos de relativização de tudo e de todos, ocasião de proliferação da violência, da marginalidade, da apostasia da fé, ser conselheiro/a não é tarefa simples.

O *coaching*, por outro lado, não sendo ainda muito difundido é, portanto, pouco experimentado. Mas, mesmo que fosse deveras reconhecido, sabe-se que o processo do *coaching* também não é empreitada “fácil” porque exige engajamento pessoal, disposição e esforço para a mudança, preços que nem sempre as pessoas estão dispostas a arcar. Assim, o processo de *coaching* também guarda seus próprios momentos de “invernos”.

Os desafios de ambas as disciplinas parecem ser claros, mas, pretende-se averiguar a perspectiva dos reptos deste diálogo no contexto de vulnerabilidade, com pessoas do “andar de baixo” da sociedade como pontua Joerg Rieger (RIEGER, 2009)

Assim, pretende-se pensar em como a interação do *coaching* com o aconselhamento pastoral pode favorecer o trabalho com pessoas excluídas e oprimidas, pessoas que sofrem injustiças sociais e que estão vivendo no “inverno” de suas existências.

Anela-se, por fim, refletir sobre o papel da Igreja como agente de transformação de vidas, de renovação da esperança, de crescimento pessoal e coletivo da sociedade. Por conseguinte, o objetivo maior deste estudo é pensar em como a interação do aconselhamento pastoral com o *coaching* pode superar os desafios, atravessar o “inverno” e ajudar as pessoas menos favorecidas socialmente.

1. Aconselhamento pastoral e poimênica cristã numa perspectiva libertadora

O aconselhamento pastoral e a poimênica cristã são partes importantes do trabalho ministerial das igrejas. Desde tempos remotos, pastores/as, padres e muitos outros líderes religiosos têm como uma de suas mais importantes práxis a escuta dos sentimentos, dúvidas e necessidades de seus semelhantes.

Santo Agostinho, em seu texto *Confissões*, corrobora o quão antiga é esta prática quando afirma seu desejo de se declarar, de conversar não apenas com Deus, mas também entre seus concidadãos. Entretanto, mais que ratificar a ideia de que a escuta entre pessoas da mesma fé é uma prática antiga, Agostinho também insinua em seu texto a necessidade que todo ser humano tem de ser ouvido em suas revelações. Assim, menciona: “[...] Dar-me-ei, pois, a conhecer a estes, a quem mandas que sirva, não como fui, mas como já sou agora, e como continuo a ser. Mas não quero julgar-me a mim mesmo. Assim é que desejo ser ouvido” (AGOSTINHO, 1961, p. 281).

Amiúde, o ser humano necessita conversar, trocar ideias, falar das vicissitudes da vida com outras pessoas, ouvir conselhos. E as pessoas têm demandado isto e

têm procurado a ajuda de profissionais, como tentativa de sanar seus problemas. Como esperado, diante dos inúmeros desafios que a vida tem proposto na contemporaneidade, as pessoas também têm cada vez mais procurado os gabinetes pastorais e paroquiais em busca de aconselhamento. Esperam um ambiente propício, seguro e em que podem ser acolhidas com afeto para falar de suas histórias e também de seus dilemas e sofrimentos.

No entanto, é interessante perceber que num contexto onde existem tantas privações e injustiças como nos países latino-americanos ou africanos, por exemplo, as necessidades trazidas aos gabinetes pastorais, extrapolam as questões espirituais. As pessoas precisam de respostas e orientações para o “aqui” e o “agora”. Para o Reino de Deus que se faz presente nesta dimensão e não apenas na dimensão por vir

Portanto, o líder espiritual cristão da atualidade enfrenta alguns desafios, pois, saindo dos portões da igreja é possível ver a miséria e a exclusão a olhos vistos. Essa interação com a comunidade favorece a “escuta” e “leitura” das pessoas. Abre espaço para que estas possam fazer suas confissões. Como afirma Pat Ulloa:

Na atualidade, as igrejas são chamadas a redefinir-se não à luz da doutrina que preservam, mas à luz de uma práxis pastoral e de sua pertinência para abordar as incógnitas que hoje se colocam para compreender o processo do ser humano e o terrível impacto que os desajustes sociais e econômicos têm causado em todas as esferas que nos constituem: biológica, psicológica, social e espiritual. (ULLOA, 2008. p. 22.)

Neste sentido, atualmente, um aconselhamento pastoral que não prioriza as necessidades mais complexas dos indivíduos não se torna relevante e uma igreja que não está comprometida e engajada com as questões sociais dentro e fora dos seus portões, também não é uma igreja proeminente. Antes, a igreja da atualidade deve estar disposta a libertar pessoas cativas, tirar o jugo dos oprimidos e trazer salvação (no sentido amplo da palavra) para todos. O convite de Deus ao povo “que se chama pelo Seu nome” é para arregaçar as mangas e trabalhar em prol dos oprimidos e marginalizados, como tão bem sugere Isaías 58.

Assim, pensando no viés de uma atividade pastoral libertadora e engajada com a comunidade, a Teologia da Libertação traz importantes contribuições que corroboram este entendimento. Como falam os irmãos Boff: “antes de fazer Teologia é preciso fazer libertação. O primeiro passo para a Teologia é pré-teológico. Trata-se de viver o compromisso da fé, [...], de participar [...] no processo libertador, de estar comprometido com os oprimidos” (BOFF & BOFF, 1985. p. 37).

Dentro desta perspectiva, observando-se as práticas pastorais e entendendo

o chamado cristão das comunidades de fé, pensa-se que o aconselhamento pastoral e a poimênica cristã devem ter uma expectativa libertadora. Baltodano sugere que os pastores e líderes espirituais carecem considerar a realidade completa e complexa em que seus fiéis vivem, com o intuito de favorecer mudanças que sejam pertinentes. Baltodano vê o aconselhamento pastoral como um instrumento teológico de cura e libertação (BALDODANO, 2003. p. 109).

A “teologia que não se destina à transformação do mundo e da própria igreja perde sua vinculação com o evangelho transformador e questionador de Jesus Cristo” (SCHNEIDER-HERPPRECHT, 1998. p. 32) e “reposicionar o foco do aconselhamento pastoral como ministério da Igreja implica levar a sério o chamado desta para ser um sacramento vivo” (SCHIPANI, 2003. p. 78).

Por isso, Clinebell afirma que uma igreja que quer ser relevante em seu contexto deve instruir e capacitar as pessoas leigas para que elas também sejam “sacramentos vivos” nas comunidades de fé. Todos devem ter a consciência de que há um chamado maior. O simples fato de se dizer cristão, já traz implicações éticas, comportamentais e ideológicas que não podem e nem devem ser ignoradas (CLINEBELL, 1987, p.33).

Jesus é o grande exemplo a ser seguido. Em suas caminhadas, enquanto curava, pregava palavras de salvação e ouvia as demandas de seus seguidores, ele também incentivava os discípulos para que estivessem perto das multidões. Em Mateus 14.13-21 é possível se perceber este cuidado e ensinamento do Senhor. É a ocasião da primeira multiplicação dos pães. Então ele disse aos discípulos: “[...] Dai-lhe vos mesmos o que comer”.

Com esta atitude, Jesus convoca aqueles homens para que prestigiem as necessidades essenciais do agrupamento. Convoca-os para que tenham um olhar além das questões espirituais. Da mesma forma, hoje, quando a igreja de Cristo se posiciona e se engaja na transformação da realidade a sua volta está fazendo aquilo para quem realmente foi chamada. Szentimártoni acredita que este envolvimento dos concidadãos nos gabinetes pastorais é uma forma da igreja também revelar seu compromisso missionário. Assim, ele afirma: “A consultoria pastoral entra na missão da Igreja como meio de evangelização. O modelo é o próprio Jesus, que [...] se dirigia [...] à cada pessoa aflita por algum tipo de problema” (SZENTIMÁRTONI, 2001, p. 27).

Alinhado a este pensamento, Clinebell diz que o aconselhamento pastoral e poimênica cristã são ministérios que devem proporcionar cura e o crescimento das pessoas, devem favorecer a restauração de vidas, a mudança da realidade e devem se engajar com o crescimento integral dos fiéis e da sociedade nos arredores da comunidade de fé. (CLINEBELL, 1987, p.24).

Sendo assim, o aconselhamento pastoral, em comunidades onde a exclusão impera, deve servir para a reelaboração de histórias pessoais e ser um trabalho que tenha como premissa básicas ações humanizadoras e que proporcionem cidadania – além de meras bengalas assistencialistas. As práticas devem provocar o “aquecimento” dos corações e das realidades, de modo a se dissipar as baixas temperaturas e agruras advindas dos “invernos da vida”. Para tanto, defende-se a ideia da importância da instrumentalização e capacitação dos líderes de igrejas em geral. Dentro desta perspectiva, o tópico seguinte apresentará o *coaching* como uma ferramenta que pode vir a ser importante coadjuvante para o trabalho prático dos teólogos e leigos que querem atuar em contextos de vulnerabilidade e “inverno” social.

2. *Coaching*: um processo de crescimento e libertação

O termo *Coach* foi criado para designar as pessoas que eram responsáveis por conduzir as carruagens levando e trazendo passageiros de um lugar para outro dentro das cidades européias. Passaram-se muitos anos, até que ser *Coach* significasse ser tutor de alunos nas universidades inglesas, com o objetivo de ajudar os estudantes a se prepararem para exames universitários. Certamente, o uso análogo do termo quis representar a importância da orientação proporcionada pelo *Coach*, que “conduzia” os seus alunos de um nível de conhecimento e preparação para outro mais elevado.

Somente na década de 50 do século passado, o termo passou a ser encontrado no universo corporativo, mais especificamente no gerenciamento dos recursos humanos das organizações. Mas, somente em 1960 nos Estados Unidos, é que o processo para o aperfeiçoamento pessoal e profissional foi, então, denominado *coaching*. Não demorou muito até que o esse processo estivesse impregnando diversos contextos sociais, sendo utilizado para aprimorar e desenvolver as habilidades e competências humanas. Os *coaches* esportivos, por exemplo, ficaram famosos. Equipes de diversas modalidades ganharam força e desenvolveram competências relevantes graças à condução de técnicos *coaches*.

Atualmente existem algumas modalidades de *coaching*, mas em todas estas se tem o objetivo de proporcionar às pessoas que o buscam o aperfeiçoamento e qualificação de competências potenciais para que se tornem qualidades conscientes e utilizáveis na vida das pessoas. Existem diversos conceitos para o *coaching*. De acordo com a *International Coach Federation* – ICF de Portugal o *coaching* é:

Uma relação permanentemente focada no Cliente e na sua tomada de

medidas no sentido da realização dos sonhos, metas ou desejos. Este processo utiliza um processo de inquérito e de descoberta pessoal, por forma a construir no Cliente um nível de consciência e de responsabilidade e proporciona-lhe uma estrutura de apoio e de *feedback*. O processo de *Coaching* ajuda o Cliente a definir e atingir os seus objetivos pessoais e profissionais de uma forma mais rápida, e com uma facilidade que seria impossível de outra forma (CATALÃO & PENIN, 2009, p. 265).

Já no site da ICF americana, define-se o *coaching* como “uma parceria com clientes em um processo instigante e criativo que os inspira a maximizar o seu potencial pessoal e profissional”.

Para o *European Coaching Intitut – ECI*, *coaching* é: “um processo simples e interativo, orientado para resultados, destinado a promover a mudança. O *coaching* facilita a cada pessoa a oportunidade de viver de forma feliz, saudável e pacífica, ao maximizar o seu potencial pessoal e profissional” (CATALÃO & PENIN, 2009, p. 266).

Através destes conceitos é possível se verificar que o *coaching* é uma técnica que demanda uma “caminhada”, um percurso rumo ao autoconhecimento e auto aprimoramento. Assim, o *coaching* trabalha com as motivações e as necessidades variadas dos *coachees* (aqueles que se submetem ao processo ou os clientes), priorizando como muito bem afirma o ICF, a tomada de decisão no “sentido da realização dos sonhos, metas ou desejos”. Isto porque todo ser humano tem necessidades e anseios, sejam estes conscientes ou não.

Muito antes do processo do *coaching* ser reconhecido como tal e virar uma febre, psicólogos já estudavam os efeitos das motivações e necessidades humanas no comportamento dos indivíduos. Desse modo, na década de trinta do século passado, Abraham Maslow, psicólogo norte americano, já falava a respeito das necessidades e aspirações inerentes aos seres humanos. Maslow fez uso da psicologia para promover o bem estar social e psicológico das pessoas e “insistiu que uma teoria da personalidade precisa e viável deveria incluir não somente as profundezas, mas também os pontos altos que cada indivíduo é capaz de atingir” (FADIMAN & FRAGER, 1979, p. 260).

Maslow acreditava que as pessoas têm níveis de necessidade e aspiração que são comuns a todos os indivíduos da humanidade. Tais demandas gerariam estímulos que motivam os indivíduos à ação, como forma de satisfazer suas necessidades. Uma vez que os estímulos são constantes, as pessoas sempre estão motivadas a fazer algo. E sempre que uma necessidade é suprida, outra surge em seu lugar, criando-se assim um ciclo motivacional. Deste modo, para Maslow as necessidades básicas seriam as seguintes: necessidades fisiológicas (como fome, sono, sede); de segurança (viver

em estabilidade e ordem); de amor e pertinência (estar ligado à família, amigos); necessidade de estima (ter respeito próprio, ser aprovado por outros) e de auto-realização (poder desenvolver as capacidades) (FADIMAN & FRAGER, 1979, p. 268).

Cada uma destas necessidades tem a sua importância. E cada uma delas está “num nível de aspiração” por assim dizer. A relevância destas necessidades é colocada por Maslow em patamares de importância comparáveis com uma estratificação em uma pirâmide.



Figura 1¹

À medida que se sobe os patamares da pirâmide, entretanto, as necessidades vão se tornando mais e mais subjetivas. Seriam necessidades psicossociais. Apesar de não serem de ordem objetiva como as anteriores, tais necessidades são tão ou mais importantes que aquelas. Porém, diante da calamidade para se obter o mínimo necessário à sobrevivência, muitas vezes as pessoas negligenciam e desconsideram o suprimento dos imperativos subjetivos. Porque é difícil pensar que alguém procure reconhecimento pessoal, por exemplo, quando suas necessidades essenciais não estão sendo satisfeitas.

Entretanto, Maslow considerava que a falta de satisfação de necessidades em qualquer um dos níveis propostos poderia adoecer as pessoas. A falta de alimentação e a privação de água podem levar à óbito. Mas, a privação de satisfação das necessidades de estima, de pertença, de segurança e de auto-realização podem conduzir os indivíduos ao adoecimento psíquico.

Maslow argumentava que o ser humano precisa se “auto-atualizar”, termo que cunhou para descrever o processo em que as pessoas deveriam fazer “o uso e a exploração plenos de talentos, capacidades, potencialidades, etc.” (apud FADIMAN & FREGER, 1979, p.262). É justamente essa “auto-atualização” que é explorada de forma abrangente no processo de *coaching*, pois o cliente é convocado a descobrir e explorar seus talentos, suas capacidades, habilidades, potencialidades rumo à

1 Sua mente. Disponível em ><http://site.suamente.com.br/a-piramide-de-maslow/>< Acesso em 19 de Junho de 2013.

realização de seus sonhos, projetos ou necessidades.

Assim, o *coaching* trabalha motivando a pessoa, porque um ser humano motivado é um ser humano feliz e que deseja ser independente e livre para realizar seus diversos sonhos de forma responsável. Como afirma Casera: “as motivações [...] se renovam e continuamente, se sobrepõem, provocam reações e comportamentos diversificados. Levam o homem a ser o administrador de si mesmo, ativo, livre, responsável” (CASERA, 1985, p.29).

Tornar o *coachee* excelente “administrador de si mesmo, ativo, livre, responsável” é um dos objetivos vistos do *coaching*. Através de ferramentas e método específicos o processo de *coaching* leva os *coachees*: à conscientização das suas necessidades e/ou desejos; à conscientização de seus pontos fortes e fracos; ao conhecimento das crenças pessoais que impedem seu desenvolvimento (como acreditar que se é intelectualmente desfavorecido quando os resultados ao redor da pessoa demonstram que isso não é verdade); ao estabelecimento de estratégias para solução de barreiras que impedem o seu crescimento e o alcance dos objetivos almejados; à visualização e planejamento de ações para se atingir os resultados esperados.

Por outro lado, por oferecer perguntas no lugar de respostas prontas, o *coach* favorece que os seus *coachees* deixem zonas de conforto e acomodação e passem a assumir a responsabilidade por seus próprios resultados. “O papel do *coach* é ressaltar o tempo inteiro que o *coachee* tem a própria resposta para suas dúvidas” (QUEIROZ, 2013, p.28). E é ainda “ajudar a aprender ao invés de ensinar” (DUTRA, 2010, p. 16). O *coaching*, assim, convoca os indivíduos a tomarem as “rédeas” de suas vidas.

É verdade que a princípio isto assusta as pessoas, porque muitas delas não estão acostumadas a pensar por conta própria ou a tomar decisões com segurança. Neste sentido, considera-se o *coaching* terapêutico, pois proporciona o questionamento de crenças limitadoras que impedem os indivíduos de usufruírem sua autonomia. Uma vez trabalhados neste sentido, os *coachees* passam a considerar o quanto perderam em atitudes do passado e isto reforça a vontade de conquistar mais ainda a liberdade de pensamentos e ações. Desse modo, depois que se aprende a aprender, a tentar, a criar, a se engajar, a planejar, a assumir responsabilidade, etc., as pessoas usufruem de maior autonomia, eficiência e eficácia na vida.

Apesar de ser um processo libertador, o processo de *coaching* é ainda bastante elitizado no Brasil. Desse modo, trazê-lo para o contexto das comunidades mais carentes parece ser a priori impossível. Por isso quer-se falar a respeito da possibilidade da interação do aconselhamento pastoral com o processo e com as técnicas do *coaching*. Parte-se do pressuposto de que a formação de pastores/

as, padres e demais líderes religiosos cristãos como *coaches* possa favorecer o desenvolvimento pessoal e comunitário daqueles que estão no “andar de baixo” da sociedade, por permitir que estes tenham acesso a técnicas modernas que facilitarão o aprimoramento de seus planos e alcance de seus objetivos.

3. Aconselhamento pastoral e coaching no contexto da vulnerabilidade: o inverno

Viu-se anteriormente que o aconselhamento pastoral na atualidade está sendo instado a contribuir em situações de vulnerabilidade tão presentes em comunidades brasileiras e latino-americanas. Também se apresentou o *coaching* como um processo de crescimento e desenvolvimento de pessoas que tem sido amplamente usado ao redor do mundo em ambientes empresariais, esportivos, educacionais, entre outros. Agora, quer-se falar da interação entre o coaching e o aconselhamento pastoral, especificamente no contexto de vulnerabilidade social.

Como parte de uma teologia prática, atuante, o aconselhamento pastoral pode e deve servir para transformar contextos e suprir necessidades prementes das comunidades onde há Igrejas de Jesus, assim como Ele mesmo o fez.

Schneider-Harpprecht falando a respeito do modelo de teologia prática de Casiano Floristan diz que este autor:

[...] dedica uma ampla reflexão ao conceito de práxis para chegar à definição de que a prática é “interação social e compromisso militante, transformação de estruturas e atitude crítica, renovação do sistema social e emancipação pessoal”. É uma ação criadora, espontânea, refletida, libertadora e radical, não apenas reformista. A base antropológica da práxis é o dever. A base teológica é a palavra de Deus, que relata acerca da salvação, e se baseia na tradição cristã, a qual transmite “memórias perigosas” de práticas e ações de libertação. O cristianismo não é uma doutrina, ele é orthopraxis, a prática em que se realizam a verdade e a fé. (SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1998, p.56 e 57).

O aconselhamento pastoral certamente é orthopraxis. Para crescimento, amadurecimento e libertação de oprimidos e não oprimidos. É também ação criativa para transformação não meramente assistencialista ou reformista, mas que ao invés de dar o peixe, ensina como “pescar”. Certamente deve conjugar a luta pela verdade, justiça e direitos, além de apresentar a salvação em Deus. Como comenta Schneider-Harpprecht mais uma vez:

[...] “história da salvação não é vista só como a história que Deus faz com o homem, mas como a história que Deus chama o homem a fazer”, a obra das mãos humanas passa a ser uma atividade tão valorizada quanto a obra

da cabeça. Não existe mais uma hierarquia entre teologia teórica e prática. Pelo contrário, ambas se condicionam e se enriquecem mutuamente e geram a práxis cristã. Onde falta a teologia, a ação cristã torna-se uma prática irrefletida, correndo o risco de ser ingênua e sujeita à manipulação ideológica. Onde falta a prática, a teologia torna-se especulação abstrata que não gera vida. (SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1998, p.72).

Assim, o aconselhamento pastoral como qualquer práxis que se preze exige conhecimento teórico, ação e – mais um terceiro elemento inerente à práxis teológica - passos de amor e fé. Amor a Deus e ao semelhante. Fé em Deus e nos recursos positivos dados por Deus aos seres humanos. Portanto, não se pode negar que o aconselhamento pastoral seja um trabalho completamente pertinente e necessário ao “andar de baixo” da sociedade, embora tenha seus percalços.

O *coaching* por sua vez é uma metodologia que certamente traz libertação para as pessoas. Entrementes, acredita-se que o maior desafio de se realizar o *coaching* “no andar de baixo da sociedade” seja seu caráter elitizado.

Um consultor *coach* pode receber de R\$ 500,00 até R\$ 2.000,00 por hora de trabalho, dependendo da empresa que atue. Se a contratação for particular, entretanto, esses valores podem baixar para R\$ 250,00 ou R\$ 300,00 por hora de atendimento sendo, ainda assim, uma possibilidade para poucos. Além disso, para se ser *coach* no Brasil, o candidato a *coach* precisa desembolsar quantias que variam entre R\$ 6.000,00 até R\$ 15.000,00, considerando os cursos verdadeiramente aptos a formar para o exercício do *coaching*. Isto é lamentável, pois a profusão de profissionais com formação em *coaching* poderia trazer grandes benefícios para a nação.

Outra questão importante, e que poderia dificultar a atuação de *coaches* com pessoas em vulnerabilidade social é que esta metodologia trabalha com as necessidades menos prementes dos indivíduos, como as necessidades psicossociais tais quais as de auto-realização, autoestima, etc. Em contextos de vulnerabilidade social nos quais se quer as necessidades fisiológicas são garantidas, talvez os imperativos encontrados na parte superior da pirâmide de Maslow não sejam necessidades sobre as quais se deseje investir energia e tempo. Em muitos casos, a indigência é tão extrema que os desfavorecidos nem conseguem sentir ou pensar que podem se realizar pessoalmente. É como se a pobreza e a escassez deixassem o ser humano meio alienado à situação de penúria.

Contudo, talvez seja exatamente aí que o diálogo do *coaching* com o aconselhamento pastoral se torne possível. Considerando o caráter alienador da pobreza, Baltodano, enfatiza que as pessoas empobrecidas devem ser motivadas por agentes pastorais a expressar seus sentimentos, falar de suas dificuldades e não se deter num regime de “silêncio” como muitos estão acostumados a viver. Segundo

a autora, muitas vezes as pessoas pobres sentem-se como se não tivessem nada importante para compartilhar, justamente por causa de sentimentos de menos valia. Diante deste fato, Baltodano sugere que os métodos de trabalho com pessoas pobres devem ser diferenciados, mais diretos e orientados á ação. São atitudes simples ou mesmo complexas que podem animar, motivar as pessoas empobrecidas favorecendo assim a mudança dos cenários. (BALODANO, 2003, p. 115)

Baltodano parece estar certa com relação a forma de se exercer uma psicologia pastoral com pessoas empobrecidas. Esta forma de se lidar com o depauperado e oprimido condiz com a teoria de Maslow. Embora se saiba que as pessoas em vulnerabilidade socioeconômica busquem suprir as necessidades mais prementes, isto não significa dizer que não possuam outros tipos de aspirações. Talvez, em meio à pobreza, apenas não ponham o foco nestas. Isto fica bem visível na proposta de Maslow quando afirma:

É inteiramente verdadeiro que o homem vive apenas de pão – quando não há pão. Mas o que acontece com os desejos do homem quando *há* muito pão e sua barriga está cronicamente cheia? Imediatamente emergem outras (e superiores) necessidades e são essas, em vez de apetites fisiológicos, que dominam seu organismo. E quando elas, por sua vez, são satisfeitas novamente, novas (a ainda superiores) necessidades emergem e assim por diante (MASLOW Apud FADIMAN & FRAGER, 1979, p.268).

Olhar para a situação das pessoas que estão à margem da sociedade por esse viés proposto por Maslow pode vir a ser o “calor” inicial na “gélida” interação do *coaching* com ambientes de vulnerabilidade. Porque o *coaching*, também privilegia que a pessoa saia de um lugar de vitimização e alienação. E enquanto processo, também visa proporcionar às pessoas a satisfação de suas necessidades existenciais – aquelas que vão além do pão. O exercício de se pensar sobre a vida e sobre as potencialidades humanas é difícil para todos. Porque é mais fácil ficar em zonas de acomodação. Mas, diante dos desgastes consequentes da pobreza, e constante necessidade de dar a “volta por cima” talvez o engajamento das pessoas desfavorecidas socialmente possa ser até maior com um processo de *coaching*.

O que se quer dizer é que não se pode prever que pessoas oprimidas pelas agruras da vida não tenham motivação suficiente para enfrentar o desafio de estabelecer metas plausíveis de crescimento. Por conseguinte, pode-se considerar que a interação do *coaching* com o aconselhamento pastoral e a poimênica cristã tem tudo para ser uma formidável ferramenta de aprimoramento e consequente transformação de vidas, principalmente no “andar de baixo” da sociedade. As dificuldades em se lidar com pessoas menos favorecidas e os reptos advindos destas são, contudo, apenas a ponta de um “iceberg”. A “parede de gelo” real e mais árdua

desta relação parece residir nas profundezas, na elitização e inacessibilidade da formação em *coaching*.

Portanto, considera-se que ministros/as eclesiais com formação específica em *coaching* poderiam ajudar muito as pessoas em vulnerabilidade socioeconômica no Brasil e em outros países onde a exclusão e opressão são parte do cotidiano da população. Resta apenas se pensar no desafio maior, na base do “iceberg”, ou seja, como favorecer a disseminação dos conhecimentos sobre o *coaching* para os ministros/as eclesiais. Cursos de extensão e de formação poderiam certamente suprir esta lacuna, tendo como diferencial inovador – inclusive – a abordagem dos desafios oriundos do trabalho com o “andar de baixo” da sociedade.

Conclusão

Em países onde há exclusão e opressão geram vulnerabilidades psicológicas, sociais, econômicas e mesmo espirituais como no Brasil e demais países sul-americanos, acredita-se que o papel do aconselhamento pastoral e da poimênica cristã tem sido constantemente repensado. Assim, o trabalho ministerial de pastores/as, padres e demais líderes espirituais deve ser constantemente repensado para que não venha se tornar obsoleto ou ineficiente. Antes, precisa-se avaliar se o trabalho de líderes religiosos tem sido condizente com a fé professada.

Por isso mesmo, num contexto em que os cuidados com a comunidade são prementes, faz-se urgente o aprimoramento do fazer pastoral. Neste sentido, o conhecimento e a instrumentalização importados de áreas afins podem favorecer tal aperfeiçoamento. Considera-se que o *coaching* pode ser uma disciplina parceira do aconselhamento pastoral e poimênica cristã.

Isto, pois, trabalhando com as necessidades e motivações das pessoas, o processo de *coaching* provoca o amadurecimento e desenvolvimento de habilidades pessoais beneficiando seus usufrutuários que passam a “aprender a aprender” como identificar e sanar suas necessidades e sonhos. Assim, a pessoa que participa do processo de *coaching* começa a atingir melhores resultados em sua vida como um todo, descobrindo maneiras mais eficientes de atingir seus próprios objetivos e metas.

Assim, a interação entre o *coaching* e o aconselhamento pastoral pode vir a ser a oportunidade de muitas pessoas financeiramente desfavorecidas de participarem de um processo de crescimento pessoal poderoso, cujo acesso é restrito às pessoas mais abastadas.

No entanto, percebe-se que o maior repto enfrentado pela aproximação entre o aconselhamento pastoral e o *coaching* no contexto da exclusão, é o desafio

da acessibilidade. Ou seja, o desafio de fazer o *coaching* um processo acessível à população em geral. Por isso mesmo, acredita-se que a formação de líderes eclesiais como *Coaches* poderia vir a ser uma forma de popularizar o processo alcançando pessoas excluídas socialmente.

A guisa de conclusão, pensa-se que trabalhar o *coaching* com pessoas economicamente desfavorecidas seria uma forma da Igreja se mostrar presente na comunidade em sua integralidade e não apenas respondendo as questões espirituais. Seria uma bela oportunidade da Igreja se fazer Reino de Deus aqui na terra, trazendo esperança para o aqui e agora e para o porvir.

Referências

A BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

AGOSTINHO. *Confissões*. Décimo Livro. Capítulo IV – O fruto das confissões. São Paulo: Editora das Américas, 1961.

ARAÚJO, Ane. *Coach: um parceiro para o seu sucesso*. São Paulo: Gente, 1999.

BALTODANO, Sara. *Psicología pastoral y pobreza*. San José, C. R.: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2003.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1985.

CASERA, Domenico. *Psicologia e aconselhamento pastoral*. São Paulo: Paulinas, 1985.

CATALÃO, João Alberto e PENIM, Ana Tereza. *Ferramentas de coaching*. Lisboa: Lidel, 2009.

CLINEBELL, Howard J. *Aconselhamento pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

DUTRA, Eliane. *Coaching: O que você precisa saber*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

EFEITO COACHING. Disponível em: <http://feitocoaching.com.br/> Acesso em: 20 de fev, 2013.

ENJOYRIO. Disponível em: <http://www.enjoyrio.com.br/blog/voce-ja-ouviu-falar-de-coaching/> Acesso em: 23 de mar, 2013.

FADIMAN, James; FRAGER, Robert. *Teorias da personalidade*. São Paulo. Editora Harper e Row do Brasil, 1979.

- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- JOERG, Rieger. *Lembrar-se dos pobres: o desafio da teologia no século XXI*. São Paulo: Loyola, 2009.
- QUEIROZ, Silvia H.B. S. *O uso das técnicas de Coaching no contexto do aconselhamento pastoral e da poimênica cristã*. São Leopoldo, 2013.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. *Teologia prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; ASTE, 1998
- SCHIPANI, Daniel. *O caminho da sabedoria no aconselhamento pastoral*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- SUA MENTE. Disponível em: <http://site.suamente.com.br/a-piramide-de-maslow/>
Acesso em: 19 de Jun, 2013.
- SZENTIMÁRTONI, Mihály. *Caminhar juntos: psicologia pastoral*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- ULLOA, Pat Contreras. Por uma psicologia pastoral que acompanhe e desafie as igrejas na América Latina. In: SANTOS, Hugo (Editor). *Dimensões do cuidado e aconselhamento pastoral: Contribuições a partir da América Latina e Caribe*. São Paulo: ASTE; São Leopoldo, RS: CETELA, 2008.

Religião e Epistemologias pós-coloniais: um pensar na liminaridade afro-sertaneja

Cristina Borges¹

Resumo: *Este trabalho, advindo de uma cultura marginal e sertaneja, tem como norte o surgimento e estabelecimentos de pensamentos liminares nas tradições afro-sertanejas. O pensamento liminar é uma forma de refletir que, se não nega o dominante pensamento europeu a ele não se restringe, pois surge em espaços historicamente colonizados e alerta para visões ingênuas e reducionistas sobre a relação entre centros e margens. Historicamente, o domínio da epistemologia européia nas áreas colonizadas comprometeu nestas áreas a emergência de reflexões pontuais acerca da sua posição marginal, mas não impediu o surgimento de um pensar crítico que se manifesta em seus universos simbólicos híbridos e mestiços, especialmente neste trabalho, o religioso. É o que acreditamos ocorrer no movimento de adoção ao Candomblé de Angola, pelos sacerdotes umbandistas norte-mineiros. A adoção do Candomblé não traduz subtração da Umbanda na vida religiosa, pois, ao adotarem mais uma pertença espiritual vislumbramos nestes sacerdotes o empreendimento de um pensar na liminaridade, a atividade cognitiva em Dupla Crítica uma vez que, cristianismo e africanismo são pelos sacerdotes pesados e pensados. Elementos religiosos africanos substituem elementos cristãos enquanto combustível que sustenta a vida globalizada intensa em mudanças e cada vez mais fragmentada no descartável. Nesta perspectiva, se insere esse texto, advindo de uma herança epistemológica colonial-ocidental com vistas à apreensão de um movimento local que busca a descolonização, isto é, que busca um pensar, um fazer e um crer autônomos. A perspectiva teórica que sustenta este trabalho é pós-colonialista especificamente os estudos de Walter Mignolo e Abdélkebir Khatibi.*

Palavras-Chave: *Liminaridade. Dupla Crítica. Umbanda. Candomblé de Angola. Pensamento Liminar*

Introdução

Quando se trata de abordar questões relativas ao pensamento humano corre-se o risco de engessá-las no sentido de atribuir a prerrogativa de uma epistemologia apenas ao Ocidente, especificamente Europa. Esse texto, advindo de dentro de uma cultura marginal, tem como norte o surgimento e estabelecimentos de pensamentos

1 * Mestre em Ciências da Religião. Doutoranda em Ciências da Religião (PUC-SP). Professora da Universidade Estadual de Montes Claros/UNIMONTES. FAPEMIG/Programa de Educação Tutorial em Ciências da Religião - CAPES. cre_unimontes@yahoo.com.br; cristinaborgesgirasol@gmail.com

liminares. Pensamento liminar é uma forma de refletir que, se não nega o dominante pensamento europeu a ele não se restringe, pois surge em sociedades historicamente colonizadas, em sociedades onde a colonização deixou marcas como a passividade política e a passividade epistemológica.

O pensamento liminar alerta para visões ingênuas e reducionistas sobre a relação entre colonizador e o colono. Não podemos pensar em colonização apenas do ponto de vista militar e econômico ou mesmo como componente de uma ordem natural da civilização, a colonização - especificamente nos referimos ao colonialismo europeu - estendeu seus braços ao imaginário cultural quando um de seus desdobramentos, o mais comprometedor, enraizou-se na cultura colonizada: a incorporação da epistemologia do colonizador e, conseqüentemente a sistematização e organização da sociedade colonial. O domínio da epistemologia européia nas áreas colonizadas comprometeu a emergência de reflexões por parte de suas gerações posteriores que levasse a uma tomada de consciência sobre sua posição e situação social, econômica e política no planeta. A adoção de conceitos europeus como verdades irrefutáveis e aplicáveis de forma universal, dificultou a emergência de literaturas coloniais mais independentes que de fato fossem a voz dos dominados.

Nesta perspectiva, se insere esse texto não apenas advindo de uma herança epistemológica colonial-ocidental, mas, sobretudo, com a pretensão de pensar além desta herança e de suas conseqüências epistemológicas ao tentar apreender o movimento do local em busca de uma descolonização, isto é, em busca de um pensar, de um fazer e crer mais autônomos.

1. A Modernidade à luz das Epistemologias Pós-coloniais

A perspectiva teórica a ser utilizada neste trabalho segue a linha do liminar uma vez que elege autor dos Estudos Culturais e pós-colonialistas e, é justificada pelo próprio objeto em estudo: as religiões Umbanda e Candomblé. Religiões que advém da liminaridade teológica e social, sistemas de crenças marginais uma vez que não foram concebidas pelo centro, mas pelas margens e para as margens, religiões que, se não foram concebidas pelo centro. As teorias pós-colonialistas possuem como seus principais representantes pensadores nativos, os filhos do encontro cultural entre colonizadores e colonizados. Pensadores que em sua formação estiveram em contato tanto com a epistemologia ocidental quanto com o modo nativo/mestiço de ler o mundo. Desta forma, neste texto Walter Dignolo (2003), Enrique Dussel (2005,2007), Frantz Fanon (2008) e Abdelkébir Khatibi (2008) Suas abordagens e, aqui pontuamos os Estudos Culturais pós-colonialistas, nos proporcionam enxergar as implicações da colonização na cultura dominada como: colonialidade do poder,

colonialidade do saber e diferença colonial. No transcorrer do texto explicitaremos melhor tais conceitos demonstrando o quão importantes são em recortes teóricos que pretendem falar das culturas produzidas nas margens, nas bordas sociais e territoriais da cultura ocidental².

Como cultura ocidental, entendemos o constructo ideológico formado ao longo dos séculos pelo europeu como forma de se distinguir dos outros povos, especialmente os orientais. Voltado à contemplação especulativa do mundo, o pensamento ocidental difere-se do pensamento oriental imbuído de uma profunda religiosidade e ênfase na prática humana.

Considera-se que a cultura ocidental foi tecida por três tradições: a religiosa judaico-cristã, especialmente a católica que forneceu a diretriz moral; a tradição do direito romano no domínio do direito, da política e do Estado e a tradição grega responsável pelas bases do pensamento e das artes europeias. No entanto, nos é permitido refletir que a menção destas tradições é de natureza ideológica uma vez que exclui as raízes da Europa: Mesopotâmia e Egito, Ásia e África. A seleção de três tradições como base da Cultura Européia parece partir do pressuposto de que os europeus não possuem raízes e que se criaram.

Entre as tradições mencionadas, iniciemos com a tradição grega. A cultura grega é abordada como sendo o berço da cultura e do pensamento ocidentais. Seus pensadores sem sombra de dúvida são direta ou indiretamente responsáveis pela elaboração da base conceitual da filosofia, termo aplicado ao pensamento ocidental. No entanto, as abordagens sobre a contribuição cultural grega são mencionadas como não tendo raízes, como se a filosofia, a ciência e as artes gregas surgissem por “milagre”. Considerando que a Cultura Européia não se restringe ao lugar geográfico da Europa, mas se estende também às áreas colonizadas pelos seus países (África, Ásia e América) onde o aparelho seu colonizador tentou “apagar” a cultura nativa como estratégia de dominação, é relevante pensar e refletir sobre, do ponto de vista do pensamento, como estas culturas sobreviveram às imposições dos Europeus. Como na atualidade é possível pensá-las considerando sua alteridade? O pensamento europeu concede às áreas antes colonizadas instrumentalização adequada para uma reflexão crítica sobre suas condições sociais, econômicas e políticas? E seus universos culturais a exemplo das religiões, é possível refletir sobre elas a partir de conceitos europeus? Tais indagações surgem como interpelações imperativas diante do fluxo-miscelânea-cultural da modernidade e da desconfiança ante os conceitos filosóficos de natureza européia que ainda são aplicados às culturas historicamente colonizadas, culturas impregnadas de percepções da diferença e de pensamentos carregados de

² No texto identificaremos como cultura ocidental a cultura produzida pelos países europeus especificamente sua visão de mundo.

colonialidade do poder.

As questões acima exigem-nos trazer à luz a Modernidade e sua crítica. A perspectiva pós-colonial e subalterna pode ser considerada uma tradução subversiva da modernidade à medida que segue tendências críticas deste fenômeno. Não nos é possível ignorar que a história “contada” em livros didáticos que povoam as salas de aula e o imaginário brasileiro ainda enaltece e valoriza a ideologia eurocêntrica em detrimento não apenas da ameríndia, mas também da africana – matrizes culturais do povo brasileiro - criando um pseudo europeu, rostos em máscaras européias e eurocêntricas. A crítica à Modernidade é a contramão do eurocentrismo não no sentido de “nadar” contra a corrente, mas o caminho de volta em busca do que ficou perdido. A consciência de si exige dos “ex-colonizados” discernimento sobre a contemporaneidade globalizada enquanto momento entremeado de elementos culturais do passado e do presente. Portanto, a crítica à Modernidade é obrigatória neste momento uma vez que clarifica sobre o que vem a ser Diferença Colonial e colonialidade, conceitos obrigatórios para a compreensão do status social atual das religiões afro-brasileiras, status que a configuram como margens religiosas bem como para o entendimento das migrações que envolvem o passado étnico destas tradições.

O momento histórico em que nações européias, motivadas pela política mercantilista expandiram-se em busca de metais preciosos e mercados consumidores notabilizou-se como Modernidade. No entanto, nos é obrigatório dizer que muito mais que um momento histórico a Modernidade é um fenômeno da existência da humanidade.

Durante séculos, foi vista como um processo europeu de natureza excepcional. Segundo Enrique Dussel (2005, p.51) características internas, isto é, essencialmente européias teriam permitido à Europa a superação pela sua racionalidade de todas as outras culturas. Neste ponto de vista, a Modernidade, se coloca como um fenômeno essencialmente europeu e, enquanto tal, a relação que a Europa passa a estabelecer com o Outro não-europeu é a negação deste que a seu modo de ver não possui sua excepcionalidade e racionalidade.

A negação do Outro, incapaz de contribuir na aprendizagem do Ser europeu viabilizou o estabelecimento de ideologias eurocêntricas que traduziam a realidade e a história enquanto movimentos do espírito europeu em direção a uma perfeição não muito distante. As outras culturas, consideradas inaptas para tal movimento deveriam ter a Europa enquanto paradigma existencial, para tanto deveriam ser dirigidas e dominadas. Destituídas de história, de racionalidade e de condições excepcionais caberia a todas as outras culturas “entrar” na história pela mão européia.

O lugar da América na história mundial, ou melhor, o seu não-lugar de sujeito inquietou espíritos como o do filósofo Enrique Dussel que passa a se empenhar não apenas em negar este não-lugar, mas em identificá-lo na história mundial. Seus estudos de ética, filosofia política e de cultura latino-americana foram essenciais para que o filósofo argentino compreendesse a parte ocupada pela América Latina na história Mundial. Seu ponto de partida foi a pobreza deste continente, cerne para a compreensão de uma realidade que se encontrava oculta: o sofrimento do outro subjogado, explorado, silenciado, subalternizado em seus saberes. Segue Dussel (2005) que o fato histórico que funda a Modernidade foi o descobrimento da Ameríndia, fato essencial na constituição do ego moderno. A partir de Dussel é compreensível a idéia de que a formação de um eu europeu passava pela transformação do ameríndio em mesmo, em algo que deveria ser produzido à semelhança do europeu, o resultado ao nosso olhar foi a produção de uma caricatura daquele ego.

A constituição do ego moderno, portanto, se deu à luz de Dussel a partir do descobrimento da Ameríndia, fato histórico fundante da modernidade (2007, p.29). A construção deste ego não pode ser encarada como uma construção superficialmente subjetiva, mas em sua subjetividade o ego moderno passa a ser o centro e o fim da história justificando o fato de todos aqueles que não o possuem também não possuem história. Sem história, sendo o mesmo, moldado à semelhança do europeu o Outro é completamente destituído de alteridade. A experiência moderna do descobrimento do Outro, portanto, se processa na negação e no ocultamento e silenciamento do Outro. Sendo mesmo, mas diferente o Outro é matéria do eu moderno, vejamos o que nos diz Dussel (2005, p.46):

O ego moderno apareceu em sua confrontação com o não-ego; os habitantes das novas terras descobertas não aparecem como Outros, e sim como o Mesmo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como “matéria” do ego moderno. E é assim como os europeus (ou ingleses em particular) se transformaram (...) nos “missionários da civilização em todo o mundo”, em especial com “os povos bárbaros”.

Este seria na perspectiva da modernidade européia, a parte que cabe à América Latina na história mundial e na modernidade: o lugar do mesmo sempre em busca da perfeição européia, mas completamente responsável pela sua barbárie e assim culpada pela conquista e pelo uso da violência contra si mesma já que a saída da barbárie somente poderia ser com o uso da força e sofrimento. Tal ideologia ganhou força na Europa e por tabela no imaginário construído nas colônias.

Diante deste quadro, Dussel (2005) empreende sua crítica ao buscar demonstrar que a Modernidade é invenção européia, invenção que se tornou um

mito que precisa ser desconstruído para a libertação de suas vítimas do sofrimento infligido pelo fenômeno moderno que oculta a América Latina enquanto alteridade na história, a filosofia seria o instrumento desta libertação segundo Dussel (2005, p.18).

A experiência inicial da Filosofia da Libertação consiste em descobrir o “fato” opressivo da dominação, em que sujeitos se constituem “senhores” de outros sujeitos, no plano mundial (desde o início da expansão européia em 1492); fato constitutivo que deu origem a “Modernidade”), Centro-Periferia; no plano nacional (elites-massas, burguesia nacional-classe operária e povo); no plano pedagógico (cultura imperial, elitista, versus cultura periférica, popular, etc.); no plano religioso (o fetichismo em todos os níveis), etc.

Retornemos à contribuição grega na formação da cultura européia para, a partir do que concebemos como pensamento liminar tentar demonstrar a existência de reflexões e ações nas margens com vistas à emancipação a partir da herança filosófica européia e sua recepção pelas margens. ((Enfim, aos gregos são arrojadas entre outras coisas as seguintes contribuições: a) o pensamento racional, onde tudo pode ser explicado de forma fundamentada, após o exercício da crítica; b) a dessacralização da natureza, com o abandono da divinização de suas forças especificamente no que diz respeito à ação de divindades na origem e processo dos fenômenos naturais o que a corrobora como sujeita a leis que podem ser desveladas pelo conhecimento humano; c) a tradição romana, com a aproximação das leis escritas dadas pela razão das leis da natureza, incluindo os homens. Os romanos também contribuíram com a idéia de império como comunidade de povos com origens e culturas diversas; d) a Tradição Cristã que contribuiu com a noção de uma moral universal, com o conceito de pessoa humana centrado na escolha entre bem e mal e na responsabilidade pelas ações e, com a concepção de tempo linear e irreversível não havendo lugar para o tempo cíclico presente inclusive na concepção de “eterno retorno” dos gregos. Notoriamente, é ignorado também as raízes orientais das idéias do cristianismo.

A cultura ocidental não se restringe ao campo geográfico da Europa, os locais onde a os braços coloniais dos seus países se estenderam receberam pela catequese e pelo aparato educacional elementos fundamentais para o estabelecimento desta cultura. Aludimos aos países da Ásia, da África e da América. Na atualidade, tem sido considerado na literatura pós-colonial sobre as conseqüências da cultura ocidental nas culturas colonizadas. Conseqüências não vislumbradas apenas como processo de aceitação do dominador, mas como integração dialética entre colonizado e colonizador. É certo que imbuída de um aparato epistemológico bem elaborado e de acordo com sua política econômica de dominação, a cultura européia dominou

a ponto dos “filhos” do colonizador construir referências identitárias no mínimo conflituosas onde a diferença colonial e a colonialidade de poder não apenas são realidade, mas o “tempero” de sua própria referência.

Entendemos que nos países colonizados as ideologias produzidas pela cultura ocidental encontram-se revestidas de elementos que traduzem a percepção do outro não europeu, isto é, de si mesmo, como naturalmente inferior e dependente do europeu. A diferença colonial nem sempre é perceptível e a condição de dominado pode não apresentar-se como problema imediato. A que se deve isso? A alienação? A ingenuidade? Frantz Fanon (2008) em *Pele Negra. Máscaras Branca assinala* para algo maior e mais complexo, a estrutura construída para determinar as relações entre dominador e dominado. O racismo nos situa Fanon (2008) se constitui em operador psíquico da relação colono-colonizador, branco-negro, no colonialismo. Tendo em vista as relações entre negros e brancos na África do Sul, Fanon aponta o racismo como uma questão além dos limites da cultura: o racismo como um elemento estrutural na sociedade africana que envolve as dimensões econômica, social e psicológica. Enquanto elemento estrutural, o segregacionismo é visto como alicerce para a construção de relações desiguais entre colonizador e colonizado. Este autor (p.127) pontua que a partir da relação desigual onde o branco se estabelece como superior e o negro como inferior emerge um duplo narcisismo: o branco fica preso a sua branquitude e o negro a sua negritude. A representação de si mesmo a partir destas categorias é construída na relação de oposição ao outro. Resta, portanto, segundo Fanon (p.94) apenas uma alternativa ao negro colonizado, ocupar o lugar do branco, embranquecer, negar a si mesmo e assim fomentar o racismo, alimento do aparelho colonizador. A negação de si envolve o negro numa situação neurótica ao confrontar em nível da psique contra si mesmo. Na psique nasce o complexo de inferioridade que junto ao complexo de autoridade do europeu sustentam a estrutura do imaginário colonial. As respostas, portanto, às perguntas acima possuem uma causa mais complexa.

Enraizada na psique, o complexo de inferioridade se revela em colonialidade do poder e ainda, de forma mais comprometedor em colonialidade do saber. A última, quando as epistemologias em evidência, aquelas que determinam a forma de fazer ciência e de pensar são as produzidas por pensadores das nações colonizadoras. As nações colonizadas – ex-colônias européias - em sua maioria produzem réplicas da episteme européia. Episteme que coloniza. A colonialidade do conhecimento é um entrave à emergência de pensamentos críticos que podem sistematizar ações transformadoras ao irem de encontro à engrenagem mundial, o sistema mundo.

Diferença Colonial, Colonialidade e pensamento liminar são categorias de análise utilizadas por Walter Mignolo (2003), uma das figuras centrais do pós-colonialismo latino-americano. Mignolo articula literatura, semiótica, história, historiografia, cartografia, geografia e teoria colonial para examinar a relação entre escrita e o exercício do poder no processo de colonização do Novo Mundo. A partir desta análise sustenta a tese de que o renascimento europeu do século XVI apresentou outro lado, um lado invisibilizado pela sua história: a colonização da América. Em outra obra, *Histórias Locais/Projetos Globais* (2003), a partir de noções como modernidade e colonialidade coloca no mesmo contexto os povos subjugados, de forma a destacar as contradições das fronteiras internas e externas do sistema mundial colonial/moderno.

Na esteira de Wallerstein (1990), é importante compreendermos sobre a teoria do Sistema Mundial uma vez que a partir dela Walter Mignolo desenvolve as categorias mencionadas. Wallerstein (1990) despreza a noção de Terceiro Mundo e insere a idéia de que existe somente um mundo articulado por um complexo aparelho de trocas econômicas. Esse aparelho, ou melhor, esse sistema caracteriza-se pela dicotomia entre capital e trabalho e a acumulação de capital entre os Estados-nação. O sistema Mundial Moderno encerra-se em três eixos: como sistema econômico integrado, como sistema político onde os Estados são independentes, mas juridicamente articulados e como sistema cultural que concede coerência e legitimidade ao funcionamento do sistema como um todo. Para Wallerstein, a criação do sistema mundo se dá a partir do Iluminismo e talvez seja esse o ponto diferencial entre ele e Mignolo.

Mignolo (2003) parte do século XVI usando o princípio da exterioridade. É possível compreender porque o século XVI se coloca como pertinente para o autor. Partir do Iluminismo seria ignorar a colonização da América e com ela, os saberes nativos que foram subjugados. Seria ignorar o ocidentalismo enquanto ideologia e seu outro lado, os saberes subalternos e por fim, a diferença colonial. E como falar de América desconsiderando a diferença colonial? Podemos dizer que Diferença Colonial é a discrepância econômica-social-política e cultural estabelecida na relação entre colonizador e colonizado, discrepância que se perpetua ideologicamente tendo como regra a submissão de um em favor do outro. Mignolo (2003) menciona que a configuração da diferença colonial tem seu início no século XVI quando os missionários espanhóis hierarquizavam a inteligência pelo domínio da escrita, questão extremamente importante para a constituição do imaginário colonial moderno. No século XIX, o critério de avaliação passa a ser a história quando os povos considerados sem histórias eram aqueles que não possuíam a detenção da escrita.

Coloca Mignolo, que teóricos importantes como Weber corroboraram o discurso de dominação ao não mencionar o colonialismo, ao não atentar para a diferença colonial e a não refletir sobre o fato de oferecer uma boa imagem do sistema mundial colonial. Ao afirmar que apenas a civilização européia traçou uma linha de desenvolvimento de valor e significação universal, Weber não se atentou para a subalternização do conhecimento.

Despertado pela não atitude epistemológica de Weber, Mignolo (2003) passa a refletir sobre a colonialidade e a epistemologia concluindo que a última, da forma como se apresenta não abarca outras formas de conhecimento senão o produzido pela razão na perspectiva ocidental. Recorre ao filósofo africano Valentim Mutimbe para pontuar sobre a ampla gama de formas de conhecimento africanos e, acrescentamos americanos que foram descartados pela epistemologia ocidental. Mutimbe acredita que a filosofia enquanto prática disciplinada imposta pelo colonialismo não poderia ser usada para a apreensão do conhecimento africano e mais, a filosofia teria se tornado um instrumento de subalternização dos conhecimentos de fora das fronteiras disciplinadas.

Diante disso é, segundo Mignolo (2003), preciso desenvolver outra forma de pensamento para tratar destas culturas. Ora, se a ciência tem considerado apenas a epistemologia européia para ler e interpretar o mundo, a partir dela não é possível falar dos saberes africanos e latino-americanos tanto no que se refere à sua identidade quanto na elaboração de críticas pertinentes à sua condição marginal no sistema. Seria necessário para tanto uma descolonização do conhecimento como forma de superação da colonialidade do saber. À luz de Mignolo, inferimos que Colonialidade do Saber é a colonização do pensamento, isto é, é a imposição das formas de pensar o mundo segundo a visão do colonizador. Daí a necessidade da descolonização epistêmica. Descolonização não enquanto negação total da epistemologia dominante, mas, sobretudo, no sentido de que essa epistemologia não seja o único paradigma na produção de conhecimentos. Para Mignolo (2003), o pensamento liminar seria uma saída para a descolonização epistêmica, a nosso ver, um novo paradigma epistêmico.

Para tratar deste conceito, Mignolo recorre a Abdélkebir Khatibi (2008), pensador marroquino. Khatibi mostra como a literatura francófona de Magrebe desafia a noção árabe-islâmica da existência de uma origem pura e uma identidade unificada. Ele argumenta que a experiência colonial criou uma relação entre o Eu e o Outro que impede o colonizado de elaborar um significado para si mesmo. O colonizado é dado por um sentido pré-existente. É necessário um processo de descolonização. Com esse propósito Khatibi convida intelectuais árabes para uma

dupla crítica, tanto do Oriente quanto do Ocidente, é preciso diz Khatibi pensar de outra forma desafiando a hegemonia cultural e ideológica do Ocidente bem como o discurso árabe-islâmico monolítico sobre identidade e diferença. É necessária uma desmistificação da Europa Ocidental e árabe-islâmica e a desconstrução da episteme ocidental em suas vertentes imperialista e etnocêntrica. É preciso um pensamento-outro. Todos os modos de essencialismo e/ou pensamento opositor precisam ser interrogados. Inspirado pelo desconstrucionismo de Derrida, pensamento outro proposto por Khatibi convida a suspeita de noções hegemônicas e não sua simples aceitação.

Considerando que a forma de pensar, de aplicar o raciocínio está integrada ao todo cultural e ponderando que a ação reflete o pensamento quanto sua forma, pode-se dizer que há ações com vistas à negação da dominação sem estarem precedidas de um pensar sistemático. Ações que a primeira vista são encaradas como mudanças naturais em função do fluxo/miscelânea-cultural/globalizador da modernidade, mas que podem, de certo, saírem de um processo emancipatório superador da colonialidade do saber em direção a uma emancipação. Referimos-nos à inserção de sacerdotes umbandistas no Candomblé e sua adoção e, da consequência deste movimento: o gradativo processo de dissolução da Umbanda. Tomando de empréstimo a idéia de Pierucci (2006) sobre uma religião agir como solvente de outras suspeitamos que Candomblé de Angola no Norte de Minas Gerais estaria atuando como solvente da Umbanda.

2. Religiões afro-sertanejas: constructos modernos emancipatórios?

Dissolução? Busca de por uma nova lógica religiosa ou emancipação ideológica? Tentemos a partir dos autores citados, empreender uma reflexão sobre as religiões acima procurando perceber em seus universos aspectos colonialistas ou mesmo emancipatórios. Nosso intento é estender a dupla crítica do marroquino Khatibi (2008) ao universo simbólico religioso, no sentido de demonstrar que nele é possível a emergência de duplas críticas. Desta forma, o conhecimento religioso e sua prática são entendidos além de um horizonte dogmático, o que nos leva a hipótese que a relação mencionada entre Umbanda e Candomblé pode ser um processo consequente de uma dupla crítica. Vejamos brevemente sobre estas religiões já considerando as perspectivas teóricas de Mignolo e Khatibi.

A Umbanda é concebida como um universo religioso resultante do processo sincrético entre as diversas heranças culturais presentes na mestiça sociedade

brasileira: o catolicismo (religião do colonizador), o culto aos antepassados (legado africano), as crenças indígenas (herança do nativo) e o kardecismo Francês (influência positivista). A Umbanda pode ser vista não como uma simples síntese, mas como uma religião que traduzia, em certa medida, a significação do Ser brasileiro. Ao chegarmos mais perto da configuração umbandista é possível verificar a presença de projetos globais implantados pelo sistema mundo a exemplo do catolicismo e da moral kardecista bem como da integração das histórias locais do colonizador, do nativo e do mestiço. Ora, se a Umbanda carrega em sua cosmologia tal projeto local é certo que carrega também o que Mignolo (2003) denomina de colonialidade do poder, consequência da subalternização dos saberes indígenas, africanos e suas formas sincréticas presentes no caboclo mestiço. Essa religião, portanto, que a princípio parece carregar simultaneamente identificação e diferença, pode ser talvez, mais que uma herança da nossa colonização, mas seu símbolo. Isto é, a Umbanda em sua cosmologia pode traduzir o brasileiro acomodado à cultura européia, “disfarçado” de sujeito da sua história religiosa, mas que sofre um tipo de colonialidade do saber: a colonialidade do saber religioso uma vez que a Umbanda por ser brasileira não traduz um rompimento teológico com o cristianismo, mas, sobretudo, sua acomodação à realidade brasileira sem a sua pretensa invalidação.

A Umbanda reúne aspectos indígenas, africanos e europeus em sua configuração teológica, porém estes aspectos contêm a colonialidade do poder e do saber e, tentando ir além à colonialidade do crer, a colonialidade da fé. Dito isso, o que podemos falar do Candomblé? Como a Umbanda ele também traz consigo a colonialidade? A questão emerge quando pensamos no movimento nos primeiros anos do século XX -de natureza evolucionista -, dirigido na intenção de proteger a “pureza africana”, daí os terreiros que naquela época fossem dirigidos por africanos ou seus filhos fossem considerados uma réplica pequena da África no Brasil. Há nesse movimento um ar de ingenuidade, como se fosse realmente possível que elementos culturais africanos fora de seu contexto de origem pudessem realmente se manter “originais”. De qualquer forma, há um pretenso consenso de que o Candomblé de cultura yorubá seria o candomblé puro, original e que o Candomblé de cultura banto em função da diversidade entre os negros bantos seria sincrético, isto é, impuro. Devemos lembrar que a emergência de discursos sobre a natureza pura do Candomblé yorubá se deu em um período marcado pelo evolucionismo e pela tentativa de salvar elementos culturais africanos no Brasil.

Deixando de lado a discussão sobre pureza e originalidade uma vez que nossa perspectiva por si mesma supera tal discussão, sobre o Candomblé de Angola podemos dizer que é resultante das diversas interpretações do culto aos

antepassados na África acrescido de elementos indígenas e das linguagens utilizadas pelo português e pelo africano. Ainda que se identifiquem palavras africanas “aportuguesadas”, sem sombra de dúvida o candomblé de Angola em suas práticas também é sincrético. Mas, em relação ao cristianismo sua proporção é menor que a Umbanda, pois pouco sofreu a acomodação desta religião. Sendo assim, carrega o estigma de ser – ainda que sincrético – africano. Por mais sincrético que seja e por mais que o acusem de “impuro” o Candomblé de Angola parece ser um espaço para uma recusa da colonialidade do poder e conseqüentemente do crer ao ter em sua cosmologia a supremacia do sagrado africano. Seu diferencial em relação à Umbanda é o distanciamento do cristianismo como vimos projeto global do sistema mundo. Mais distanciado do sistema moral judaico-cristão, como religião da natureza o Candomblé de Angola percebe o movimento da realidade como ações de equilíbrio ou desequilíbrio. Com uma configuração distante do cristianismo entendemos que mesmo inserido em uma cultura colonial e como tal ocidental, esta religião guarda consigo noções de liberdade e autonomia africanas que rompem com o cristianismo enquanto projeto global, concedendo assim aos seus adeptos maior liberdade no que tange aos seus atos religiosos. Ao considerar a tensão equilíbrio/desequilíbrio, o Candomblé de Angola parece desafiar a colonialidade do crer, resvalando da colonização religiosa no Brasil.

Desta forma, acreditamos que a busca pelo Candomblé de Angola por parte de sacerdotes umbandistas pode ser em função da emergência de uma “dupla crítica” nos moldes de Khatibi (2008) entre os sacerdotes umbandistas. O conceito de dupla crítica deste autor rompe com as definições binárias de Eu e Outro, pois é uma crítica tecida de dentro e de fora das linhas filosóficas européias do ocidente e do oriente. Pensando no Islamismo, Khatibi diz que o pensamento da diferença pelos árabes exigiria escapar dos próprios fundamentos teológicos e teocráticos que caracterizam a ideologia do islã e de todo o monoteísmo. Parece-nos que ao adotar os Inquices em ritos de iniciação, de entrega da cabeça aos deuses africanos, os umbandistas, de certa forma estariam deslocando o Sagrado para o(s) sagrado(s) escapando dos fundamentos teológicos cristãos bem como do seu monoteísmo como origem do universo. A origem mítica, para Khatibi, não se encerra, neste caso, em um momento eterno, mas em um início. A metafísica logo-centrista sugerida pelo sagrado cristão estaria, a partir deste deslocamento, comprometida. Outra questão que deve ser mencionada é o lugar do tempo. O tempo cíclico africano substitui a visão de tempo linear tão fortalecida por Hegel.

Outra questão que merece ser aludida é o espaço geográfico onde se configuraram as religiões citadas: o norte de Minas Gerais. Algumas características

deste espaço pode nos auxiliar a entender com mais clareza a migração aqui mencionada. O Norte de Minas Gerais é uma região fronteiriça e se caracteriza por ser um ser-tão. Resumidamente podemos dizer que é uma região:

- Historicamente marcada pela violência e pela solidariedade;
- De fronteira;
- Historicamente excluída pelo aparelho colonizador;
- Marcada pela liberdade no desenvolvimento de morais alternativas;
- Localizada em ponto estratégico que a tornou um entroncamento rodod-ferroviário;
- De sucessivos encontros culturais;

Ora, em espaços de fronteira, em entre - lugares o híbrido é uma realidade inquestionável. Os elementos culturais em espaços como esses acrescidos do atual momento globalizador torna essa região um lugar fértil para a emergência do novo. No entanto, não se pode ter a ingenuidade de que o novo ocorre apenas em função da globalização, pois ocorre, sobretudo, como saída de situações não mais aceitáveis. Neste caso, o novo é um processo que surge a partir de um pensar autônomo e crítico. Não um pensar que rompe com o passado, mas um pensar crítico, neste caso um pensamento que seja produzido pela dupla crítica.

Retornando a esse conceito, mas intencionando aplicá-lo à tensão entre Umbanda e Candomblé de Angola onde a primeira parece estar sendo dissolvida pela segunda, a dupla crítica – em um viés religioso - seria o empreendimento de romper e de escapar dos fundamentos do cristianismo presentes na Umbanda, fugindo assim da ideologia cristã sem, contudo, romper totalmente com a Umbanda. O não rompimento total com esta por seus sacerdotes significaria também uma não aceitação do africanismo, igualmente ideológico e dogmático como o cristianismo. Ainda, o próprio Candomblé de Angola nos convida a suspeitar de uma origem religiosa pura, ilusão fortalecida pela ausência em religiões como o cristianismo de esclarecimentos em relação à sua formação.

Entre outras questões vislumbramos a dupla crítica na tensão acima quando ao adotar o Candomblé de Angola o sacerdote umbandista promove: o retorno da sacralização da natureza reconhecendo a ação nesta de divindade na origem e processo dos fenômenos naturais e, conseqüentemente no processo dos fenômenos humanos; o distanciamento em relação à Tradição Cristã no que se refere à concepção

de uma moral universal; o rompimento com o tempo linear em favor de um tempo cíclico, circular.

Enfim, estas são apenas algumas questões entre muitas que se podem apontar a partir da teoria pós-colonialista aqui apresentada como condição e pista para se perceber a adoção ao Candomblé de Angola pelo sacerdote umbandista como um processo de dupla crítica em busca da descolonização religiosa e emergência de um pensamento teológico limina

Referências

BORGES, Cristina. Umbanda Sertaneja. Cultura e religiosidade no Norte de Minas Gerais. Montes Claros: UNIMONTES, 2011.

DUSSEL, Enrique. Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: DUSSEL, Enrique. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latino americano de Ciências Sociales: 2005.

FANON, Frantz. Pele Negra Mascaras Brancas. Salvador: Edufba, 2008.

KHATIBI, Abdélkebir. La Mémoire Tatouée. Disponível em <http://www.bibliomonde.com/livre/memoire-tatouee-6815.html> . Acesso em 10.10.2013, 2002.

_____. III Essais. Paris: La Différence, 2008.

MIGNOLO, Walter. Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente – uma aula. <http://www.scielo.br/pdf/nec/n75/a08n75.pdf>. Acesso em 23.09.2013, 2006.

SPENGLER, Oswald. Introdução. In: _____. A decadência do Ocidente: esboço de uma morfologia da história universal. Tradução de Hebert Caro. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. P.23-64.

WALLERSTEIN, Immanuel. O Sistema Mundial Moderno. Porto: Afrontamentos, 1990.

Religião e as tramas do multiculturalismo

Irene Dias de Oliveira¹

Resumo: Pretende-se compreender o multiculturalismo e suas interfaces com a religião e a etnicidade. Sabe-se que nação, etnicidade e religião formam o tripé para a compreensão do multiculturalismo. O estudo destas categorias é relevante para o debate do reconhecimento das diferenças religiosas em nossa sociedade globalizada. É sobre elas que queremos nos debruçar para melhor entendermos este vasto e complexo cenário multicultural que afeta as relações sociais, culturais e religiosas.

Palavras-chave: Multiculturalismo – religião – etnicidade.

Introdução

A categoria comum ao multiculturalismo, à etnicidade e à religião é a cultura. Por isso não podemos falar de multiculturalismo sem falar de etnicidade e religião. Entende-se também que o debate sobre a nação moderna é fundamental para se discutir a religião até porque a nação moderna é uma categoria que pode ser realçada e apropriada por grupos para defender sua etnicidade. Por que será que estas categorias são importantes para o debate multicultural? Tentaremos responder a esta pergunta ao longo deste artigo.

1 Nação, etnicidade e religião: implicações e interfaces

Em seu livro na edição italiana *L'enigma multicultural* (2003) G. Baumann discute sobre o multiculturalismo na América do Norte e na Europa. Entende ele que estudar o multiculturalismo nestes dois contextos poderia ajudar a entender um pouco outros contextos. Para ele, os enigmas do multiculturalismo surgem nos Estados Unidos, mas seria na Europa onde ele evidencia algumas tentativas de solução. O autor tenta analisar algumas destas tentativas. Segundo a sua primeira observação, o multiculturalismo é como um triângulo cujos vértices são a nação, a eticidade e a religião.

¹ Irene Dias de Oliveira é doutora em teologia pela Pontifícia Faculdade Teológica da Itália Meridional (Itália); professora e pesquisadora junto ao Programa de Pós Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Realiza seu estágio de pós-doutorado junto à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e é bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG). Email: irene.fit@pucgias.edu.br .

O primeiro vértice do multiculturalismo teria a ver com o estado-nação moderno e ocidental. Este estado se constrói sobre duas concepções filosóficas inconciliáveis: o racionalismo de um lado e o romantismo do outro. O racionalismo teria a ver com as necessidades geopolíticas e econômicas da Europa moderna (BAUMANN, 2003, p. 26). E o romantismo teria a ver com o mito fundante de cada estado-nação que legitimaria a doutrina da expansão econômica por meio de um monopólio territorial que faria o uso legítimo da força física. Usando este monopólio para proteger, controlar e expandir-se, o estado funcionaria como o produtor e reproduzidor racional do bem estar público (IDEM, p. 26-27).

O segundo vértice é a etnicidade. A concepção romântica distingue as etnias como se fossem identidades biológicas e as identifica como grupos culturais e postula que a finalidade de uma identidade étnica é se tornar uma nação estado. Deste modo, o mito do estado-nação produziria a semente da própria destruição porque, de um lado, a elite defende a nação e, de outro, reconhece os grupos étnicos. O estado-nação e a etnicidade seriam duas categorias em conflito por causa da herança romântica do estado (BAUMANN, 2003, 58-59) e a etnicidade constituiria a base do estado-nação.

O mundo é habitado pelos diferentes povos, cada um tem sua cultura e o estado é a expressão última desta unidade cultural, o que elevaria um determinado grupo étnico ao patamar de uma nação. Mas este estado-nação seria governado por um grupo (elite), pelos meios de comunicação e pela cultura dominante. Este grupo determinaria as oportunidades de vida da maior parte da população e, com base neste ou naquele critério, este mesmo grupo determinaria quem seria a maioria, a minoria e interpretaria as diferenças existentes sejam elas étnicas, religiosas, de gênero, históricas ou míticas.

O terceiro vértice seria a religião. Quanto mais o estado moderno quer justificar o seu poder e sua riqueza, tanto mais deve distanciar a religião da esfera pública. Este processo é chamado de secularização: o mecanismo através do qual a religião é afastada da vida pública e exilada na esfera privada dos cidadãos. O estado se seculariza afastando as igrejas e as minorias religiosas do espaço público, mas preenche o vazio com as próprias ideias religiosas sobre o estado-nação. Dessa forma cada estado-nação será constituído por uma comunidade. Esta comunidade se unirá em torno de valores e de uma identidade moral que elas acreditarão ser próprias. Quanto mais se apropriam e acreditam que estes valores lhe pertencem e quanto mais existe esta simbiose, mais o cidadão se sente um com o estado-nação ao ponto de querer investir suas forças, suas energias e dedicar sua própria vida para o estado-nação. Ocorreria neste caso a tentativa de substituir a religião pelo

estado-nação. Porém a religião continua sendo um problema para o estado-nação, pois as pessoas, em seu íntimo, acreditam e entendem que a religião é a fonte última e absoluta da moral e até do Estado. Podemos perguntar: por qual motivo os legisladores teriam certo cuidado em questões sobre o aborto, a eutanásia, o uso dos preservativos entre tantas outras questões? Portanto a moral religiosa vai, quase sempre, de encontro à moral do estado-nação. As convicções religiosas constituem assim um grande problema para o estado-nação. Este problema tende a se acirrar quando as convicções religiosas têm a ver com a pluralidade das crenças (BAUMANN, 2003, p. 60-61). Como tratar tudo isso numa sociedade multicultural onde toda e qualquer diferença deve ser reconhecida?

Entende-se, assim, que a etnicidade e a religião são dimensões que reivindicam direitos que se contrapõem à lógica do estado-nação e isto se agrava quando existe sobreposição das identidades. O que fazer quando grupos ou comunidades de afrodescendentes nos Estados Unidos começam a reivindicar seu reconhecimento enquanto mulçumano ou como cristão? Ou quando para os judeus, estado, nação e religião se sobrepõem? Ou quando francesas mulçumanas não podem usar o véu em espaços públicos? O que vem primeiro a cidadania (das francesas adeptas ao islamismo) ou a religião? De outro lado, o estado afirma que todos têm o direito de professar publicamente sua fé, mas proíbe as mulçumanas, os umbandistas, por exemplo, de utilizarem seus símbolos religiosos nos espaços públicos.

É possível separar a identidade religiosa de sua identidade étnica e do seu ser cidadão? Entende-se que neste e em outros exemplos as fronteiras entre religião, nação e etnicidade se aproximam. Em outros, se distanciam e em outros ainda, se sobrepõem. As fronteiras ora são porosas, ora flexíveis, ora híbridas, ora mestiças.

Por isso, entende-se que etnicidade, nação e religião estão interligadas com a questão do multiculturalismo e, embora constituam categorias imbuídas de certa complexidade, não podem ficar fora do debate. Todos estes conceitos estão mutuamente implicados e têm suas interfaces na questão religiosa, desafiam as Ciências da Religião e exigem uma reflexão ampla, multi e interdisciplinar. Neste artigo procuramos nos concentrar sobre as categorias de religião e etnicidade, principalmente porque sobre este tema não há muitas contribuições, no Brasil, especialmente no que diz respeito às Ciências da Religião. Neste espaço o debate parece ser novo e ainda bastante inexplorado. No entanto, faremos uma rápida abordagem sobre a categoria de estado-nação na medida em que nos será importante para debatermos sobre etnicidade e suas interfaces com a religião².

2 Sobre a relação entre multiculturalismo e nação existem muitas pesquisas interessantes: TAYLOR (2000); SANTOS (2003); BAUMANN (2003); SCHIFFAUER (1993); ANDRÈ (2006); MATTOS (2006), entre outros.

2 Tecendo as tramas do multiculturalismo

Não se pode falar de multiculturalismo sem pensar em dois fenômenos que marcam as nossas sociedades: a dissolução do estado-nação e a globalização. Segundo André (2006), os estados-nação são caracterizados pelas suas tradições, histórias e culturas. Porém estes fatores, devido ao processo de globalização marcado pela mobilidade dos povos e a flexibilidade das fronteiras, vai se diluindo e dando origem às mais diferentes formas de organização política e social. Os estados, com uma história mais enraizada e com uma identidade claramente configurada em termos étnicos, culturais e religiosos, se deparam com um fenômeno idêntico àquele já vivenciado por países com formação mais recente cuja constituição é determinada pelo fenômeno do multiculturalismo (ANDRÉ, 2006, p. 6). É o caso do Brasil nos dias de hoje.

O Brasil é uma nação moderna cujas bases são pluriétnicas e multiculturais. Por isso, a ideia de nação não deve excluir a ideia de etnia entendida aqui como produto de atos significativos de outros grupos (exógena). A identidade étnica se constrói na relação entre a categorização pelos não-membros e a identificação assumida por um grupo étnico particular. A etnia nunca se define de maneira endógena, ela é sempre e inevitavelmente um produto de atos significativos de outros grupos (exógena). (BARTH, 1969 POUTIGNAT&STREIFF-FENART, 1995). O grupo étnico assume assim, segundo seus próprios olhos e ante os demais, uma identidade distinta que pode ser simbolizada em um ou mais traços culturais diferentes: a língua, a história, a religião, a terra, entre outros (D'ADESKY, 2001; BARTH, 1969; POUTIGNAT&STREIFF-FENART, 1995).

No Brasil, a Constituição de 1988 garante a dignidade e reconhece a liberdade e a igualdade dos cidadãos e leva em conta a diversidade étnica, cultural e religiosa. Como então garantir que as reivindicações étnicas específicas (culturais, religiosas, entre outras) sejam respeitadas sem, no entanto, colidir com as reivindicações do coletivo? Muitos estudiosos do multiculturalismo (SEMPRINI, 1999; D'ADESKY, 2001; TAYLOR, 2000; HALL, 2006; SANTOS, 2003) parecem concordar que, diante das diversidades e pluralidades de reivindicações, cabe ao estado-nação garantir a necessária organização das aspirações de uma comunidade nacional. Cabe ao estado também combater as relações de desigualdade, de opressão, de preconceitos e discriminação que sofrem os grupos étnicos e minorias marginalizadas, invisibilizadas e não reconhecidas no âmbito da nação. O que se percebe, geralmente é que a etnia e outros grupos minoritários ficariam em segundo lugar, pois o que prevalece para o estado-nação é a cidadania, pois se entende que não se é cidadão de uma etnia, mas de uma nação. A cidadania indica o pertencimento ao povo soberano

do estado, segundo os princípios dos modernos estados-nação. No entanto, em nações pluriétnicas, aos grupos étnicos deve ser assegurado a guarda de direitos civis e políticos uma vez que estes são também membros da comunidade nacional, isto é, são cidadãos (D'ADESKY, 2001). O impasse surge quando se busca compreender a noção de cidadania. Se se entende por cidadão um indivíduo abstratamente definido por um conjunto de direitos e deveres, independentemente de suas características particulares (SCHNAPPER *apud* D'ADESKY, 2001), o sentimento de identificação etno-religiosa, etno-racial ou etno-linguística, por exemplo, que caracteriza os grupos étnicos não constituem elementos fundamentais para a nação. Porém, uma nação que se reconhece pluriétnica deve reconhecer as particularidades religiosas, culturais e linguísticas como também deve ser capaz de estabelecer uma política de inclusão ou de reconhecimento, e de gerir a diversidade dos pertencimentos independentemente do seu nível de expressão (D'ADESKY, 2001, p. 190-191).

No caso específico do fenômeno religioso, percebe-se que em nossas sociedades multiculturais fica sempre mais difícil reconhecer e aceitar a centralidade de uma religião que se pretenda universal. Cada grupo e/ou comunidade exige o respeito de suas crenças e de seus símbolos. Desta forma o pluralismo étnico e o multiculturalismo favorecem as religiões ampliando o campo de sua influência pública, o reconhecimento e a valorização das diferenças culturais e das subjetividades que reivindicam conceitos e práticas plurais de reconhecimento.

Para ilustrar o que acabamos de afirmar sobre a relação entre multiculturalismo, religião e etnicidade, vejamos o que está ocorrendo na França. Recentemente o Ministério de Educação daquele país lançou a *Carta da Laicidade* (MINISTERE DE L' EDUCATION NATIONALE, 2013) que, em seus 15 artigos, rege que o cidadão francês é livre e que o Estado não tem religião, e por isso as escolas públicas devem vetar símbolos e objetos que lembrem qualquer crença religiosa. Diante do exposto pergunta-se:

- Até que ponto um estado pode pretender e exigir neutralidade absoluta (artigo 11) das pessoas em questões de confissão religiosa?

- Pode um estado proclamar-se laico e exigir a *stricta* separação entre religião e estado (artigos 2, 3 e 6)?

- Como pode o cidadão de um determinado estado renunciar à sua fé que o plasma e o determina em sua identidade?

Não é nosso interesse discutir aqui a relação entre nação e multiculturalismo, mas demonstrar como estes aspectos estão interligados e entender as implicações para a questão religiosa.

Por outro o cristianismo, que se professa detentor da salvação universal, com suas práticas e atitudes, coloca outras perguntas aos pesquisadores do fenômeno

religioso e nos desafia a buscar possíveis respostas para uma convivência harmoniosa em nossas sociedades multiculturais:

- Como falar de universalização de uma religião quando nos deparamos diante das mais diferentes práticas religiosas que reivindicam para si o reconhecimento de sua doutrina, de seu credo, de sua hierarquia, de seus valores e de suas instituições consolidadas?

- Reconhecer uma religião como universal pressupõe um padrão universal de verdade. Qual seria este padrão universal de verdade, de salvação, de justiça e de ética?

Como se pode perceber, nas questões colocadas acima estão entrelaçadas algumas das categorias fundamentais do multiculturalismo: religião e etnicidade. É sobre elas que queremos nos debruçar para melhor entender este vasto e complexo cenário que afeta também as religiões que possuem pretensões universalizantes e homogeneizantes como é o caso do cristianismo no ocidente.

3 A religião e a questão multicultural

O multiculturalismo entende que a busca pelo reconhecimento coincide com a história das demandas por inclusão e pela demanda por direitos e reconhecimento de grupos específicos que foram invisibilizados ao longo dos séculos em nossas sociedades. Buscar o reconhecimento está intrinsecamente ligado à afirmação das diferenças identitárias de grupos específicos. O grito de grupos concretos e específicos, numa sociedade em que estava previsto o reconhecimento da dignidade universal de cidadãos (abstratos) válida para qualquer pessoa, em qualquer situação e em qualquer nação, exige o reconhecimento de suas especificidades identitárias, de suas religiões e de suas culturas específicas. Eles não só exigem tal reconhecimento como também denunciam o preconceito em relação às suas crenças e a invisibilidade enquanto grupo. Denunciam também as práticas discriminatórias e a falta de acesso aos bens sociais. Estas denúncias procuram mostrar o aspecto virulento do preconceito e do não reconhecimento, além de seu aspecto nefasto para a esfera privada e pública (MATTOS, 2006).

Para Charles Taylor (2000), o reconhecimento é o tema central da política moderna. Para ele nossa identidade é moldada pelo reconhecimento ou pela ausência dele. O não reconhecimento pode gerar distorções reais, causar danos e oprimir a pessoa. Se uma sociedade tem uma ideia depreciativa em relação a uma pessoa ou em relação a um grupo, estes dificilmente conseguirão construir uma imagem positiva de si mesmos. A introjeção da inferioridade gera baixa autoestima e impossibilita às pessoas e aos grupos de aproveitarem as oportunidades quando estas se apresentam,

mesmo quando as barreiras institucionais são superadas e tem efeitos fortíssimos na naturalização das desigualdades (MATTOS, 2006). Portanto, reconhecimento não é “uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas” (TAYLOR, 2000, p. 242). Ele é vital e necessário. A pessoa só pode ser reconhecida e compreendida “em situação”. Não podemos imaginá-la como possuidora de representações abstratas e deslocada de suas necessidades corporais e práticas (MATTOS, 2006).

Como então reconhecer as diferentes religiões e suas convicções morais em um estado que pretende que todos os cidadãos sejam iguais e tenham os mesmos direitos e deveres? Como reconhecer-se cidadão de um estado e, ao mesmo tempo, ter reconhecidas suas convicções religiosas? Estes questionamentos nos colocam no centro do debate multicultural e mais uma vez nos fazem perceber como a etnicidade e a religião são identidades que reivindicam direitos que se contrapõem à lógica de um estado que se diz soberano e que defende a homogeneidade da nação e de seu povo.

No que diz respeito à religião, percebe-se que esta com sua pretensão de verdade última e sua potencial capacidade de criar divisões no seio das comunidades exerce um papel complexo no âmbito dos estados-nação. Se de um lado estes lançam a religião na esfera privada, de outro, eles necessitam suprir a lacuna deixada por ela. Por isso acabam por construir aquilo que Bellah (1966) chama de “quase religião”, uma vez que estes estados são herdeiros do sentimento religioso e de seu imaginário e se veem, quase sempre, como uma nação “sob o olhar e a proteção de Deus” (BELLAH, 1966). Além disso, fazem uso de expressões como: “Deus nos abençoe” ou, no caso específico dos Estados Unidos, “Deus abençoe a América” (*God bless America*), “Deus abençoe todos nós”; usam símbolos religiosos em suas moedas e realizam rituais nacionais: culto à bandeira, culto aos heróis, “Dia de Ação de Graça” (este último, um dos principais feriados nos Estados Unidos). Muitos estados que se declaram seculares possuem uma cultura civil permeada por rituais e referências religiosas.

No caso do Brasil, a Constituição de 1988, que é considerada uma das mais avançadas do mundo, já em seu Preâmbulo reza: “promulgamos, *sob a proteção de Deus*, a seguinte Constituição da República Federativa do Brasil” (BRASIL, 1988, grifo da autora). Por muito tempo, a moeda nacional tem sido marcada por inscrições religiosas. Também os espaços nacionais são constelados por lugares sagrados. No Rio de Janeiro temos o Cristo Redentor; em São Paulo temos o Santuário Nacional de Aparecida, que também é a padroeira do Brasil. O dia de sua festa – 12 de outubro – é declarado, pelo estado, feriado nacional, além dos vários feriados religiosos observados em vários estados da federação. Expressões usadas por políticos como “Deus é brasileiro”, “graças a Deus”; “vá com Deus”, “Deus nos abençoe e nos proteja”

são bem comuns e usadas por crentes e até por aqueles que se declaram ateus. As festas civis, a homenagem à bandeira nacional e o culto aos heróis da pátria (particularmente, pode-se exemplificar com a figura de Tiradentes, uma espécie de Cristo civil!) possuem uma aura intrínseca de religiosidade. Os heróis de guerra são vistos como vítimas da guerra e o estado promove o uso político da vida e morte dos soldados com uma mística religiosa promovida por ele mesmo (BAUMANN, 2003, p. 51-52). Por isso, Bellah (1966) criou a expressão “religião civil”. Para Baumann (2003), uma religião que convence até os analistas de estado deve ser realmente muito poderosa. Neste sentido, concordamos com ele quando afirma que embora o estado tente ser secular, não o é de fato. Ele conduz cada vez mais as igrejas para a esfera privada, mas o vazio que resulta é preenchido pela “quase religião” ou pela religião civil (BELLAH, 1966; SCHIFFAUER, 1993). O estado-nação se constrói – assim – sobre uma comunidade imaginária (ANDERSON, 1996), como se fosse uma super etnia e se confia a uma rede de templos, lugares e valores simbólicos que se podem definir como religiosos. Como tudo isto está interligado?

Conclusão - Multiculturalismo e a sobreposição étnica e religiosa

É exatamente nesta relação entre religião e estado-nação que emerge o problema: o estado-nação não é neutro no que diz respeito à religião. Os estados se secularizam afastando as igrejas e as minorias religiosas do espaço público, mas preenchem o vazio com as próprias ideias religiosas sobre a nacionalidade. A questão fica mais complexa quando estas identidades se sobrepõem, como no caso do Brasil, quando afrodescendentes e indígenas exigem o reconhecimento de suas expressões religiosas e minam assim séculos de catequese católica/cristã. Quem é então o negro brasileiro? Deverá exigir o reconhecimento de sua identidade negra e de sua pertença a uma religião de matriz africana ou pode reivindicar sua pertença ao catolicismo ou ao protestantismo? E o que dizer de um descendente de japonês que reivindica o direito de pertencer à Umbanda ou ao Candomblé? O que dizer de um branco que se declara negro e se reconhece afrodescendente? Ou de um afrodescendente que se declara católico? Ou de um indígena que se reconhece mestiço e católico ou umbandista? Nestas situações, algumas vezes, as fronteiras entre religião, identidade étnica e estado-nação se aproximam, se distanciam, em outras se sobrepõem, são rígidas e em outras ainda podem ser porosas. É a partir destes debates e aprofundamentos teóricos que os conceitos de cultura e identidade são repensados e novas epistemologias começam a servir de base para compor os novos paradigmas da pós-modernidade e repensar os padrões e normas legais e jurídicas que regem as relações comunitárias e sociais em nosso país.

Os estados-nação são comunidades imaginadas que possuem identidades essencialistas, convertem seus territórios em tradição e o povo em um ser coletivo (BHABHA, 2013). Nesta perspectiva os estados não conseguem articular a heterogeneidade da nação, pois a problemática das fronteiras coexiste nas temporalidades do espaço-nação. Por isso para entendermos a questão multicultural é necessário passarmos pela questão da religião e da etnicidade e deixarmos nos desestabilizar pelas suas provocações, rupturas e quebra de paradigmas.

O debate aqui levantado, embora complexo e não conclusivo pela sua própria natureza histórica, relacional e simbólica, toma posição contra as concepções universalizantes que propõem um destino unificado para as pessoas, além de eliminarem as histórias locais, nacionais e particulares.

No multiculturalismo a ênfase começa a ser colocada nas culturas e nos grupos humanos não representados ou erroneamente representados. O foco recai na articulação das margens ou do que é projetado como marginal. Começa-se a articular as margens e expressar suspeitas aos modelos binários que os antigos conceitos de cultura e identidade pareciam exigir. Inicia-se assim uma cuidadosa desconstrução das estruturas dominantes (CONNOR, 1996).

Pensando a realidade nesta perspectiva ocorre um esvaziamento do

centro dissipando-o em micro-territórios dissidentes, constelações de vozes e pluralidade de sentidos, permitindo e promovendo a especificidade e o regionalismo, minorias sociais e projetos políticos de alcance local ou tradições sobreviventes e formas suprimidas de conhecimento (CONNOR, 1996, p. 190).

Embora estes estudos tenham sua importância no âmbito do pensamento contemporâneo, não se pretende colocá-los em oposição extrema e conflitante. Sabe-se que um trabalho que pretenda ser sério e crítico tem que dar conta de que não existem “inícios absolutos” (HALL, 2006, p. 123), não se trata de certo e errado, de branco no preto, de verdadeiro ou falso. O que ocorre na dinâmica da história são desenvolvimentos irregulares, desordenados, negociações e traduções. O importante neste processo são as rupturas significativas em que velhas correntes de pensamento são rompidas, velhas constelações deslocadas, e elementos novos e velhos são reagrupados ao redor de uma nova gama de premissas e temas (HALL, 2006, p. 123). Existe uma articulação complexa entre história, relação de poder e conhecimento que não podem ser desconsideradas em qualquer estudo que pretenda ser minimamente honesto. É nesta perspectiva que tem sentido os estudos multiculturais e sua relação entre religião e etnicidade.

Referências

ANDERSON, Benedict. *Comunità immaginate: origini e diffusione dei nazionalismi*. Roma: Manifestolibri, 1996.

ANDRÉ, João Maria. *Identidade(s), multiculturalismo e globalização*. In: http://www.apfilosofia.org/documentos/pdf/JMAndreIdentidade%28s%29_Multiculturalismo.pdf 2006. Acesso em 16 de junho de 2014.

BARTH, Fredrik. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen/Oslo: Universitetsforlaget, 1969.

BAUMANN, Gerd. *L'enigma multiculturale: stati, etnie, religioni*. Bologna: Il Mulino, 2003.

BELLAH, R. Civil religion in America. *Dedalus: Journal of the America Academy of Arts and Sciences*, 1966.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 1996.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

MATTOS, Patrícia. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006.

MINISTERE DE L' EDUCATION NATIONALE. *Charte de la Laïcité à l'Ecole*. In: <http://www.gper.com.br/noticias/55fe6cc40ebde7c1c9b133465ca3e095.pdf> acesso em 23 de setembro de 2013.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1995.

SCHIFFAUER, Werner. Die 'civil society' und der Fremde – Grenzmarkierungen in vier politischen Kulturen. In: SCHWIERIGE, Fremdheit. *Über integration und Ausgrenzung*

in Einwande-rungslandern. Frankfurt: Fischer, 1993.

SEMPRINI, Andréa. *Multiculturalismo*. São Paulo: EDUSC, 1999.

SANTOS, Boaventura Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

FT 3 Teologia, mídias e cultura pop

FT 3. Teologia, mídias e cultura pop

Coordenadores: Prof. Dr. Iuri Andréas Reblin – EST, RS; Prof. Dr. Waldomiro Vergueiro – USP, SP; Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper – EST, RS; Prof. Me. Amaro Braga Jr. – UFAL, AL

Ementa: Este fórum temático visa discutir a inferência da teologia nas produções artístico-culturais e suas narrativas de ficção próprias da cultura contemporânea veiculadas pelas mais diferentes mídias: cinema, televisão, histórias em quadrinhos, desenhos animados, animações, etc. Tem por pressuposto o conceito da teologia do cotidiano, isto é, do pensamento teológico ordinário, extraeclesial que se imiscui nos meandros das produções artístico-culturais, ora de forma mais explícita, ora menos. Conforme salientou Umberto Eco, “E, assim, é fácil entender por que a ficção nos fascina tanto. Ela nos proporciona a oportunidade de utilizar infinitamente nossas faculdades para perceber o mundo e reconstituir o passado”. Nessa direção, o fórum está aberto para discussões que contemplem leituras, análises e usos do pensamento teológico e sua expressão, apresentação e representação na cultura pop em geral. As abordagens podem compreender perspectivas no espectro amplo das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas (educação, sociologia, antropologia, política, história, geografia, comunicação, etc.). Os trabalhos podem se ocupar com estudo tanto de narrativas quanto de personagens ou séries específicas.

Quando o prazer vem do santo: uma análise da insuficiência humana a partir do documentário de Eduardo Coutinho

Nathalie Hornhardt^{1*}

Resumo: *Diante da desordem do cotidiano, o ser humano se vê obrigado a pedir ajuda aos entes sobrenaturais para sanar seus mais diversos problemas e angústias. Os deuses são aclamados diante da insuficiência humana que deve ser preenchida por meio de vivências, orações e rituais religiosos. O diálogo entre o sagrado e o profano exerce função essencial para o homem. A crença dos seres humanos no sagrado, as orações aos deuses e entidades e suas manifestações aos espíritos personificados são de uma certa forma esperança para atingir força e assim, enfrentar o sofrimento da vida. O diálogo com o sagrado a partir das orações permite uma tolerância maior da vida, uma possível tentativa de transcendência e o alcance da felicidade e do bem estar. O presente trabalho pretende analisar, a partir do documentário Santo Forte (1999), de Eduardo Coutinho, a religião utilizada de forma individualizada e particular como alicerce para a busca pelo prazer e pela felicidade. Ao pensar na idealização do filme, - um documentário sobre religião em um único lugar, apenas com pessoas, deixando a imagem em segundo plano, - Coutinho imaginou algo que só ele poderia fazer: “É uma liberdade absoluta, mas se você fracassa, morre com ela” (LINS, 2004, p. 98). Santo Forte é constituído por entrevistas e depoimentos sobre crenças e experiências místicas de 11 moradores da favela Vila Parque da Cidade - localizada na Gávea, zona sul do Rio de Janeiro. As entrevistas foram produzidas no dia em que o papa João Paulo II celebrou uma missa no Aterro do Flamengo e alguns meses depois, no dia do natal.*

Palavras-chave: Eduardo Coutinho. Santo Forte, utilitarismo, religião, crença, cinema. Documentário.

Introdução

Personagem bom é aquele que sabe contar história, se você não tem nada para contar, mas é um bom contador, o nada vira tudo. Foi assim que Eduardo Coutinho²

1 * Mestranda do Programa de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Contato: nathaliehornhardt@gmail.com

2 Eduardo Coutinho nasceu em 1933, na cidade de São Paulo e faleceu em 02 de fevereiro de 2014. Se tornou um dos maiores documentaristas do Brasil.

abriu sua participação na Mesa 12 da Flip (Feira Literária Internacional de Paraty) de 2013. E ainda continuou: “Cinema é isto: se você conta mal, não adianta ter uma boa história. Saber contar é essencial. E não tem nada a ver com caráter. Às vezes um bom caráter é um mau contador. Há pessoas que são chatas”. Essa foi uma das últimas palestras que o cineasta proferiu.

Eduardo Coutinho é considerado um dos maiores documentaristas - senão o maior - do Brasil. Seus filmes retratam a vida de personagens anônimos, Coutinho não gostava de conversar ou retratar grandes personalidades, ele dizia que tal coisa não era trabalho para ele. Em meio aos seus filmes, o documentarista percebeu que religião era um tema recorrente nos depoimentos das pessoas. E além disso, era por meio da fé e das crenças que os indivíduos se adentravam em outros assuntos que geralmente faziam relação por vezes direta ou indireta com a religião, como: relacionamentos, medos, angústias e felicidade.

Imerso na contingência - característica do cotidiano - o desamparo toma conta do homem, ele se sente desgovernado e sua vida fica sem sentido, por isso, em meio à calamidade, grita pelo socorro dos entes sobrenaturais. Por meio de experiências místicas, orações, promessas e outros rituais religiosos, os homens recorrem aos deuses na esperança de suprir a insuficiência humana e acalantar o sofrimento que os assola. A comunicação entre o sagrado e o profano, entre homens e deuses se faz necessária na tentativa de garantir esperança para prosseguir, e porque não, prosperar em suas vidas.

Ao crer no sagrado, os indivíduos se vêem diante da tentativa de garantir forças para enfrentar o sofrimento concedido pela contingência e pelo cotidiano, em decorrência disso, os homens fazem orações, rezas, manifestações aos espíritos - muitas vezes personificados - entre outras tantas manifestações de fé. Esse ensaio de comunicação dos homens com o sobrenatural garante uma espécie de compreensão maior da vida e por isso, os questionamentos que os homens teriam para os mistérios de suas vidas são deixados de escanteio. Essa aceitação de sua existência com todos os contratempos, lhes garante uma possível transcendência e o alcance, de uma forma mais acessível, da felicidade e do bem estar.

O principal problema que o presente projeto pretende sanar é se o contato dos homens com o sagrado exerce algum tipo de poder sobre o sofrimento de vida e sua insuficiência humana. Isso resvala nas seguintes questões: o indivíduo que diz possuir duas crenças, duas religiões tem a impressão de sofrer menos diante da vida? O sagrado preenche, de certa forma, a insuficiência humana? A religião desempenha um papel compensatório no sofrimento humano? Essas indagações permearam os

personagens do filme *Santo Forte* (1999), dirigido por Eduardo Coutinho sobre a religiosidade dos moradores de uma favela do Rio de Janeiro.

1. Em meio à contingência, o documentário

Foi no início dos anos 1960 que Coutinho começou, de fato, a ingressar no mundo dos documentários. Em 1964 iniciaram-se as filmagens de *Cabra Marcado para Morrer* que a princípio era para ser um filme de ficção sobre movimentos de resistência camponesa na década de 60, porém suas filmagens foram interrompidas pelo governo militar. Em 1975, Coutinho foi trabalhar para o Globo Repórter³, como redator, editor e diretor.

Nunca tinha feito documentário. [...] Nos anos 1970, em plena ditadura, era mais interessante trabalhar no jornalismo da Globo do que hoje. Antes, a censura era externa; agora ela é interna, e abrange não só o conteúdo quanto a linguagem (COUTINHO *apud* OHATA, 2013, p. 20).

Com o decreto da anistia em 1979, o documentarista vislumbrou a retomada das filmagens de *Cabra Marcado para Morrer*, Em 1981 o filme voltou a ser rodado, em 1984 o longa metragem foi exibido pela primeira vez. A repercussão do filme foi excelente e após conseguir recursos, o filme passou a ser exibido nacional e internacionalmente, foi reconhecido e conquistou prêmios. Após a conclusão do *Cabra Marcado para Morrer*, a questão de Coutinho era o que fazer depois desse filme.

Entre *Cabra Marcado para Morrer* e *Santo Forte*, Coutinho dirigiu uma série de outros documentários e filmes ficcionais, mas, nenhum deles rendeu críticas ou surpresas acima de suas expectativas. Porém, segundo Coutinho (2013), eles foram de grande importância para que o documentarista pudesse evidenciar sua identidade cinematográfica. Foi por meio dos personagens inseridos nos filmes anteriores à *Santo Forte* que Coutinho, definitivamente, decidiu que precisava fazer um filme cujo enfoque seria exclusivamente a religião. Muitos dos depoimentos desses personagens se direcionavam, de alguma forma, à crenças religiosas.

Um dos seus primeiros documentários, *Theodorico, Imperador do Sertão* (1978), inaugura, na obra de Coutinho, as menções, as questões e os desabafos diretamente associados à religião e ao sobrenatural. É o personagem deste filme que aponta o vazio que os seres humanos sentem diante da imensidão misteriosa que é o sagrado. Sua alegria estaria se esvaindo pelo vazio ocasionado pela morte de sua

3 Programa criado em 1973 e produzido pela Rede Globo de Televisão.

esposa, fato este racionalmente inexplicável.

O filme desemboca em uma constatação que Coutinho só viria a perceber tempos depois: a religião é algo que está colado no brasileiro. Religião e indivíduo estão direta ou indiretamente extremamente ligados. Partindo desse pressuposto, ao conversar com Coutinho, sobre o que quer que seja, o personagem em algum instante vai evidenciar algo de sua trajetória religiosa. Coutinho afirma que a busca pela religião não é só uma característica brasileira: ela pode ser vista como uma constante antropológica (informação verbal)⁴.

O comportamento mágico está presente toda hora. Eu uso amuleto para andar de avião, mas nem precisa ser uma coisa direta. O que é a neurose senão uma forma de magia? A repetição de rituais, coisas que fazemos sem perceber. É tudo magia. Não dá para distinguir, na essência, uma religião “elevada” da crendice. Lourdes, Fátima, Aparecida - isso não é crendice? (COUTINHO *apud* OHATA, 2013, p. 235).

Em seu percurso cinematográfico, o cineasta identifica a religiosidade imersa em muitos dos discursos de seus personagens. De *Cabra Marcado para Morrer* (1984) a *Boca de Lixo* (1993), o cotidiano religioso emerge em detalhes minuciosos, em respiros de angústia que revelam uma espécie de dependência ao sobrenatural ou em depoimentos confessionais que saem voluptuosamente como desabafos que transbordam em meio ao sofrimento da vida.

A religião permeia quase todos os filmes de Coutinho, geralmente porque o tema sempre vai ao encontro dos questionamentos e tormentos dos seres humanos. Perguntas que quase nunca são respondidas fazem parte da identidade cinematográfica do cineasta, trazendo à tona uma espécie de paralelismo com a funcionalidade das crenças e das religiões: a tentativa de responder algo que vai além da racionalidade humana.

Tento fazer filmes em que tenho perguntas a colocar e vou tentar saber quais são as respostas fazendo o filme. Geralmente o filme, quando dá certo, não termina com uma resposta-síntese. Então, eu não faço cinema para militantes, graças a Deus, e meus filmes terminam, suponho eu, com perguntas e reflexões e não com uma resposta (COUTINHO *apud* OHATA, 2013, p. 25).

Apesar de não apreciar generalizações, Coutinho não finaliza seus filmes com respostas. Os questionamentos e as indagações, mesmo que particulares, dos indivíduos beiram o inquestionável, o além da racionalidade humana e portanto, o indecifrável. Partindo desse pressuposto, o vago ou a simples constatação é

⁴ Entrevista concedida à autora em outubro de 2013, em evento relacionado à 37ª Mostra Internacional de Cinema, na Fundação Armando Álvares Penteado.

imensamente mais oportuno do que respostas corriqueiras e banais, advindas da miséria do homem.

Em 1997, o documentarista, que estava com 64 anos de idade, quis fazer um documentário sobre religião, e como se não bastasse, teria que ser um filme num único lugar e apenas com pessoas falando. Para Coutinho, o cinema explorava pouco a palavra e neste momento ele estaria disposto a fazer o inverso: imagens paradas como pano de fundo para os depoimentos de seus personagens⁵. E foi aí que em meados do mesmo ano ele se encontrou com o crítico de cinema José Carlos Avellar, diretor da RioFilme naquela época, e comentou sobre seu novo projeto. Nessa época, “Avellar estava interessado em investir em um cinema menos convencional e mais inquieto esteticamente. O dinheiro disponível era pouco, e os projetos não podiam ser grandiosos (LINS, 2004, p. 97).

Após ganhar o aval de Avellar, Coutinho ficou inseguro, não sabia se tinha coragem suficiente para arriscar, afinal, de acordo com suas palavras: era algo que só ele queria e poderia fazer, algo extremamente pessoal. Como ele mesmo disse: “Tinha de ser aquilo que ninguém quer ou pode fazer, que só eu quero e posso fazer. É uma liberdade absoluta, mas se você fracassa, morre com ela” (COUTINHO *apud* LINS, 2004, p. 98). Foi daí que nasceu *Santo Forte*, o filme começou a ser rodado em 1997 e foi lançado em 1999.

O documentário é constituído por entrevistas e depoimentos de 11 moradores da favela Vila Parque da Cidade – localizada na Gávea, zona sul do Rio de Janeiro. As entrevistas foram filmadas no dia em que o papa João Paulo II celebrou uma missa no Aterro do Flamengo e alguns meses depois, no dia de natal. *Santo Forte* tem um lugar estratégico na carreira de Eduardo Coutinho, pois ao ser lançado, o filme foi consagrado e teve um grande apoio crítico. De acordo com Salles (2013, pp. 71-73):

O filme refletiria uma concepção de cinema em que o som deixa de ser tributário da imagem e em que se empenha solidariedade máxima à fala do outro, no sentido de tomá-la por verdade que independe de comprovação factual ou explicação sociológica [...] um cinema cujos personagens resistem aos sistemas.

Depois do lançamento de *Santo Forte*, Coutinho lançou um filme por ano, vez ou outra contou com um intervalo maior. Como diz Eduardo Escorel⁶, Coutinho quase morreu duas vezes, a primeira vez antes da retomada de *Cabra marcado para morrer* e a segunda, antes de começar a produzir *Santo Forte*. Por isso, esses dois filmes têm tamanha importância na sua carreira. Sem dúvida nenhuma, eles serviram de alavanca para que Coutinho pudesse ser considerado, como é hoje, um dos maiores documentaristas do Brasil.

5 Termo utilizado por Coutinho para designar seus entrevistados.

6 Montador e diretor de cinema, além de amigo pessoal de Eduardo Coutinho.

Tanto em *Cabra marcado para morrer* como em *Santo Forte* ou em tantos outros documentários seu enfoque maior é com a escolha de seus personagens. Como já foi relatado, seus entrevistados devem ser bons contadores de histórias e não necessariamente precisam contar a verdade.

Não estou preocupado se o cara que entrevisto está dizendo a verdade, ele conta sua experiência, que é a memória que tem hoje de toda sua vida, com inserções do que ele leu, do que ele viu, do que ele ouviu; e que é uma verdade, ao mesmo tempo que é o imaginário. Não estou preocupado com a verdade pedestre das coisas, por isso a palavra dele me interessa (COUTINHO *apud* MACEDO, 1998, p. 67).

Santo Forte, assim como alguns de seus outros filmes explora a hipótese de Coutinho: a religiosidade é intrínseca ao indivíduo. O filme deixa em evidência a busca do indivíduo, por meio da religião, pela felicidade, pelo seu bem-estar, pela ausência de dor e pelo preenchimento de sua insuficiência humana.

Em 1999, mesmo ano de lançamento de *Santo Forte*, o documentário *Fé*, de Ricardo Dias, também é lançado. O filme tenta esboçar um painel da fé existente no Brasil daquela época. Ele engloba todos os tipos de crenças representativas de cada zona do país. *Fé* parte dos fenômenos (rituais, cultos, procissões) para construir um panorama explicativo do país.

Apesar de características extremamente diferentes, ambos os filmes: *Fé* e *Santo Forte* evidenciam a religiosidade brasileira e o comportamento dos indivíduos perante o sobrenatural. Para Eduardo Coutinho, o lançamento dos dois filmes na mesma época “talvez tenha a ver com essa coisa de fim do milênio [...] Talvez as pessoas sintam que o buraco é mais embaixo e tenham vontade de entender melhor essas forças culturais profundas” (COUTINHO *apud* OHATA, 2013, p. 232). A tentativa de um entendimento por questões primárias manteve e deverá manter por um tempo razoável a relação do indivíduo com o sobrenatural e com os deuses.

Nota-se que muitos dos personagens de Coutinho além de serem bons contadores de história, possuem o desejo, a vontade, ou em algumas vezes a obrigação da procura pela felicidade, pelo bem estar, por uma vida em que exista a ausência da dor e a busca pelo prazer⁷. **É o caso de personagens como dona Thereza de *Santo Forte*. É possível dizer que os discursos desses personagens possuem vez ou outra um contexto utilitarista.**

⁷ Entende-se por prazer o significado empregado pelos partidários da teoria da utilidade. Desde Epicuro até Bentham, o termo é utilizado para designar o prazer em si mesmo, bem como a ausência de dor.

1.1 A felicidade é permeada racionalmente pelas crenças

Desde os primórdios da existência do ser humano, algo que se assemelhe à felicidade é buscado pela maioria dos indivíduos. Uma forma de suficiência para preencher o vazio interno que tanto o incomoda, ou uma espécie de bem-estar para suprir a dor e a tristeza, ambas presentes em demasia no cotidiano das pessoas. Mas, de fato, o que é a felicidade? Algo que se assemelhe ao prazer instantâneo e pouco duradouro? A memória relativa a esse prazer que existiu e não existe mais? Uma vida mediana sem muitos prazeres, mas com ausência de dor? O fim a ser conquistado ou o caminho a ser trilhado?

O conceito de felicidade foi muito estudado dentro do âmbito da filosofia, desde os gregos, por volta dos anos 300 a.C., passando pelos filósofos britânicos e alemães dos séculos XVII e XVIII e atualmente, pelos contemporâneos.

O Utilitarismo foi uma das vertentes dentro da filosofia que estudou e empregou a fundo o conceito de felicidade. Criado no século XVIII, pelo jurista Jeremy Bentham, cujo ponto de partida foram os estudos sobre a ciência do direito, especialmente a teoria do direito natural que supõe a existência de um contrato original e afirma que se um príncipe não cumpre suas obrigações com seus súditos, esses, mesmo assim, lhe devem obediência. Contrariando esse princípio, Bentham substituiu a teoria do direito natural pela teoria da utilidade.

O cidadão [...] deveria obedecer ao Estado na medida em que a obediência contribui mais para a felicidade geral do que a desobediência. A felicidade geral, ou o interesse da comunidade em geral, deve ser entendida como o resultado de um cálculo hedonístico, isto é, a soma dos prazeres e dores dos indivíduos. [...] o principal significado dessa transformação está na passagem de um mundo de ficções para um mundo de fatos (BENTHAM, 1989, p. 9)

Bentham afirma que “a natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer” (1989, p. 10). E em razão disso, criou o princípio da utilidade que estabelece a maior felicidade de todos os indivíduos que estão em evidência naquela determinada situação, como sendo a justa e adequada finalidade da ação humana. Para o jurista, a felicidade e o prazer deveriam atingir o maior número de pessoas, sendo o bem estar coletivo e não individual. Já para seu sucessor, John Stuart Mill⁸, o indivíduo deveria primeiro promover sua felicidade individual e depois buscar o bem estar coletivo.

8 John Stuart Mill era filho de James Mill que por sua vez era melhor amigo de Jeremy Bentham. Seu pai o criou isolado das outras crianças. Aos cinco anos, John já sabia grego, aos nove, álgebra e latim. Com 12 anos já tinha o conhecimento intelectual de um homem de 30. (BERLIN, I, 2000: IX)

Felicidade não significa uma vida de arroubo, mas momentos de êxtase numa existência constituída de poucas dores transitórias, muitos e variados prazeres, com um claro predomínio do ativo sobre o passivo; existência fundada, em seu conjunto, sobre a ideia de não esperar da vida mais do que ela é capaz de conceder [...] A deplorável educação, os deploráveis arranjos sociais são, atualmente, o único obstáculo a que quase todos a realizem (MILL, 2000, p. 196).

Em *Santo Forte* **é possível identificar vários** personagens que utilizam a religião como meio para obter uma vida melhor e possivelmente conquistar mais momentos de prazer e poucos momentos de dor. O espectro religioso observado no documentário permeia uma certa racionalidade de seus personagens. Eles veem na religião uma forma de salvação, uma espécie de dependência, sem a qual, suas vidas estariam imersas ao pó, à lama. O indivíduo admite certo pensamento racional diante do sagrado, e em decorrência disso, uma espécie de liberdade eclode para criar seus próprios rituais religiosos. Os personagens se dizem adeptos da umbanda e do catolicismo, e em determinados momentos se ajoelham diante de Nossa Senhora Aparecida, já em outros, oferecem pinga ao exu em troca de dádivas alcançadas.

Para Eduardo Coutinho, o ser humano desprovido de qualquer tipo de crença ou religião não consegue sobreviver (informação verbal)⁹. Ainda de acordo com o diretor, a fé seria uma espécie de transcendência no exato momento em que homem se comunica com o sagrado.

Diversas manifestações religiosas presentes na vida cotidiana dessas pessoas dividem seu lugar com o imenso vazio que os assola, muitas vezes em decorrência da dor e do sofrimento existentes em razão da miséria em que são obrigados a conviver todos os dias. Essa lacuna, muitas vezes impreenchível, do ser humano foi explorada no filme por meio das pausas nas falas dos personagens e de imagens dos ambientes vazios, locais esses em que habitam os personagens e nos quais ocorrem as experiências místicas.

1.2 A religião se torna particular

Uma das principais características identificadas em *Santo Forte* é a singularidade e a individualismo da religião. Os personagens constroem suas próprias crenças, não se importando com barreiras institucionais. Símbolos de

⁹ Entrevista concedida à autora em outubro de 2013, em evento relacionado à 37ª Mostra Internacional de Cinema, na Fundação Armando Álvares Penteado.

religiões diferentes se fundem e se mesclam nos altares encontrados nas residências dessas pessoas. O homem por si só constrói sua rotina de hábitos religiosos como se fizesse uma receita de bolo ou uma colcha de retalhos. “Deus está no particular”, lembrou bem Eduardo Coutinho, em uma de suas entrevistas, ao citar a frase de Aby Warburg (1866-1929). Deus pode ser encontrado no altar de cada casa dos personagens de *Santo Forte*, para pal experiência religiosa, o indivíduo não precisa mais adentrar em um local sagrado.

Figura 01 - Altar de uma das personagens do filme.



Fonte: *print screen* do filme. COUTINHO, 1999, 01:17'22”.

O pesquisador Stewart M. Hoover¹⁰, assim como Peter G. Horsfield¹¹, afirma que essa particularização da religião é resultado da competitividade provocada pelo mundo midiático. Ambos possuem uma vasta pesquisa sobre a relação entre mídia, religião e cultura. Em decorrência da fluidez, efemeridade e rapidez dos meios de comunicação, as instituições religiosas, após certa resistência, se moldaram a esse novo mundo e passaram a utilizar os meios de comunicação como suas próprias ferramentas de extensão e propagação das práticas religiosas.

Nota-se que a religião não tem mais um aspecto puro, tradicional. Ela se mistura, se aglutina e sofre grandes adaptações ao dialogar com a mídia e ao ser transpassada para o ambiente individualista dos personagens. Após a introdução ter sido desenvolvida, o filme evolui com imagens aéreas da missa campal celebrada pelo papa João Paulo II, no Aterro do Flamengo, em 1997, para mais de 2 milhões de pessoas. De acordo com o professor e crítico de cinema, Cléber Eduardo, nessas imagens nota-se que há uma despreocupação em focar o singular, os rostos dos

10 Professor de estudos midiáticos e professor adjunto de estudos religiosos da Universidade do Colorado em Boulder. Fundador e diretor do Centro de Mídia, Religião e Cultura.

11 Professor dentro da Faculdade de Mídia e Comunicação da Universidade RMIT, na Austrália. Fundador e diretor da área de estudos sobre mídia, religião e cultura.

indivíduos que assistem a missa. Coutinho quer mostrar a massa, a multidão que ali evoca a religião. Logo em seguida, ainda com uma imagem aérea, tem-se um *take* do morro, da Favela Vila Parque da Cidade. Durante essa imagem, é possível ouvir de fundo uma voz uníssona da multidão que reza a oração símbolo do catolicismo - o *Pai Nosso*. Na sequência, tem-se uma imagem da equipe de filmagem andando pela comunidade em busca de seus primeiros personagens. A partir disso, uma reflexão pode ser feita: essa massa concentrada na missa do papa pode ser encontrada no morro em que Coutinho escolhe para realizar seu filme, ou seja, os depoimentos de seus personagens, moradores da favela, são representativos e podem corresponder à fala de uma grande parcela da sociedade (informação verbal)¹².

Após as imagens aéreas, Coutinho conversa com alguns personagens que assistem à missa de suas casas, pela televisão. Destaca-se a simbologia dessas imagens já que todos observam a tevê e fazem deste momento uma espécie de ritual e consagração. O emaranhamento entre sagrado e profano é nítido. Ao serem consagrados pelo papa, por meio do aparelho televisivo, nota-se uma convergência e uma aproximação entre processos midiáticos e religiosos.

Hoover (1997) afirma que se a religião não se adaptar ao mercado e à mídia, ela perderá um número grande de fiéis. Atualmente, os meios de comunicação que eram abordados de maneira impressa passaram por uma rápida transformação e agora são disponibilizados digitalmente. As instituições religiosas, de certa forma, resistiram a essas adaptações e conseqüentemente sofreram uma grande perda de fiéis. De acordo com Horsfield, “o que está sendo refletido pode ser entendido como uma ruptura de paradigmas, as culturas que eram dominadas por meios de comunicação impressa passam a ser culturas, agora, dominadas por meios de comunicação digitais” (HORSFIELD, 1997, pp. 168-169, tradução nossa).¹³

Para Hoover (1997), essa necessidade de adaptação das instituições religiosas é latente, justamente porque alguns dogmas e paradigmas precisam de reformulações diante das características do consumidor midiático dos dias atuais. O declínio das instituições ocorre em um momento em que há um aumento considerável na autoridade e autonomia dos indivíduos sobre as suas próprias práticas de crença e fé. Alguns personagens, apesar de serem adeptos de outras crenças, também se denominam como católicos apostólicos romanos. A maioria que se diz católica, também costuma participar de algum ritual afro-brasileiro.

12 Entrevista concedida à autora em abril de 2014. Cléber Eduardo é jornalista, crítico de cinema e professor de audiovisual do Centro Universitário SENAC.

13 [...] what is being reflected may be understood within the framework of a major paradigm shift from largely nation-based cultures in which print was the dominant médium, to world-linked cultures in which electronic-based means of communication have become dominant.

No filme fica claro que a religião é tida como meio racional para alcançar a felicidade. É possível identificar isso em outra passagem de *Santo Forte*, na fala de Quinha, uma senhora que tem por volta de 50 anos de idade e teve um passado com muitas dificuldades, presenciou o assassinato do marido e teve que cuidar dos filhos e de sua casa sozinha. Após relatar tudo isso à Eduardo Coutinho, ela desabafa:

E eu pensava ao mesmo tempo em me matar depois eu disse não, se Deus existe, eu vou vencer. Se Deus me deu essa cruz, ele vai me dar força, e eu falava, as vezes até falava sozinha na rua, o pessoal podia até pensar que eu estava doida, mas eu sei que não estava, eu estava falando através da minha fé falando com Deus e eu fui atendida” (SANTO FORTE, 1999, 49’10”- 49’27”).¹⁴

Pode-se notar por meio do discurso acima que a fé e suas crenças fazem parte da estrutura desses indivíduos. A religião para eles não permeia a visão gnóstica, ou os tornam revoltados pela vida difícil que levam, pelo contrário, a crença e a esperança em um deus maior são seguidos a risca. A religião se torna parte de suas vidas, eles tendem a pensar, pedir e rezar para entes religiosos sempre que passam por alguma presença de dor. E assim, criam seus próprios padrões de religião, como aponta em seu artigo, a pesquisadora Ceiza Ferreira (2012, p. 122):

Ao retratar essas experiências religiosas individuais e populares, *Santo Forte* revela também a riqueza do imaginário brasileiro, no qual combinações, analogias e ressignificações, muitas vezes observadas apenas como incoerências ou reflexos de infidelidade a uma determinada concepção religiosa, indicam a capacidade das pessoas de se apropriarem desses discursos e práticas religiosas e utilizá-las de acordo com suas demandas pessoais – pois, embora no espaço público se declarem “católicos apostólicos romanos”, no espaço privado, dentro de suas casas, são capazes de cultivar suas religiosidades afro-brasileiras, relacionadas principalmente à umbanda.

Em *Santo Forte*, os personagens desenvolvem sua própria religião a partir de fragmentos extraídos principalmente do catolicismo, das religiões afro-brasileiras e neo-pentecostais. A crença é formada racionalmente e assim acaba se tornando um meio para a tentativa de conseguir uma vida permeada pela felicidade, com maior presença de bem estar e menos dor. Porém, o esforço dos personagens para que isso aconteça é nítido, já que bens materiais estão envolvidos nessa conta. Suas crenças se tornam banais, eles oram e pedem por coisas como emprego, escola para seus filhos, marido, etc. Com o desenvolvimento de suas próprias religiões, cada santo, orixá ou entidade tem uma função específica diante do espectro de pedidos.

14 Trancição da autora.

[...] considero que tenha mostrado bastante bem a possibilidade, mesmo sem o recurso da crença numa Providência, de conferir ao serviço da humanidade a força psicológica e a eficácia social de uma religião; pois a fez arraigar-se na vida humana e colorir todo o pensamento, sentimento e toda a ação de uma maneira tal que a ascendência exercida por qualquer religião, por maior que possa ter sido, seja tão-somente uma amostra e um prenúncio. Há que se temer apenas não que essa ascendência seja insuficiente, mas que se torne excessiva a ponto de interferir indevidamente na liberdade e individualidade humanas. (MILL, 2000, p. 227)

Partindo do pressuposto da busca pela felicidade, nossos personagens quebram o padrão e rompem as classificações já designadas, interagindo com novas formas racionais de crença permeando assim o princípio da utilidade criado por Jeremy Bentham e que teve continuidade com John Stuart Mill.

Figura 02 - Dona Thereza e Quinha - personagens de *Santo Forte*.



Fonte: *print screen* do filme. COUTINHO, 1999, 23'23" / 47'45".

Conclusão

As crenças dos personagens em entidades sobrenaturais justificam seus piores sofrimentos. Os indivíduos idealizam histórias e criam suas justificativas a partir delas. Conforme dona Thereza, sua irmã morreu simplesmente em decorrência da vontade de uma entidade sobrenatural, o que a impossibilitou de se revoltar diante de uma das maiores angústias dos seres humanos: a morte. O diagnóstico de sua irmã - acidente vascular cerebral - não adquire importância diante da crença atenuante de dona Thereza. Para essas pessoas, o poder depositado na crença é muito maior do que aquele direcionado às ciências.

A contingência e as ações que emergem em meio ao caos do cotidiano são, de alguma forma, justificadas pelos homens. De acordo com eles, essas ações advêm do sobrenatural. Em suma, para os personagens todos os fatos e acontecimentos são, de

certa maneira, predestinados pelos deuses e entidades.

A partir dessa prerrogativa constatada por alguns depoimentos dos personagens - de que até os sofrimentos são justificados por experiências místicas - é possível afirmar que além de bem-estar e prazer, o sobrenatural também concede dores e sofrimentos aos homens? Ou isso só seria um argumento dos homens para compreender a miséria humana e a angústia conduzida pela contingência? De acordo com Pascal¹⁵ (2005), os sofrimentos e dores são frutos da natureza miserável do homem e somente dela. A religião é o meio pela qual o indivíduo busca sua felicidade e o único pelo qual irá encontrá-la.

Para os personagens de *Santo Forte*, esses momentos de felicidade são baseados em premissas individuais - senão de pessoas próximas. Eles jamais idealizam a felicidade de uma sociedade inteira ou de uma parcela dela. É possível evidenciar que essa busca requer uma felicidade em forma de vida tranquila, sem muitos sofrimentos cotidianos, mas sem o anseio por fortes emoções. Seus desejos e sonhos são simplistas e corriqueiros mas, apesar disso, julgam necessária a intercessão do sobrenatural, pois, por terem a religião em suas vidas, se julgam impossibilitados de alcançar esses sonhos que lhes garantirão a felicidade de forma independente. Possivelmente, suas vidas seriam ainda mais vazias se não fossem permeadas pelas experiências místicas.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. São Paulo: Zahar, 2001.

BENTHAM, Jeremy; MILL, John Stuart. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

BERLIN, Isaiah. In: MILL, John Stuart. *A Liberdade / O Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BRUCKNER, Pascal. *A Euforia Perpétua: Ensaio sobre o dever de felicidade*. Rio de Janeiro: Editora Difel, 2010.

CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Paulo: Editora

15 Filósofo e teólogo francês (1623-1662).

Unisinos, 2003.

COUTINHO, Eduardo. *O Olhar no Documentário: Carta-depoimento para Paulo Paranaguá*. In: OHATA, Milton (Org.). *O Olhar no Documentário – Eduardo Coutinho*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

FERREIRA, C. Entre deuses e mortais: a arte de contar histórias em Santo Forte. *Revista Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual (Rebeca)*, p. 100-125.

HOOVER, Stewart, M., / CLARK, Lynn Schofield, (orgs). *Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion and Culture*. New York: Columbia University Press, 2002.

HOOVER, Stewart, M., / LUNBY, Knut, (orgs). *Rethinking Midia, Religion and Culture*. London: Sage Publications Ltd., 1997.

HORSFIELD, Peter. *Changes in Religion in Periods of Media Convergence*. In HOOVER, Stewart, M., / LUNBY, Knut, (orgs). *Rethinking Midia, Religion and Culture*. London: Sage Publications Ltd., 1997.

LINS, Consuelo. *O Documentário de Eduardo Coutinho: televisão, cinema e vídeo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

MARIANO, Ricardo. *Usos e limites da teoria da escolha racional da religião*. São Paulo: Tempo soc. [online]. 2008, vol. 20, n. 2, pp. 41-66. ISSN 0103-2070.

MATTOS, Carlos Alberto. *Eduardo Coutinho - O Homem que Caiu na Real*. Santa Maria da Feira: CineClube da Feira: 2003.

MILL, John Stuart Mill. *O Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

OHATA, Milton (Org.). *Eduardo Coutinho*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Conhecimento na Desgraça*. São Paulo: Edusp, 2004.

_____. *O Homem Insuficiente: Comentários de Antropologia Pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001.

SALLES, João Moreira. *Morrer e Nascer: Duas Passagens na Vida de Eduardo Coutinho*. In: OHATA, Milton (Org.). *O Olhar no Documentário: Eduardo Coutinho*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

STARK, Rodney. *A Theory of Religion*. New Jersey: Rutgers University Press, 1996.

SILVA, Conceição de Maria Ferreira da. *Barravento, Ori e Santo Forte: Representação*

das Religiões Afro-Brasileiras no Brasil. 2010. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

TEIXEIRA, Faustino. Introdução. In HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O Peregrino e o Convertido*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

Filmografia

BOCA de lixo. Direção: Eduardo Coutinho. Rio de Janeiro: Videofilmes, 1992. 1 DVD (50 min).

CABRA marcado para morrer. Direção: Eduardo Coutinho. Rio de Janeiro: Globo Vídeo, 1985. 1 DVD (119 min).

FÉ. Ricardo Dias. Salvador: Elo Audiovisual, 2000. 1 DVD (91 min).

O FIO da Memória. Direção: Eduardo Coutinho. Rio de Janeiro: Riofilmes, 1991. 1 DVD (115 min).

SANTA Marta - duas semanas no morro. Direção: Eduardo Coutinho. Rio de Janeiro, 1987. 54 min, colorido. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=dErVvYLO67M>. Acesso em 02 de maio de 2014.

SANTO Forte. Direção: Eduardo Coutinho. Rio de Janeiro: Riofilme, 1999. 1 DVD (80 min).

Once Upon a Time e a apocalíptica nos contos de fada: crise, resiliência e esperança.

Ricardo Aurelio Madeira Marinho¹

Resumo: *O presente artigo realiza uma leitura hermenêutica da série de TV Once Upon a Time, exibida desde 2012, no Brasil. A história de Once Upon a Time aborda uma crise instaurada nos contos de fada com uma maldição lançada pela Rainha Má que trouxe todos os personagens para nosso mundo real e os fez esquecer quem eram. Branca de Neve e o Príncipe Encantado lutam, então, para restaurar o seu mundo e trazer de volta a magia dos contos de fada. Por meio de uma análise das características da literatura apocalíptica: crise, resiliência e esperança, o artigo tem o objetivo de verificar como esses elementos são expropriados e reformatados na história. O artigo indica que há um sentido implícito na narrativa mítica de Once Upon a Time que se concentra na superação das adversidades.*

Palavras-chave: *Once Upon a Time. Apocalíptica. Teologia do Cotidiano.*

Introdução

Os contos de fada estão entrelaçados no cotidiano humano. Por muitas gerações, em muitos lugares e civilizações, os contos de fada foram se constituindo parte da cultura de alguns povos. Aliás, nossa cultura hoje os consome como produto que são. Reblin (2011, p. 56) declara que produto cultural é uma expressão de nosso universo simbólico, de significados e de valores. Os contos de fada acabam por representar nossa realidade, mesmo que seja apenas uma representação de uma parte e não do todo.

Essa representação gera uma identificação por parte de quem ouve a história ou a vê na televisão ou no cinema. Por óbvio, essa identificação dependerá de uma interpretação que cada um fará da realidade apresentada. Reblin (2011, p. 57) entende que essa interpretação pode ser coletiva, de um universo simbólico com significado comum, mas também pode ser individual, com a identificação de saberes

1 Mestrando em Teologia pela Faculdade EST (Escola Superior de Teologia) de São Leopoldo, RS. E-mail: marinho.cardo@gmail.com.

e experiências de cada um.

Essa identificação, que quase sempre ocorre, está relacionada com o mito e sua forma de contar uma história, utilizando o poder da imaginação e da criatividade. Barreto (2014, p. 13) esclarece que o ser humano, desde o começo de sua relação com as forças da natureza, procura, por meio da imaginação criativa, explicar a si mesmo e à realidade ao seu redor e foi dessa forma que nasceram os mitos.

Campbell (1999, p. 6) elaborou um conceito de mito que vai além da busca de sentido. Ele entende que mito é experiência de sentido, de vida, que é alcançada pela percepção das mensagens dos símbolos nele contido. Essa simbologia, portanto, permitiu ao ser humano entender de maneira prática o mundo em que vivia por meio de modelos, de arquétipos.

Um desses arquétipos, desses modelos de fácil compreensão da realidade, é o da guerra entre forças do bem e do mal, das forças que são a favor dos bons e das que são a favor dos maus, e, claro, de quais serão as punições, aqui e agora, e no além vida, que bons e maus terão. E uma literatura mítica que bem exalta isso é a apocalíptica.

Literatura típica dos tempos de crise, a apocalíptica ressalta alguns elementos bem presentes no imaginário do ser humano, conforme Nogueira (2008, p. 8): pessoas boas e más normais vivenciando seu cotidiano, figuras messiânicas com características de herói (estética positiva, lealdade, poderes sobrenaturais ilimitados, etc.), figuras bizarras com características de vilão (estética negativa, crueldade, poderes sobrenaturais limitados, etc.), planos de dominação e controle pelo mau, forças da natureza descontroladas e ameaçadoras, tensão no plano do tempo (noção de fim, de último segundo) e a vitória do bem sobre o mal que renova a esperança.

É perceptível que estes elementos estão presentes na cultura dos tempos em que vivemos. Após os atentados ocorridos nos Estados Unidos no dia 11 de setembro de 2001, o mundo, culturalmente, entrou novamente na espiral de uma guerra entre mocinhos e bandidos. Reblin (2011, p. 62) deixa claro que há, após estes eventos, um resgate dos super-heróis – literatura que exalta algumas características encontradas na apocalíptica – e que, inclusive, há paralelos traçados entre estas narrativas e algumas correntes religiosas nos Estados Unidos pós 11 de setembro.

Da mesma forma, a séria televisiva americana *Once Upon a Time* parece resgatar os elementos presentes na literatura dos contos de fada, porém com uma releitura realizada por seus autores, de forma a torná-la mais próxima do cotidiano das

pessoas.

E é justamente essa relação entre este resgate dos contos de fada produzido por Once Upon a Time, a literatura apocalíptica e a expressão religiosa das pessoas em seu cotidiano, que pretendemos abordar neste artigo.

1. Era uma vez... Não, once upon a time!

1.1. A série e sua proposta

Once Upon a Time é uma série de TV produzida pela rede americana de televisão ABC e exibida por lá desde 2011. Aqui, no Brasil, é veiculada desde 2012 por um canal de TV por assinatura e desde 2014 por um canal de TV aberta. Atualmente está em fase de produção de sua quarta temporada.

De forma resumida, o roteiro traz que todos os personagens dos contos de fadas são atingidos por uma maldição da Rainha Má que os faz esquecer quem são, nas suas histórias originais, e os aprisiona como cidadãos comuns de uma cidade americana chamada Storybrooke. Paralelamente, narra um novo conto de fadas: a história da filha do Príncipe Encantando com a Branca de Neve, Emma Swan, e sua luta para ter um “final feliz” ao lado de seu filho Henry, que fora separado dela quando criança e adotado pela Rainha Má. Nenhum dos personagens dos contos de fadas pode sair ou entrar em Storybrooke, sob o risco de perderem para sempre a noção de quem são e “desaparecerem” dos contos de fada. Apenas Emma Swan e Henry, por serem personagens de mundos paralelos, podem entrar e sair sem problemas de Storybrooke.



De autoria dos mesmos criadores da aclamada *Lost* e do filme *Tron: o legado* – a série não é apenas mais um conto de fadas contado de uma maneira diferente ou com o uso de uma tecnologia mais moderna para dar efeitos especiais em cenas que antes só existiam na imaginação dos leitores.

Os autores inovam ao colocarem a proposta de que todos os personagens de contos de fadas estão agora reunidos num único conto de fadas. Portanto, não são vários “era uma vez...”, mas apenas um. E eles inovam não só neste aspecto, mas também no fato de que todos os personagens de contos de fadas moram numa cidade do estado americano do Maine e no nosso tempo atual, utilizando nomes de cidadãos comuns e ocupando papéis sociais medianos.

A série, em sua essência, trata sobre a temática da esperança. O roteiro parte de uma suposta continuação das vidas dos personagens dos contos de fada. Assim, após o casamento de Branca de Neve com o Príncipe Encantado, eles têm uma filha, que é enviada ainda bebê, por meio de um portal, ao nosso mundo, onde passa a conviver com pessoas reais em Nova York.

Em nosso mundo, ela vivencia todas as “humanidades” do ser humano, se torna uma ladra, é presa, descobre na cadeia que será mãe solteira de um menino e que por causa disso, depois do nascimento, terá de separar dele, e que o mesmo será adotado.

Mas, como toda história de contos de fadas, depois de tanta desventura, após sair da prisão, Emma se regenera e tenta levar uma vida normal, até que, no seu 28º aniversário, sua vida muda radicalmente com a visita de seu filho, que queria conhecer a mãe biológica.

Assim, entra em cena Henry, que por ter ouvido histórias dos contos de fada, que sua mãe adotiva, a prefeita de Storybrooke Regina – na verdade a Rainha Má – leu para ele quando criança, tem um despertar e descobre tudo sobre cada personagem que mora na cidade, sobre a maldição lançada por sua mãe adotiva e sobre a única com poder de quebrá-la: Emma Swan, sua mãe biológica.

É com essa proposta de aproximação do simbolismo dos contos de fada com a vida cotidiana atual das pessoas que os autores conseguiram fazer uma série de sucesso de público e de crítica.

1.2. Símbolos, mitos e contos de fada

Apesar de termos indícios de que alguns contos de fada remontam a 25.000 a.C., até os séculos XVII e XVIII, os contos de fada geralmente estavam relacionados à educação de crianças e à contação de histórias para pessoas de classes sociais mais baixas. Numa época, primeiramente, sem escrita, e depois, sem imprensa, por muito tempo os contos de fada eram uma forma de entretenimento aliado à informação.

Com o advento dos irmãos Grimm, os contos de fada são colecionados e ganham um *status* de literatura. Paralelo a isso, surge na Europa uma escola simbólica, apregoando que os contos de fada nada mais são que o ensinamento de verdades profundas sobre Deus e o mundo.

Isso faz com que histórias como as dos contos de fada sejam vistas como que construídas como arquétipos de experiências individuais de pessoas, mas que depois, acabaram se tornando uma produção cultural. Talvez, não exatamente uma produção cultural que representa uma civilização, como os mitos, mas um produto cultural básico, de uma forma tão simples que, contado a pessoas de outras culturas, pode ser facilmente entendido.

No dizer de Franz (2008, p. 35) o conto de fadas utiliza uma linguagem simples e por isso, está além das diferenças culturais e raciais, seria uma linguagem universal. Nisso, eles se diferenciam dos mitos que utilizam uma linguagem mais restrita, não entendida de forma universal, e também, por não estarem ligados a algo religioso, sagrado. Franz (2008, p. 37) reforça que alguns mitos estão ligados a descrição de deuses, promovendo suas qualidades e façanhas e servem para explicar porque eles devem ser cultuados.

Assim, enquanto o mito está mais relacionado à uma civilização, a literatura de contos de fada está mais relacionada à uma população mais restrita. De qualquer forma, em ambos se encontra um elemento comum: o símbolo.



Um símbolo é um modo de ampliar o sentido da natureza do que é simbolizado. Higuët (2012, p. 89) declara que o símbolo potencializa a interpretação para algo além do sentido. Dessa forma, a linguagem religiosa é simbólica, conforme afirma Tillich (2011, p. 246) e se a linguagem religiosa é simbólica, então a linguagem do mito, a dos contos de fada, a linguagem da cultura, também são linguagens simbólicas. E como diz Tillich (1990, p. 37), elas estão eivadas de teologia, pois as experiências religiosas estão ancoradas nas grandes manifestações da cultura.

Expresso esse ponto de contato entre os contos de fada como manifestação cultural de um povo e a possibilidade de haver um simbolismo neles, até mesmo religioso, cabe perscrutarmos a possibilidade de diálogo entre a linguagem narrativa dos contos de fada e uma outra linguagem narrativa, desta feita religiosa: a apocalíptica.

2. A maldição da rainha má!

2.1. Características da literatura apocalíptica

É impossível falar em literatura apocalíptica sem falar do livro bíblico do Apocalipse. Porém, apesar do livro de literatura apocalíptica mais conhecido ser o Apocalipse de João, este tipo de literatura não se inicia no cristianismo e, muito menos, é tão recente assim. Pelo menos 200 anos antes do Apocalipse de João ser escrito, já existia uma literatura com tais características. Além disso, o Apocalipse de João não foi o único apocalipse escrito pelos cristãos, apesar de ser o mais conhecido.

Na época em que foram escritos, os apocalipses eram conhecidos como formas de profecia bíblica. Mais tarde, como o próprio nome grego sugere, os apocalipses foram classificados como escritos de revelação. Portanto, podemos dizer que a característica, mais em comum, que todos os escritos classificados como literatura apocalíptica possuem é a revelação.



Nogueira (2008, p. 14) nos traz uma definição de um escrito de revelação. Segundo ele, escritos de revelação são aqueles onde um deus se utiliza de instâncias mediadoras para revelar aos homens algo que queria que soubessem. Nogueira (2008, p. 14) insiste que os escritores desse tipo de literatura tinham consciência da alteridade da divindade e de que ter acesso às suas mensagens e à sua visão era um processo mediado, longo, misterioso e esotérico.

De forma, preponderantemente, narrativa, no decorrer da literatura apocalíptica temos algumas imagens que permeiam grande parte dos escritos, tais como:

- o mundo habitado pelos homens, na verdade, é um lugar de batalhas de seres angelicais que decidem e influenciam o destino desses homens;
- a perspectiva histórica se perde e há uma expectativa de salvação escatológica já no presente, tendo como solução a restauração da ordem inicial das coisas;
 - crítica ao poder e àqueles que o exercem;
 - a mulher possui um papel preponderante, mas dual, ao mesmo tempo em que é personificada como colaboradora do mal, ela, se for virgem (estereótipo da pureza), se salvará e salvará a outros; e
 - perspectiva de mundo dual: forças antagônicas do bem e do mal lutam entre si.

Além dessas características e apesar de ser conhecido como uma literatura do “fim do mundo”, por possuir mensagens sobre o futuro geralmente associadas à catástrofes e eventos cataclísmicos, a literatura apocalíptica está associada a três conceitos fundamentais: crise, resiliência e esperança.



2.1.1. Crise

Antes de mais nada a literatura apocalíptica é uma literatura de crise. Mesters (2012, p. 16) traduz esta crise como sendo uma crise de fé e declara que o Apocalipse de João, por exemplo, foi escrito para animar o povo fiel a não desistir da luta, pois iria se encontrar novamente com seu deus e com sua missão.

De uma outra forma, Nogueira (2008, p. 58) também trabalha com a ideia de crise. Ao trabalhar um outro texto apocalíptico muito conhecido, o livro bíblico de Daniel, ele coloca que a crise seria, em primeiro plano, uma crise de poder. A crise da relação religiosa entre judeus e selêucidas revela uma trama de determinismo e pessimismo. O futuro é visto na forma de uma batalha final e o pior sempre está por vir.

Da mesma maneira, grupos religiosos, hoje em dia, interpretam a crise (ou as crises cíclicas) como fruto da falta de observância de preceitos religiosos. Uma característica interessante decorrida disso, está no fato de que não há uma solução advinda de ações humanas para a crise. A única solução final está na manifestação do sobrenatural, do agir de Deus, que, claro, fará isso de maneira espetacular e assombrosa.

Assim, de forma geral, a literatura apocalíptica trabalha com o conceito de crise como crise de poder, isto é, um poder maior (o mal) se sentido desafiado por um poder menor (o bem) o persegue. E esta crise é vista como sendo algo necessário para o bem se manifestar no meio do caos e as características dos bons (os perseguidos) serem realçadas, principalmente a resiliência.

2.1.2. Resiliência

Toda perseguição a um ser humano geralmente rende duas consequências: a rendição, isto é, a capitulação ao sistema perseguidor por cooptação forçada ou uma resistência, muitas vezes até a morte, de forma a demonstrar fidelidade a princípios e ideais.

Na literatura apocalíptica a ideia de resistência à perseguição é exaltada. Aliás, essa característica do “preto-branco” permeia todos esses escritos. Para ajudar os leitores a enxergarem tudo às claras e se decidirem, sem arrependimentos, a favor ou contra o sistema de poder vigente (o mal), os escritores apocalípticos não conhecem meio-termo (MESTERS, 2012, p. 27).

No entanto, a resistência apregoada pelos escritores apocalípticos não é uma luta armada contra vilania da elite opressora e má, mas sim uma resistência pacífica que suporta todas as pressões, é uma espécie de resiliência.

Resiliência é uma palavra tomada da física dos materiais e quer dizer que um material é capaz de recobrar sua forma original depois de ter sido submetido a uma pressão deformadora (ROCCA L., 2007, p. 10). Num conceito mais voltado para uma situação social ou psicológica de crise, é a capacidade de lidar com ela e a pressão, e superá-las, aprendendo e sendo transformado por adversidades inevitáveis.

No caso da literatura apocalíptica, recheada de pessimismo, de cenas de destruição do mundo e dos seres humanos, de perseguições por homens e seres angelicais (os quatro cavaleiros do Apocalipse), de carnificinas causadas pela guerra, pela fome, pelas doenças e pelo como um todo, o contraponto é a exaltação de aspectos de esperança.

Enquanto a maioria dos leitores e das leituras que fazemos do Apocalipse, incluindo a mídia e a cultura pop, faz sobressair estes aspectos negativos e até mesmo estéticos do mal, a mensagem passada pelos escritores parece ser justamente a de que resistir com paciência, perseverança e fé, é a melhor saída para suportar toda injustiça.

Dessa forma, a literatura apocalíptica incentiva a descoberta de saídas de reação e superação dos traumas. A questão é colocada da seguinte maneira: para nós, os bons, a vida é cheia de adversidades e isso é inerente a ela, por isso devemos aguentar até a morte, se necessário for, que, no final, seremos recompensados de alguma forma.

A esperança seria, então, essa imunização psicológica ou, como queiram alguns, uma potencializadora da resiliência (ROCCA L., 2007, p. 11). Nesse sentido, a espiritualidade, ou seja, a crença, a fé em algo, ajudaria bastante na superação das adversidades. Isso acontece porque a esperança em algo, fornece a um certo sentido ao sofrimento.

É justamente nesta toada que a literatura apocalíptica vai: o sentido do sofrimento no agora, só será enxergado ou recompensado no futuro, ao lado de Deus, por isso vale a pena resistir e não renunciar a Ele, mesmo que isto custe a vida. Em outras palavras, vale a pena sofrer, resistir com integridade porque no fim, o bem e o amor sempre vencem.

2.1.3. Esperança

Parece paradoxal, mas a literatura apocalíptica revela a esperança justamente explorando a dor e o sofrimento. Nogueira (2008, p. 95) afirma que todo o Apocalipse de João é um ruminar amargo do sofrimento humano e cósmico. O escritor apocalíptico exalta a virtude do testemunho e da resistência até a morte – o martírio – para falar de esperança.

Na visão da abertura do 5º selo que ocorre no capítulo 6 no livro do Apocalipse, é vista essa ambiguidade na hora de falar de esperança. Aos mártires são dadas vestes brancas – símbolo da pureza e da dignidade – por causa de sua resiliência e mais, é lhes dito que devem esperar pela justiça divina. No entanto, há aqui um fato inusitado, devem esperar...por mais mortes ainda. O pior ainda está por vir.

Isto revela que, enquanto aguardam o ápice de sua fé, que nada mais é do que a ressurreição – a assunção de um novo corpo, irão visualizar mais sofrimento e mais resiliência. Parece algo catártico: quanto mais sofrimento, mais espera e quanto mais espera, mais glória no fim.

É como se a esperança fosse alcançada após muita espera e sofrimento. Não há vida fácil para eles, o que os espera é uma vida de desventuras sem fim, até que o bem vença e tudo acabe e seja refeito.

Essa maneira ambígua de descrever a esperança na literatura apocalíptica tem uma razão de ser. Essa simbologia era a maneira codificada de tratar situações de opressão nas comunidades cristãs que liam os livros com essas características. Nogueira (2008, p. 108) nos dá uma chave de leitura disso, ao afirmar que comunidades inteiras revisitaram o Apocalipse para entender seu mundo ao redor de uma maneira em que a crise e a esperança na transformação radical de todas as coisas, as ajudasse na hora de serem resilientes.

3. Storybrooke

3.1. Teologia do Cotidiano

Quando dizemos que a simbologia da literatura apocalíptica ajudava as comunidades cristãs em situações adversas a continuarem sua caminhada na vida cristã, estamos falando de como uma linguagem teológica foi se formando mesmo sem ser teologia em si, pois como fruto do pensamento mítico, a apocalíptica é linguagem narrativa e não doutrina (NOGUEIRA, 2008, p. 21). Porém, isso não quer dizer que a apocalíptica não contenha teologia. De certa forma, no cotidiano daquela gente, e até hoje, ainda se vivencia teologia no dia-a-dia, com simbolismos e mitos.



Aliás, não se tem como negar a vivência de teologia no cotidiano das pessoas porque o fenômeno religioso é um elemento integrante do universo humano e está profundamente enraizado nele (KLEIN, 2013, p. 126). Por isso, o fenômeno religioso se relaciona com a questão do viver, ontem e hoje.

Devido a isso, mesmo quando as pessoas pensam que não estão envolvidas com o religioso, elas estão. Isto porque a religião não está separada dos outros aspectos da vida das pessoas, ela está imiscuída em todos eles, inclusive naqueles que achamos que ela nem deveria estar.

Claro que isto não é uma atitude consciente, como se quiséssemos separar, de forma deliberada e racional, as áreas onde a religião poderia se fazer presente. Ao contrário, na maioria das vezes, as pessoas esquecem que estão envolvendo religião nas decisões que tomam no dia-a-dia.

Esse esquecimento do aspecto religioso no cotidiano é o cerne do que se denomina Teologia do Cotidiano. Aqui, tomamos as ideias de Rubem Alves e Iuri Andréas Reblin sobre o tema. A teologia seria uma função natural do ser humano como sonhar, ouvir música, beber um bom vinho, assistir a um filme, ler um livro.

Para Alves (2005, p. 21), essa teologia nada mais é do que falar dessas coisas dando-lhes um nome de forma não racional. Já Reblin (2012, p. 93), a define como a teologia que as pessoas produzem em suas relações cotidianas e que não coincide obrigatoriamente com o que é proclamado por uma instituição religiosa.

Assim, a teologia do cotidiano, no dizer de Reblin (2012, p. 98), ajuda a entender os símbolos que grupos sociais se apegam para que suas vidas tenham certo sentido.

3.2. Cultura pop e séries de TV

Uma das maneiras de perceber a teologia em seu cotidiano é por meio da cultura. As manifestações culturais imbricadas nas artes (cinema, pintura, literatura) e nos meios de comunicação (TV, quadrinhos, rádio) refletem a teologia que é encontrada no dia-a-dia (REBLIN, 2011, p. 64).

E na nossa sociedade pós-moderna, a mídia requer um espetáculo atrás do outro e a feitura de produtos que devem ser consumidos avidamente. Na TV, com as séries norte-americanas, não é diferente. Temporada após temporada, as séries são produzidas para baterem metas de audiência e suas continuidades são renovadas de acordo com os índices de popularidade.

Num ambiente midiático cheio de superficialidades, não seria de estranhar que temas atraentes ao público fossem explorados à exaustão. Mais recentemente, os super-heróis, na TV e no cinema, têm galgado o posto de campeões de audiência

e bilheteria. Um pouco antes, foram os deuses da mitologia grega. Já teve a fase dos psicopatas, da ficção científica, e assim por diante. Um produto midiático é lançado e seu consumo é posto à prova até que a audiência caia e ele seja substituído por outro de igual sucesso.

Nesse contexto, as séries de TV fazem parte dessa cultura que se denominou *pop*, termo inglês para popular. Com o incremento dos lares brasileiros que possuem TV por assinatura, a audiência dessas séries aumentou e as que mais se destacam, acabam por serem retransmitidas na TV aberta.

E é nesse momento que a teologia do cotidiano se encontra com a cultura pop explicitada na forma das séries de TV. Quando da exploração de temáticas como as dos super-heróis, por exemplo, a mídia explora o imaginário da cultura pop e suas estruturas míticas.

Isso acontece porque histórias, como as dos super-heróis, carregam, no dizer de Reblin (2011, p. 64), o nosso universo de significados e valores. Ou seja, carregam aquilo que a teologia do cotidiano estuda. No caso dos super-heróis, o fato de serem personificações da salvação messiânica é um exemplo de como teologia do cotidiano pode pesquisar as diversas manifestações culturais.

4. TODA MAGIA TEM SEU PREÇO!

4.1. Crise, resiliência e esperança em Once Upon a Time

Como referido anteriormente, a história de Once Upon a Time diz respeito a outra temática que mexe com o simbolismo e o imaginário popular: os contos de fada. Da mesma forma, que nos super-heróis, os contos de fada geralmente possuem a dualidade bem e mal e carregam o arquétipo coletivo dos salvadores, com uma diferença basilar: na maioria das vezes, o personagem do bem não possui superpoderes.



E é aqui que entra um outro componente simbólico do imaginário coletivo que remonta até nossas idades mais tenras: a magia. Na falta de superpoderes, os personagens do bem contam com a ajuda de outros seres da fantasia, que possuem e se utilizam da mágica, para ajudar o mal a perder e a todos a terem um final feliz. Mas como diz o personagem Rumpelstiltskin, toda magia tem seu preço. E a magia é algo que permeia toda a história de Once Upon a Time. Seu uso instala a crise, ajuda na resiliência e é o motivo da esperança dos personagens de que eles terão um final feliz.

A crise dos personagens dos contos de fada ocorre em Once Upon a Time quando a Rainha Má utiliza um feitiço (magia) para aprisioná-los e perder a memória de quem eram em suas histórias. Para esses personagens, isso significa a perda de sua identidade e isso é o caos.

Da mesma forma, o medo que rondava as primeiras comunidades cristãs era sua perda de identidade num mundo helênico-romano. A literatura apocalíptica está recheada de advertências sobre “estar no mundo como um peregrino”, ou seja, não se deixar influenciar com características da cultura ao redor, para que a identidade do cristianismo nascente fosse preservada. E foi dessa maneira que o cristianismo conseguiu, em meio as perseguições externas e heresias internas, sobreviver durante muitos anos.

Nesse arquétipo dual do mundo apocalíptico, as forças do mal são bestificadas, e colocadas com poderes sobrenaturais, justamente para dar a ideia de que não é tão simples preservar sua identidade e que a facilidade de se deixar influenciar pela cultura ao redor é muito grande. Muito além da literatura apocalíptica, as comunidades autorais de Paulo e Pedro também inserem várias advertências desse tipo nos discursos de Jesus, nos evangelhos, e nos discursos dos apóstolos, nas cartas. A advertência fundamental é que Roma utilizará de todas as maneiras, inclusive as espirituais, para fazer os cristãos perderem sua identidade como comunidade de fé. Por isso, a crise.

No entanto, se a magia desencadeia a crise, ela também ajuda na resistência às perseguições. Em Once Upon a Time, Emma Swan, é conhecida como “A Salvadora” por possuir a magia mais poderosa que existe. Isso não é sem motivo. Para os autores, Emma é a personagem mais poderosa porque é fruto da magia mais potente que existe: o amor. Emma é o arquétipo da resiliência, ela é uma sobrevivente desde o nascimento. Ela é abandonada na creche pelo seu guardião, depois é novamente abandonada no momento de sua prisão. Na cadeia, se descobre grávida e toma uma decisão difícil: entregar o filho para a adoção, passando longos dez anos sem vê-lo. Mas mesmo depois de todas essas desventuras seguidas, a série inicia com uma Emma regenerada, que ganhou sua liberdade, e está disposta a reconstruir sua vida.

Só mesmo a magia que carrega dentro de si para fazer tal mudança de vida.

Na literatura apocalíptica, os resilientes são incentivados toda a hora de que, apesar da dor, das perseguições, dos sofrimentos, do abandono de suas famílias, das mortes, e de outras crises, Deus está ao lado deles na pessoa do Consolador, o Espírito Santo. Revelado como promessa por Jesus, de que ele viria depois de sua morte e ressurreição, o Espírito Santo é quem consola e dá forças aos que resistem até o final.

Na dualidade, ele ajuda na superação das adversidades, revelando que para cada perda há um ganho, há final feliz. Não só no Apocalipse de João, mas em outras passagens do Novo Testamento, os discípulos são instados a seguirem o exemplo de Jesus no Getsêmani, que resistiu à crise com sangue e a superou por causa do consolo do Pai. Aos cristãos, é dito que o Espírito Santo desempenhará o mesmo papel de consolo em suas adversidades. Paralelo ao consolo, o Espírito Santo lembra ao resiliente que um futuro de paz o aguarda, que há um final feliz no fim de sua história.

Em *Once Upon a Time* é a magia quem garante o final feliz de cada personagem e de todos os contos de fada. Mesmo com as crises e com os momentos de desânimo que se seguem a elas, os personagens sabem que uma magia boa e poderosa os levará ao final feliz, basta que eles continuem a ser quem são. É como se a história voltasse a seu curso normal quando a crise passar. As esperanças de todos, claro, estão depositadas em Emma Swan, a salvadora, a líder que os guiará de volta para seus mundos e reinos, de volta às suas histórias para que continuem dando alegria às crianças e adultos, ensinando-os que fazer o bem compensa ao final. Até o mais malévolo dos personagens, o Ser das Trevas, Rumplestiltskin, sabe que, no final, a magia poderosíssima do amor vencerá.

Isso não é diferente na literatura apocalíptica. Ela é marcada pela esperança e por uma promessa de vida eterna no paraíso de Deus. Bênçãos no porvir – porque para os cristãos primitivos, esta terra não possui nada de bom, cidades para governar, pedras preciosas incrustadas em coroas que lhes serão dadas, acesso direto ao trono de Deus e à sua glória, respostas imediatas de orações, vingança pelo mal sofrido, são algumas das promessas desses escritores. Deus recompensará cada cristão no nível de sua doação à causa do Evangelho de Cristo.

De qualquer sorte, esse tripé, crise – resiliência – esperança, é um aspecto muito presente e interessante da literatura apocalíptica e que, me parece, *Once Upon a Time* resgata das histórias dos contos de fada. É uma nova maneira de dizer que vale a pena fazer o bem, mesmo que isso traga perdas, ainda que estas sejam momentâneas e incomparáveis aos ganhos no porvir.

Os autores da série parecem pretender que este movimento ético, marca desses escritos apocalípticos, seja resgatado para uma sociedade pós-moderna, em

que sofrer não é uma palavra bem vinda e que, aparentemente, se desencantou com a sua capacidade de construir um mundo melhor para todos, no hoje e no amanhã.

Conclusão

A intenção de demonstrar esta intersecção entre a narrativa apocalíptica e a dos contos de fada, expressa no resgate promovido pela série televisiva *Once Upon a Time*, é justamente vislumbrar que existe um pouco desses mundos em cada um de nós.

Desde criança, quer seja escutando a contação de histórias dos contos de fadas por nossos pais, quer seja escutando histórias bíblicas de um futuro sombrio, mas com um final feliz, o que fica inculturado em nossas mentes é de que devemos ser pessoas de bem quando crescermos. Devemos ser éticos, custe o que custar.



O mito, a magia, o simbolismo dos contos de fadas e da religião misturam-se nessas histórias e nos influenciam, de uma forma ou de outra, naquilo que nos tornaremos a ser e no nosso papel social. Parafraseando Reblin (2011, p. 89), a leitura, ou no caso, a apreciação visual e auditiva, das histórias dos contos de fada não é mero entretenimento, ao menos não precisa ser. O ideal é que estas histórias nos despertem para um engajamento em busca de uma forma de viver que, parece, anda esquecida.

Nessa nossa sociedade hodierna, fazer o correto, agir honestamente com outros parece não valer a pena. A sensação de impunidade reforça a tese de que fazer o errado compensa. Aliado a isso, a ideia de que não há um Deus que, no fim de tudo, acertará as contas, pois não há mais, tão presente, a ideia religiosa de céu e de inferno, ajuda na disseminação do prazer pessoal como referência para os atos, não importando se esse prazer acarretará algum prejuízo a outros.

Por isso tudo, vale a pena voltar a sonhar, vale a pena voltar ler, ver e escutar

os contos de fada, para que nossa esperança de ajudar a construir um mundo melhor, não se perca nas crises do dia-a-dia e não nos cansemos nunca de fazer o bem.

Referências

ABC. About Once Upon a Time. Disponível em: <http://abc.go.com/shows/once-upon-a-time/about-the-show>. Acesso em 19 jun, 2014.

ALVES, Rubem. Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia. São Paulo: Loyola, 2005.

BARRETO, Elvira Henriqueta Lot. A mitologia clássica nos jogos eletrônicos. Diálogo – revista de ensino religioso, São Paulo: Paulinas, ano XIX, nº 73, p. 12-17, fev/abr, 2014.

CAMPBELL, Joseph. O poder do mito. São Paulo: Palas Athena, 1999.

FRANZ, Marie-Loise von. A interpretação dos contos de fada. 7ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

HIGUET, Etienne Alfred. Interpretação das imagens na teologia e nas ciências da religião. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). Linguagens da religião – desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas/ANPTECRE, 2012. p. 69-106.

KLEIN, Remi & REBLIN, Iuri Andréas. Quando a religião se faz arte e educação: interfaces com o imaginário e possibilidades de trabalho com o cinema no ensino religioso. Religare. João Pessoa, v. 10, n. 02, p. 121-131, set, 2013.

MESTERS, Carlos. Esperança de um povo que luta – o Apocalipse de João: uma chave de leitura. São Paulo: Paulus, 2012.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O que é apocalipse. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 2008.

REBLIN, Iuri Andreas. Os super-heróis e a jornada humana: uma incursão pela cultura e pela religião. In: REBLIN, Iuri Andreas; VIANA, Nildo (orgs.). Super-heróis, cultura e sociedade – aproximações multidisciplinares sobre o mundo dos quadrinhos.

Aparecida: Ideias e Letras, 2011. p. 55-91.

_____. A teologia do cotidiano. In: BOBSIN, Oneide et al. (orgs.). Uma religião chamada Brasil – estudos sobre religião e contexto brasileiro. EST/Oikos/Capes, 2012. p. 84-98.

ROCCA L., Susan M. Resiliência: uma perspectiva de esperança na superação de adversidades. In: Sofrimento, resiliência e fé – implicações para as relações de cuidado. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 9-27.

TILLICH, Paul. Teologia Sistemática. 6ª ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

_____. La dimension religieuse de la culture. Paris/Genève/Québec: Cerf/Labor et Fides/Laval, 1990.

Fé e cotidiano: retratos contemporâneos da Teologia do Belo na religião messiânica

Andréa Gomes Santiago Tomita¹

Resumo: Segundo Meishu-Sama (1882-1955), fundador da religião messiânica no Japão, o paraíso é o mundo do belo e da arte e o ser humano é a obra prima do Criador. A partir da ligação inseparável entre vida humana e a arte, a teologia messiânica tem o Belo como via de salvação pois a sua consciência “é o que de melhor existe para a elevação dos sentimentos humanos”. Esta comunicação pretende refletir sobre o conceito de fé = vida cotidiana (生活即修行 *shinko soku seikatsu*, em japonês) que permeia a teologia do belo de Meishu-Sama e se concretiza numa práxis teológico-artística que alcança o povo por meio da ikebana, caligrafia, jardins, museus, protótipos do paraíso e, mais recentemente, hortas caseiras e variadas modalidades de narrativa observadas nas mídias eletrônicas.

Palavras-chave: Religião messiânica, teologia do Belo, Ikebana Sangetsu, mídias eletrônicas, facebook.

Introdução

Originária do Japão, a religião messiânica foi introduzida no Brasil em 1955 e, desde então vem se desenvolvendo, sobretudo, junto a brasileiros sem ascendência japonesa por meio do *Johrei* - uma prática de imposição de mãos que, em primeira instância, é identificada como uma ação de cunho religioso com matizes teológicas terapêuticas.

Contudo, observa-se que a disseminação do ideário do seu fundador Meishu-Sama (cujo nome civil é Mokichi Okada) não se restringe à questões de religião. Ele apresentou a Arte como a representação do Belo e como meio para a elevação dos sentimentos humanos. Desde jovem, se interessou pelo aprendizado das belas-artes tendo aguçado sua percepção artística em diferentes campos, dentre eles: o estilo *Rin* e as cerâmicas japonesas; os quadros contemporâneos; a pintura tipicamente japonesa; o *ukiyo-e*; as pinturas a tinta carvão *higashiyama*; as escritas antigas; as caligrafias chinesas; as cerâmicas e porcelanas da China e da Coréia.

Seu gosto artístico não se limitou ao estilo oriental visto que ele conhecia as

¹ Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Coordenadora Acadêmica da Faculdade Messiânica. [andreatomita@hotmail.com]

várias tendências da arte mundial da sua época. Frequentava exposições, visitava templos e monumentos e mantinha contato com diversos artistas. No pós-guerra, a fim de evitar a evasão de obras artísticas japonesas para o exterior, passou a adquiri-las e, posteriormente, construiu os Museus de Belas Artes de Hakone e Atami (NAGAE et al, 2014, p.22).



Museu de Arte M.O.A, em Atami/Japão

O Fundador praticava as artes da ikebana, caligrafia e cerimônia do chá, além de escrever artigos sobre arte voltados para os fiéis e também para a sociedade em geral. Com o intuito de criar modelos da sua ideologia, construiu os Solos Sagrados de Hakone e Atami, no Japão, os quais chamou de Protótipo do Paraíso Terrestre (LUZ DO ORIENTE, 1983).

Os fiéis messiânicos e simpatizantes são estimulados a praticarem atividades artístico-culturais dentre as quais destacam-se a ikebana, a cerimônia do chá, além da apreciação de exposições de quadros, caligrafias, cerâmica e outras modalidades específicas como a “arte do servir” no cotidiano.

Neste trabalho, apresento aspectos da teologia messiânica contemporânea que, no Brasil, toma contornos próprios e leva a caminhos criativos fundamentados numa práxis teológico-artística vivenciada pelo próprio Fundador enquanto vivo e que inspira seguidores tanto no campo religioso como artístico. Na sequência, são abordados retratos contemporâneos da teologia do belo por meio da prática da ikebana – uma arte milenar japonesa – que é apresentada como uma expressão de espiritualidade/fé que conjuga arte, beleza e cotidiano também no âmbito das mídias eletrônicas.

Entre outras possibilidades, geralmente, o manuseio das flores e galhos é feito em aulas presenciais de Ikebana Sanguetsu ou em diferentes ações comunitárias

como a confecção de minibanas (pequenos arranjos) que são distribuídas gratuitamente na ‘Campanha de formação do paraíso por meio das flores’ proposta pelo Fundador Meishu-Sama. Entretanto, neste trabalho, descreverei a realidade e alcance da Ikebana Sanguetsu nas mídias eletrônicas, em especial, na rede social virtual facebook.

Anteriormente já apresentei o argumento de que o contato com as novas religiões japonesas (NRJ), sobretudo a partir da década de (19) 80, constituiu uma importante via de acesso à arte e cultura japonesa. Também salientei que traços universais e atividades artístico-culturais predominantemente praticadas pelo público feminino teriam sido um elemento facilitador de aproximação de brasileiras/ os à religião messiânica no Brasil (TOMITA, 2004).

Sem excluir o público masculino, pode-se dizer que muitas adeptas e simpatizantes da religião messiânica – transcendendo a questão da empatia puramente religiosa – vivenciam as artes (*Dô* ou caminho) da Ikebana, cerâmica, cerimônia do chá e da arte do servir e supostamente incorporam valores culturais japoneses.

O grande desafio é distinguir cultura japonesa e teologia do belo de Meishu-Sama em meio a práxis teológico-artística observada fora do Japão. O que representa a cultura japonesa e quais os fundamentos da teologia do belo como caminho de salvação (ou iluminação)?

Neste sentido, torna-se imprescindível a conceituação dos princípios da visão teológico/artística do Fundador bem como sua visão e proposta de paraíso. É importante notar que a construção do paraíso terrestre constitui a finalidade da religião messiânica conforme os Ensinamentos do Fundador.

Uma primeira sistematização institucional do assunto surge com a criação da escola de Ikebana Sanguetsu em 1972, por Itsuki Okada, a Terceira Líder Espiritual da Igreja Messiânica em que se firmam cinco princípios básicos do Kado Sanguetsu (花道 tradução literal: Caminho da Flor “Monte e Lua”) ou Ikebana Sanguetsu. São eles:

- Vivificar com naturalidade
- Vivificar imediatamente
- Vivificar como se estivesse pintando um quadro
- Vivificar considerando a harmonia do conjunto
- Vivificar com alegria

A Ikebana Sanguetsu é uma escola fundamentada nas idéias do Fundador Meishu-Sama que visam ao aperfeiçoamento interior do indivíduo e conseqüente melhoria da sociedade, ou seja, a criação da verdadeira civilização ou mundo de

plena Verdade, Bem e Belo (noção de paraíso terrestre).

Segundo Akio Onishi, reverendo pioneiro da Igreja Toho no Hikari, conforme se pratica a arte da ikebana, a pessoa consegue se tornar iluminada. Ele relata que após a inauguração do Museu de Arte de Hakone, durante o encontro de missionários realizado no Nikko-den, em 15 de junho de 1952, o Fundador mencionou sobre a Transição da Era da Noite para a Era do Dia e afirmou que “até o presente, quem desejasse se elevar, deveria se submeter a sofrimentos e realizar práticas ascéticas. Mas, doravante, é possível ser uma pessoa grandiosa apreciando e vivenciando a beleza. É possível tornar-se iluminado/a. Chegamos a esta época. O museu é um dos recursos para tal” (IZUNOME, 2012:70 – tradução minha). Complementa dizendo que a prática da ikebana é ainda um outro recurso para alcançar a iluminação.

Onishi cita ainda uma outra fala muito empregada pelo Fundador: “A flor é um elemento o paraíso” (IZUNOME, 2012:70), ou seja, um importante elemento para a construção do paraíso. Menciona também um comentário do Fundador sobre sua conversa com o jornalista americano Simons quanto aos seus planos de construção de jardins, ou seja, os “paraísos terrestres” (IZUNOME, 2012:70) que ele já construía em Hakone e Atami, e os que seriam construídos em Quioto, Europa, Ásia e outras regiões do mundo. Contudo, seus jardins seriam distintos dos jardins comuns compostos por plantas e flores e espaço para crianças e animais. Afinal, seu objetivo seria despertar o ‘belo’ nos seres humanos pois a crença na beleza é extremamente escassa. Segundo o Fundador,

as instalações comuns servem exclusivamente para o descanso sem contribuir de fato para a elevação da espiritualidade humana. É por isso que a medida que a civilização progredir, será preciso alcançar algo mais elevado que simples jardins. Eu começarei a construir estes locais ao redor do mundo. Isso é certo. Se trata de um importante elemento da construção do paraíso terrestre (IZUNOME, 2012:71 – tradução minha).



Solos Sagrados do Brasil e Tailândia

Interessante seria aprofundar cada um dos princípios da Ikebana Sanguetsu a partir da teologia messiânica bem como sua alteração ou não, ao longo dos 40 anos de tradição da escola, porém escaparia ao foco deste trabalho. Assim sendo, ressaltar apenas um aspecto relativo ao princípio “vivificar como se estivesse pintando um quadro”. Uma interpretação apressada poderia considerar exclusivamente o aspecto formal/técnico da arte, isto é, a associação ao ato de pintar quadros propriamente dito. Contudo, como outros aspectos da teologia messiânica, em especial a soteriologia, tudo é um caminho de via dupla. Não apenas a parte material (a técnica do manuseio com as flores) importa; antes disso, os aspectos invisíveis da interioridade humana (no caso, do artista) alcançam o outro e exercem-lhe influências.

Onishi menciona que o Fundador, no texto “Jikan Gaku Ron” (Teoria de Pintura Jikan – tradução minha), aprofunda a razão da existência dos artistas que pintam quadros: “deleite do maior número de pessoas e elevação da alma de quem aprecia. A verdadeira arte da pintura eleva e torna o coração humano cada vez mais belo e bondoso”. O mesmo se dá com a prática da Ikebana. Conforme se pratica e se aprecia, o ser humano contribui para a elevação da espiritualidade do outro e assim também se ilumina (IZUNOME, 2012:73 – tradução minha).

1. Simbolismo da natureza e práxis teológico-artística

O pensamento simbólico revela aspectos profundos da realidade e responde a uma necessidade humana. A compreensão do simbolismo, das imagens e dos mitos de uma religião proporciona uma espécie de instrumento de autoconhecimento da religião em si.

O tema dos símbolos, imagens e mitos não é central no estudo da teologia messiânica sendo, até certo ponto, evitado devido à complexidade e limitações por representar um universo por vezes ‘exótico’ para o próprio fiel brasileiro, descolado do contexto cultural japonês que o produziu. Por outro lado, como uma forma de equilibrar tal realidade, observa-se uma espécie de contraponto através de práticas específicas ligadas à arte e sua ligação com a natureza, a exemplo da Ikebana Sanguetsu (TOMITA, 2014, p.234).

A prática da Ikebana, da horta caseira, da cerâmica e outras atividades artístico- culturais fundamentam-se no conceito de formação do paraíso por meio

do respeito às leis da natureza (das flores, do solo, das plantas e até mesmo do ser humano).

Suscintamente, vejamos como isso se dá no caso da Ikebana Sanguetsu. O aluno iniciante no ‘caminho da flor’ aprende que, na expressão básica de crescimento de uma composição de ikebana, o “sol, a lua e a terra” são representados por galhos de plantas de diferentes tamanhos arranjados em uma determinada posição e conforme uma hierarquia. O ‘sol, a lua e a terra’ simbolizam respectivamente ‘fogo, água e terra’; ‘pai, mãe e filho’; ‘futuro, presente e passado’.

Um relevante referencial simbólico do universo da ikebana é a Cerimônia de *Hatsu-ike* – primeira flor do ano – que, desde 1997, vem sendo realizada em várias regiões do país. Trata-se da cerimônia oficial de abertura do ano letivo da Ikebana Sanguetsu cujo objetivo é “agradecer a Deus a missão concedida a cada um na formação do Paraíso através da flor” (FUNDAÇÃO MOKITI OKADA, Setembro/2002, p.31). Na ocasião, alunos e professores praticantes da Ikebana Sanguetsu participam do ritual do *Hatsu-ike*, “que simboliza a gratidão a Deus pelas bênçãos da Natureza – o cotidiano, a beleza e a oportunidade de elevação”(Idem).

Um professor de grau superior ‘vivifica’ as flores e compõe uma ikebana diante de todos os convidados; na seqüência ocorrem apresentações culturais como banda, cerimônia do chá ou dança típica japonesa, conforme as possibilidades de cada local. Em geral, segue-se a tradição japonesa de utilizar plantas e flores específicas de festividades como o *matsu* (pinheiro japonês, que permanece verde o ano inteiro), o bambu (que simboliza longevidade) e a ameixeira, que são chamados de “três amigos do frio” e considerados de bom agouro entre os japoneses.

Todo este simbolismo transmitido através da prática de atividades em que há o manuseio e contato com elementos vivos da natureza como galhos, plantas, sementes, solo ou argila contribuem para o preenchimento de uma lacuna de transposição de referenciais simbólicos da teologia messiânica para o imaginário do fiel brasileiro sem ascendência japonesa.

Além disso, através de uma linguagem estética-corporal em que se participa como sujeito ativo da composição estética da ikebana ou do cultivo da horta caseira, é possível transmitir e manter vivos símbolos e imagens fundamentais da teologia messiânica, sobretudo no referente ao mundo da natureza (tanto interna do ser humano como a externa composta pelos recursos da Grande Natureza).

Em diversos aspectos, a teologia prática messiânica suscita a visão da dialética da harmonia intrínseca à relação ser humano-natureza e ensina pressupostos sobre a constituição do ser humano ‘verdadeiramente’ humano que busca pragmatizar

a trilogia Verdade-Bem-Belo com vistas à elevação da espiritualidade. De certa maneira, o conceito de fé=cotidiano relaciona-se a estes pontos e tem como máximo referencial o próprio Fundador Meishu-Sama.

Um estudo diacrônico/histórico desde a introdução de uma arte tipicamente japonesa como a Ikebana entre fieis brasileiros sem ascendência japonesa possibilitaria a compreensão de como a atualização da mensagem teológica contida na prática da Ikebana Sanguetsu é altamente criativa e digna de estudos mais apurados, em vários aspectos. Tal estudo seria de grande proveito para a contextualização e compreensão do significado da realidade da presença da Ikebana Sanguetsu numa rede social digital tão ampla e abrangente como o facebook (FB), porém fugiria ao escopo deste artigo.

2. Retratos contemporâneos: grupos de Ikebana Sanguetsu no Facebook

Em linhas gerais, é interessante notar que a Academia Ikebana Sanguetsu não dispõe de um site específico ou qualquer estrutura arrojada para a divulgação virtual de suas atividades e propósitos. Possui apenas uma página dentro do site de sua mantenedora, a Fundação Mokiti Okada, e eventualmente conta com divulgações virtuais no FB da mantenedora em caso de grandes eventos nacionais, sem proporcionar visibilidade oficial para eventos regionais, por exemplo. Possivelmente, entre outros, este tenha sido um dos prováveis fatores que impulsionaram a criação de várias comunidades virtuais no FB (abertos e fechados) oriundas de diferentes partes do país conforme será visto adiante.

Ainda que de forma insipiente, abaixo descrevo alguns pontos que poderão servir de referências para análises futuras mais detalhadas.

Para este estudo, optou-se pelo levantamento de grupos de Ikebana Sanguetsu no FB. Numa primeira busca, observou-se que é maior a incidência de entradas para da expressão “Ikebana Sanguetsu” do que “Ikebana” exclusivamente. É interessante notar que ambos os nomes são estrangeiros. Embora “ikebana” como modalidade artística seja mais conhecida, o fato de “Sanguetsu” ter aparecido mais vezes demonstra que em termos identitários o nome da escola que é “Sanguetsu” se destaca entre as outras escolas de ikebana.

Em 19/06/2014, levantei 36 grupos de Ikebana Sanguetsu, dentre os quais 5 eram grupos fechados. Estes grupos em geral apresentavam o nome de alguma localidade. Por exemplo, Sanguetsu Belém, Sanguetsu Ilha do Governador, Sanguetsu

Porto Velho, Ikebana Sanguetsu Palmas ou Ikebana Sanguetsu Argentina. Apenas 4 grupos incluíam nome de locais em São Paulo onde fica a matriz da escola. São eles: Ikebana Sanguetsu JC Carrão, Sanguetsu de Pinheiros, Momento Arte-Sanguetsu Morgado, Professores de Ikebana Sanguetsu ABC. Isto aponta para o fato de que o FB se torna um meio importante de integração e visibilidade das atividades da Ikebana Sanguetsu em locais remotos do país.

Um exemplo desta realidade é a seção de fotos que apresenta a “dedicação da professora J. P. e voluntárias do Sanguetsu Belém junto aos ribeirinhos da região de Barcarena, no Pará. O acesso só se dá por barco e especialmente as crianças ficam fascinadas com este mundo novo que se abre com a beleza da flor”, conforme postagem² em 21 de junho de 2014.



Atividades com crianças ribeirinhas de Barcarena – Pará

Embora a atividade da Ikebana Sanguetsu seja ligada a Fundação Mokiti Okada (mantida pela Igreja Messiânica) e não haja diretrizes explícitas no sentido de evangelização através da Ikebana como atividade de cunho religioso, é

2 <https://www.facebook.com/jacirapessoa.pessoa.7>

importante destacar que a proposta de divulgar as atividades da Ikebana Sanguetsu são inspiradas na visão do Fundador Meishu-Sama de promover *a campanha de formação do paraíso por meio das flores* (grifo meu). Novamente, observa-se que a proposta do paraíso embasa a Ikebana Sanguetsu.

Como se sabe, o uso das mídias digitais tem provocado múltiplas mudanças em vários campos. Embora seja menos abordado sob esta ótica, o campo das religiões e espiritualidades não foge a esta realidade. Estudos anteriores sobre a utilização do FB como instrumento de evangelização apresentam dados sobre como jovens evangélicos se comunicam e se relacionam, além dos desdobramentos no processo de evangelização por meio das redes sociais digitais (MULLER, P. et all. 2013).



Distribuição de mini-banas nas ruas de Salvador – BA

Como visto acima, a Ikebana Sanguetsu é um desdobramento da teologia prática messiânica que visa à criação do paraíso neste mundo. Conhecer mais sobre este universo e sobre a realidade contemporânea de uma prática milenar de origem japonesa – a Ikebana – que se desenvolve em solo brasileiro, além de apontar aspectos no campo teológico, apresenta possibilidades de encontros culturais a serem mais explorados, inclusive no âmbito das mídias digitais. Há uma espécie de cruzamento de fronteiras, integração e desintegração de elementos que compõem novos retratos contemporâneos dignos de atenção.



Vivências de Ikebana - Atividades comunitárias no Johrei Center Muriqui/ RJ

Neste sentido, foram enviadas perguntas a alguns grupos de Ikebana Sanguetsu com a finalidade de observar como o FB vem sendo utilizado para a publicização das atividades e/ou aspectos técnicos e teológicos.

Foi possível coletar dados sobre a experiência de uma professora de Ikebana, de São Paulo, que por iniciativa própria sempre utiliza o FB para convidar amigos para as atividades da Ikebana Sanguetsu. Geralmente, ela consegue realizar inscrições para atividades e alguns amigos já passaram a frequentar o Solo Sagrado de Guarapiranga – local em que a comunidade messiânica criou um ‘paraíso na terra’ em São Paulo e desenvolve atividades artístico-culturais, além das religiosas. Além do FB, a referida professora criou um blog para aquilo que em suas palavras “é tudo de bom” e expressa a proposta de criação do paraíso por meio das flores³, caracterizando uma práxis teológica-artística democrática e articulada com o cotidiano de qualquer ser humano:

Nosso objetivo é adornar com elas todos os lugares e classes sociais, colocando-as à vista de qualquer pessoa. No canto do escritório, em cima da escrivaninha, onde quer que seja, não é nem preciso dizer o quanto uma flor nos reanima e nos faz sentir um toque de pureza. Em termos ideais, desejamos ornamentar até mesmo prisões e locais de execução. Quão boa influência isso exerceria sobre os detentos! Se chegarmos ao ponto de existirem flores onde quer que haja pessoas, a força para tornar ameno este mundo infernal será bem grande (DIVISÃO DE TRADUÇÃO, 2008, p.81).

3 : <http://www.facebook.com/l/wAQFoKIQAQHBBni1GFB1rU-wkiLFxME0DuwEmHxtchkXQg/www.carmenluciindica.blogspot.com.br/2014/04/paraiso-por-meio-da-flor-ikebana.html>

Como a confecção das ikebanas varia conforme o grupo e a realidade local dos centenas de Sanguetsu Centers espalhados pelo Brasil, observa-se que uma das funções do FB seria a de ser um grande depositário de registros ou uma catalogação das obras de arte, isto é, das fotografias de ikebanas confeccionadas por alunos e professores e expostas nos vários grupos do FB.

As milhares de fotografias de Ikebana Sanguetsu que circulam no facebook serviriam como uma espécie de prolongamento da vida útil das ikebanas de alunos e professores. Naturalmente, a disponibilização de fotos com ikebanas dos mais variados tamanhos, espécie de galhos e flores servem ainda como uma fonte didática para o ensino e pesquisa dos recursos materiais componentes da ikebana (flores, galhos, vasos e outros).

Para LÉVY, a comunidade virtual se constitui a partir de “afinidades de interesses, de conhecimentos, sobre projetos mútuos, em um processo de cooperação ou troca, tudo isso independentemente das proximidades geográficas e das filiações institucionais” (1999, p.127). Contudo, no caso da Ikebana Sanguetsu inserida no FB há uma mescla de realidades.

Assim como há amigos que são apenas apreciadores sem maior engajamento, há professores e alunos da Academia Ikebana Sanguetsu no FB que possuem laços institucionais mais estreitos e vibram com a difusão do Belo por meio das flores. Vejamos abaixo o depoimento do professor que criou o grupo Ikebana Sanguetsu JC⁴ Carrão, ligado ao Centro de Aprimoramento Tatuapé, em São Paulo:

Montei esta página no FB, com objetivo de cuidar melhor dos alunos, em questão de comunicação de eventos, vivências, exposições. Para lembrar datas de aula pois 70% dos alunos não são membros (N.A.: da religião messiânica), mas sim simpatizantes da Filosofia de Meishu-Sama. Não imaginava que hoje seriam 1466 amigos, que curtem nossa postagem; quando são criados eventos, comparecem, curtem. Entro diariamente para ver os aniversariantes do dia, aonde expresso nosso carinho. A maior alegria das alunas é um Flash a cada aula. Ver publicada no FB as fotos das ikebanas confeccionadas é uma forma de difusão do Belo⁵.

4 JC é a abreviação de Johrei Center, ou seja, as unidades de atendimento da religião messiânica no Brasil. Em geral, as atividades de Ikebana Sanguetsu acontecem nos Johrei Centers ou nos Centros de Aprimoramentos.

5 Mensagem recebida pelo FB em 29/06/2014. <https://www.facebook.com/ikebanasanguetsujc.carrao>



Divulgação do Hatsu-ikê (Cerimônia da Primeira Flor do Ano)

Uma importante característica das redes sociais é o rompimento das restrições de espaço. Ocorrem integrações do local e o global ao mesmo tempo e também desintegrações que geram novos recortes espaciais (distância, língua, cultura, interesses entre outros). Como há uma estrutura social não geográfica, as redes de relações passam a se apresentar como uma estrutura sem fronteiras (SOUZA & CARDOSO apud TENÓRIO, L. C., et al, 2013).

Com relação às distâncias geográficas, justamente pelo fato das salas de aulas presenciais de Ikebana Sanguetsu ocorrerem em várias localidades do país, o FB se torna um potente aproximador de relações e facilitador para a criação de novos laços de afinidades e espaços. Tem ainda proporcionado integração e a possibilidade de cruzar fronteiras não apenas espaciais mas também de relações.

Uma hipótese seria a ruptura simbólica de relações hierárquicas. Dada a sua origem japonesa da Ikebana, a organização da escola apresenta peculiaridades hierárquicas, em especial, no caso dos professores que se organizam em diferentes graus de aprendizado técnico e missionário. Com o relacionamento virtual, suponho que esta relação se torne mais difusa, informal e frouxa em termos hierárquicos.

Uma outra característica da Ikebana Sanguetsu no Brasil é a existência de um calendário fixo de eventos. Como visto anteriormente, no início do ano, ocorre a cerimônia da primeira Flor do ano, em japonês conhecida por Hatsu-Ikê. Em maio, há as atividades pelos dias das mães. Em julho, o festival das estrelas, tipicamente

japonês, conhecido por Tanabata. Há ainda as aulas do amigo em que os alunos trazem alguém que desconhece a Ikebana Sanguetsu para uma breve vivência. No fim do ano, as vivências de natal também acontecem. Neste sentido, o recurso de criação de evento no FB, entre outros, torna-se útil para a comunicação das atividades da Academia resultando em visibilidade, dinamismo e conexão com o cotidiano.



Encontro de culturas por meio das flores: Festival Tanabata em julho

Referências

DIVISÃO DE TRADUÇÃO DA IMMB (org.). *Coletânea Alicerce do Paraíso – Ensinos de Meishu-Sama*. Agricultura Natural, Arte e Sociedade. Vol. 5. 5.ed. São Paulo, Fundação Mokiti Okada, 2008.

FUNDAÇÃO MOKITI OKADA. *Link Cultural*. São Paulo: Divisão Cultural da Fundação Mokiti Okada, setembro/2002.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.

Luz do Oriente: *Biografia de Mokiti Okada*. vol 3. 1ª ed. São Paulo, Fundação Mokiti Okada, 1983.

MÜLLER, P.A. D., SOUZA, C.H. M., MANHÃES, F. C. *Uma Análise do ambiente Facebook como instrumento de Evangelização*. In: II Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades. Belo Horizonte, 2013. Disponível

em: <http://www.2coninter.com.br/trabalhos?gt=gt09--informacao-educacao-e-tecnologias> Acesso em 28/06/2014.

NAGAE, N.H.; SHIODA, C.K. J. e YOSHIURA, E. V.(org). *Dô - Caminho da arte: Do belo do Japão ao Brasil*. São Paulo, Editora UNESP, 2014. Disponível em: <http://www.editoraunesp.com.br/catalogo/9788539305025,do---caminho-da-arte>

SEKAI KYUSEI KYO (ed.) *Izunome* (Revista Izunome) Nº 95. Japan: Sekai Kyusei Kyo Publishing Dept., 2012.

TENÓRIO, L. C., SOUZA, C. H. M. *A rede social digital Facebook como instrumento de orientação em saúde: acessibilidade e interação social*. In: II Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades. Belo Horizonte, 2013. Disponível em: <http://www.2coninter.com.br/trabalhos?gt=gt09--informacao-educacao-e-tecnologias> Acesso em 28/06/2014

TOMITA. Andréa Gomes Santiago. *Um outro lado da moeda: Novas Religiões Japonesas como transmissoras de noções culturais japonesas - exemplos da Igreja Messiânica e Perfect Liberty*. Dissertação de Mestrado em Letras Orientais - Japonês apresentada à Universidade de São Paulo, 2004.

_____. *Religiões Japonesas e a Igreja Messiânica no Brasil: Integração Religiosa e Cultural*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

Quem é a Universal? Análise discursiva de uma campanha publicitária da Igreja Universal do Reino de Deus

Marco Túlio de Sousa*
Jênifer Rosa de Oliveira**

Resumo: *Este trabalho analisa a campanha “Eu sou a Universal” da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Lançada em março de 2013, em diversas mídias, ela consiste em uma série de depoimentos de profissionais bem sucedidos que supostamente são fiéis da denominação. Diferentemente dos relatos divulgados em muitos programas de TV e rádio de propriedade da igreja, a relação com a instituição não fica evidente em todo o contexto da narrativa. Apenas no final, a vinculação com a IURD aparece por meio dos dizeres: “Eu sou a Universal”. Tendo como referencial teórico a análise de discurso francesa, de autores como Pêcheux e Orlandi, e a retórica aristotélica objetivamos identificar o tipo de relação que a IURD procura construir com o público e o modo como este reage. Para tanto, tomamos como objeto de análise o site e a página no facebook da campanha, atentando não somente para as postagens mas também para os comentários feitos.*

Palavras-chave: *mídia; religião; Igreja Universal; ethos; análise de discurso.*

Introdução

Dia 26 de março de 2014, quarta-feira, momento decisivo para os milhões de torcedores que acompanhavam a partida que definiria um dos quatro semifinalistas do campeonato paulista de futebol. E deu o improvável: o Penapolense, time do interior paulista derrotou nos pênaltis o favorito São Paulo. Além da surpreendente classificação, chamou a atenção a comemoração de um dos atletas da equipe de Penápolis que se ajoelhou após converter a cobrança gritando “eu sou a Universal”, slogan de uma campanha da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

O caso acima **é um exemplo da repercussão da campanha “Eu sou a Universal” entre os fiéis da IURD.** Lançada em março de 2010, esta se constituiu a partir de uma série de narrativas de sucesso contadas em primeira pessoa por personagens que seriam membros da igreja. Esses microrrelatos são replicados

1 * Mestre em Comunicação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Email: marcotuliosou-sa@hotmail.com.

2 **Mestranda em Comunicação pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), bolsista da CAPES. Email: jeniferdeoliveira@gmail.com

nos mais diversos tipos de mídia e suporte (abrangendo desde jornais impressos a revistas, outdoor, *busdoors* e mídias digitais, sejam estes de propriedade ou não da denominação) e mostram sujeitos que se apresentam como pessoas de sucesso no âmbito pessoal e profissional. Diferentemente dos tradicionais testemunhos, tal sucesso não é atribuído diretamente a uma interferência da IURD na vida da pessoa. Ela apenas menciona a boa condição atual e termina o relato com a máxima da campanha: “eu sou a Universal”.

Neste trabalho, propomos uma análise discursiva a partir do conteúdo veiculado no *site* da campanha e no perfil do *facebook*. Para tanto, selecionamos algumas peças e lançamos mão dos recursos teórico-metodológicos da análise do discurso francesa e da retórica aristotélica. Antes, porém, é importante indicar algumas características que definem a Universal para pensarmos suas articulações com a mídia e a sociedade.

1 O pentecostalismo e a Igreja Universal do Reino de Deus

O sucesso do pentecostalismo em diversas partes do mundo aliado ao crescimento de religiões mediúnicas (Espiritismo Kardecista, Umbanda e Candomblé) tem levado alguns autores a falarem em “re-encantamento” do mundo (PRANDI, 1996), indo na contramão da tendência racionalizante desencadeada pela Reforma Protestante e que levou Weber (2006) a falar em “desencantamento do mundo”. O racionalismo não se restringe às igrejas protestantes históricas³, mas chega à própria Igreja Católica, que passa a investigar possíveis milagres a partir de métodos que reivindica como científicos.

Contrariando essa tendência surge no início do século XX o pentecostalismo, que enfatiza a expressividade emocional nos cultos, as curas e os milagres. Contudo, a semente daquilo que se tornaria o movimento pentecostal já está lançada na própria Reforma Protestante por meio de grupos anabatistas no século XVII. De acordo com Luís de Castro Campos Jr. (1995), estes se opunham à ortodoxia racionalista dos calvinistas e pregavam uma teologia mística que valorizava o aspecto contemplativo e espiritual da fé. Tais movimentos foram reprimidos tanto por reformadores como Zwinglio quanto pela Igreja Católica.

Não obstante, suas ideias chegaram à Morávia (Liechtenstein) e se espalharam rapidamente, influenciando de forma indireta batistas, quacres e congregacionais (*idem*, p. 12). Posteriormente, John Wesley, um dos principais nomes do metodismo na Inglaterra, trava contato com grupos de moravianos em uma viagem aos Estados

3 Por “igrejas protestantes históricas” entendemos aquelas que tiveram alguma ligação direta com a Reforma, tais como: Luterana, Presbiteriana, Calvinista, Metodista, Anglicana e Batista.

Unidos. A partir deste contato, Wesley passa a propor uma maior participação de leigos nos ofícios religiosos e a pregar a necessidade de uma “maior santificação” para a salvação. Para obtê-la seria necessária “muita oração” (*idem*, p. 15).

Nos Estados Unidos os metodistas fizeram uso dos *camp meetings* (grandes encontros de reavivamento), que influenciaram o movimento *holiness* (santificação), embrião do pentecostalismo. Este se espalha rapidamente, mas sofre duras críticas nas igrejas protestantes tradicionais. No Brasil, a chegada das denominações pioneiras é registrada nas primeiras décadas do século XX graças ao trabalho de missionários norte-americanos. Baseado em Freston, Ricardo Mariano (1999) divide o pentecostalismo em três vertentes de acordo com a antiguidade das denominações, quais sejam: clássica, deuteropentecostalista e neopentecostal.

As igrejas do pentecostalismo clássico são, principalmente, a Congregação Cristã no Brasil e a Assembleia de Deus. Ambas se instalam no Brasil na primeira década do século passado. A segunda vertente implanta-se no país na década de 1950. As representantes mais conhecidas do deuteropentecostalismo são as igrejas Brasil Para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção e Quadrangular. Em relação às diferenças teológicas, pode-se dizer que “as duas primeiras ondas pentecostais apresentam diferenças apenas nas ênfases que cada qual confere a um ou outro dom do Espírito Santo. A primeira [clássica] enfatiza o dom de línguas, a segunda [deuteropentecostalista], o de cura” (*idem*, p.31).

Se essas duas vertentes apresentam diferenças mínimas entre si, a terceira onda marca um divisor de águas no movimento pentecostal influenciando as vertentes mais antigas. As neopentecostais preservam algumas práticas das suas predecessoras, como: antiecumenismo, presença intensa na mídia (mais efetiva nas denominações da segunda vertente e que adquire mais força na terceira), estímulo à expressividade emocional, líderes carismáticos fortes, pregação da cura divina e participação na política partidária.

No tocante às diferenças, podemos destacar: “1) exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade” (*idem*, p.36). A esses três aspectos, Mariano (1999) acrescenta uma quarta característica que consiste no fato de essas igrejas se estruturarem administrativamente como empresas.

A primeira denominação de caráter neopentecostal chega ao Brasil na década de 1960. Fundada pelo missionário canadense Walter Robert McAlister no bairro de Botafogo no Rio de Janeiro, a Igreja da Nova Vida tem papel fundamental na formação de Edir Macedo e Romildo Ribeiro Soares (RR Soares). Macedo atua por 15 anos como pastor na Nova Vida e depois sai, levando consigo seu cunhado (RR Soares) e

Roberto Lopes. Juntos, eles fundam em 9 de julho de 1977 a Igreja Universal do Reino de Deus. No início, Soares era a autoridade máxima da igreja. Porém, sua liderança é superada por Macedo, que adquire crescente apoio entre fiéis e pastores com a ajuda de um programa de 15 minutos que apresentava na Rádio Metropolitana do Rio que rivalizava com o de uma mãe-de-santo. Macedo vence a disputa e Soares sai para fundar em 1980 a Igreja Internacional da Graça.

O programa de Macedo já apontava para dois elementos importantes para o crescimento da IURD: a rivalidade com as religiões mediúnicas e o investimento na mídia com objetivos proselitistas. Tais características são abordadas por Ari Pedro Oro (2007), que define a igreja a partir de três características: “igreja religiofágica”; “igreja macumbeira” e “igreja da exacerbação”. O primeiro termo dá conta do modo como a IURD se constitui operando uma “fagocitose religiosa”, ou seja, incorporando crenças e rituais de outras religiões, mesmo das consideradas adversárias (Catolicismo, Umbanda, Candomblé, Kardecismo), na construção de seu repertório simbólico.

Por “igreja macumbeira” entende-se a apropriação de rituais e elementos simbólicos da Umbanda e do Candomblé. Exemplos: uso de roupas brancas nos rituais, galhos de arruda e de termos como “trabalho”, “despacho”, “amarrar”, dentre outros. Já “igreja da exacerbação” diz respeito ao fato de se ampliar elementos que vêm de uma herança recebida. O autor cita a presença cada vez mais forte na política, a preferência da IURD por espaços grandes (cinemas, teatros) e suntuosos localizados em pontos estratégicos das cidades. O maior exemplo é a construção do Templo de Salomão. O custo estimado é de 400 milhões de reais e o espaço pode abrigar 10 mil pessoas sentadas.

Outro exemplo de “igreja da exacerbação” diz respeito ao investimento na mídia. A IURD conta hoje com o jornal impresso *Folha Universal* (tiragem semanal de 1,5 milhão de exemplares), o portal *Universal.org* (<http://www.universal.org>), com conteúdos que vão desde notícias sobre comportamento e economia a temáticas relacionadas às práticas religiosas; a *Line Records*, maior gravadora *gospel* do Brasil; e 71 emissoras de rádio (MODESTO, 2012), além da Rede Record. A campanha “Eu sou a Universal”, que investigamos neste trabalho, constitui mais um exemplo do modo como a Universal se insere na mídia. Abriremos agora um breve parêntese a fim de apresentarmos os recursos teórico-metodológicos que acionaremos para a análise.

2 Retórica e análise discursiva

Com objetivo de compreender os inúmeros aspectos do ato enunciativo, autores como Ruth Amossy (2011) propõem aproximar diferentes teorias como a retórica/teoria da argumentação e análise do discurso. Neste estudo, seguiremos este

mesmo movimento, recorrendo a conceitos das duas vertentes a fim de perceber elementos que as duas teorias tomadas isoladamente não nos permitiria identificar.

Os estudos da retórica tem início na Antiguidade Clássica (Sec. V a.C), sendo Aristóteles seu principal expoente. Em “A Arte Retórica”, o filósofo propõe um entendimento geral da retórica, pensando os argumentos mais adequados de acordo com o tipo de oratória em que se inserem. O autor classifica os recursos retóricos em técnicos e não-técnicos. Enquanto os últimos correspondem aos meios que existem independentemente do orador, tais como leis, testemunhos e documentos, os outros “são aqueles que o próprio orador inventa para incorporar a sua própria argumentação ou discurso” (SOUSA, 2001, p. 17).

Os meios técnicos persuasivos podem ser divididos em três grupos que ele denomina: *ethos*, *pathos* e *logos*. O *ethos* corresponde “ao efeito do caráter moral, quando o discurso⁴ procede de maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de confiança” (ARISTÓTELES, 2005, p. 33). Nesse caso, pouco importa o caráter real do orador ou da opinião prévia que o público tem a respeito dele, mas sim a impressão que este consegue criar no momento em que se dirige a tal público.

A noção de *pathos* tem a ver com a emoção que o orador consegue despertar no público. De acordo com Aristóteles, “obtem-se a persuasão nos ouvintes quando o discurso os leva a sentir uma paixão, porque os juízos que proferimos variam consoante experimentamos aflição ou alegria, amizade ou ódio” (*idem, ibidem*). Ou seja, as emoções que o orador provoca no público podem determinar ou não a adesão à(s) tese(s) por este defendida(s). O *logos*, por sua vez, diz respeito a argumentação, aos recursos lógicos e tipos de argumentos que o orador pode utilizar a fim de persuadir a audiência. Corresponde ao âmbito em que a racionalidade se expressa de forma mais evidente na enunciação.

Anabela Gradim (2008), ao refletir sobre os conceitos da retórica clássica e aplicá-los à análise de peças publicitárias, sugere uma quarta dimensão (*Kalos*), que complementa a tríade aristotélica ao englobar os aspectos estéticos nos estudos de enunciação. Em sua proposta analítica, a autora recorre ao quadrado greimasiano, colocando *logos* em uma ponta e *pathos* no eixo oposto, estabelecendo uma relação de contrariedade. Já o *ethos* vem em um dos lados inferiores da figura, em uma relação de complementariedade com *logos*. O *kalos*, proposto por Gradim, comporia o quarto vértice do quadrado. Nesse trabalho não pretendemos lançar mão da análise semiológica greimasiana utilizada por Gradim. Apenas destacamos a noção de *Kalos*, que julgamos importante em nossa investigação.

Nessa empreitada analítica partimos do conceito de *ethos* a fim de traçarmos

4 É importante salientar que a noção de discurso utilizada por Aristóteles difere da definição da Análise de Discurso (AD). No presente caso, discurso nada mais é do que o ato de falar, enquanto que para a AD, este consiste em “efeito de sentidos”.

uma aproximação entre a retórica e a análise do discurso que julgamos ser relevante para a presente pesquisa. Para tanto, recorreremos à Ruth Amossy (2011) que constrói essa ponte em seus estudos.

2.1. *Ethos* e Análise do Discurso

A Análise de Discurso (doravante AD) surge no final da década de 60 na França a partir da publicação de “Análise Automática do Discurso” de Michel Pêcheux. A formação da AD leva em conta elementos das principais correntes de pensamento da época, a saber: Marxismo, Psicanálise e Linguística.

A AD tem o “discurso” como seu objeto teórico. Este se materializa nas unidades textuais, mas pode ser entendido como algo que fala antes e através destas. Sobre tal conceito, Orlandi (2005, p. 71) afirma: “o discurso é uma dispersão de textos cujo modo de inscrição histórica permite definir como um espaço de regularidades enunciativas, diríamos enunciativo-discursivas”. Dessa forma, o discurso, sendo um processo histórico-ideológico, não tem uma forma estática, dura, mas se constitui cotidianamente nas práticas discursivas.

Um conceito de vital importância para a AD é o de “formação discursiva”. O termo foi originariamente trabalhado por Michel Foucault e inserido na AD por Pêcheux. A noção de “formação discursiva” (doravante FD) está diretamente ligada à prática discursiva, correspondendo a um conjunto de relações que funcionam como regra para o sujeito nas circunstâncias em que este inscreve seu enunciado. Rosa Maria Bueno Fischer entende que

a formação discursiva deve ser vista (...) como o ‘princípio de dispersão e de repartição’ dos enunciados segundo o qual se ‘sabe’ o que pode e o que deve ser dito, dentro de determinado campo e de acordo com certa posição que se ocupa nesse campo (FISCHER, 2001, p. 203).

De acordo com a FD na qual o enunciado se insere pode haver também mudança de sentido. Dessa forma, “palavras iguais podem significar diferentemente porque se inscrevem em formações discursivas diferentes” (ORLANDI, 2005, p.44). As FDs presentes nos enunciados que dizemos também podem ser compreendidas como regionalizações do interdiscurso. Este nada mais é do que o acervo do “já-dito”, da memória discursiva, que garante ao sujeito o sentido do que diz. Este conceito será importante para compreendermos a dinâmica da campanha uma vez que só tendo conhecimento prévio do que é a instituição IURD é que o público consegue ligar o slogan “Eu sou a Universal” à denominação religiosa.

Como podemos perceber, a variação dos sentidos se deve a multiplicidade

de FDs que dizem do modo como nos relacionamos com nossos interlocutores no cotidiano. Osakabe (1999), ao lidar com a argumentação a partir de uma perspectiva discursiva, recorre ao conceito de “projeções imaginárias” de Michel Pêcheux. Segundo ele, no ato enunciativo o locutor projeta um conjunto de possíveis reações de acordo com a “imagem” que ele pensa que o outro (o ouvinte) faz dele. As estratégias e mecanismos utilizados para persuasão dependem de inúmeros fatores como: quem é o ouvinte; a situação e o lugar em que se diz; o conteúdo daquilo que vai ser dito etc.

Em outra perspectiva analítica, mas que não se distancia das preocupações de Osakabe (1999), Ruth Amossy (2011) busca no conceito de *ethos* a ponte entre a retórica e a análise do discurso. Amossy (2011) descreve diferentes abordagens teóricas e aponta como tal noção pode ser pensada em cada uma delas. Não nos interessa descrevê-las detalhadamente, mas apenas indicar que em comum reconhece-se a importância da forma como o locutor apresenta a si mesmo na atividade enunciativa. E tal apresentação será determinante para o modo como o ouvinte irá entender e se posicionar discursivamente em relação ao que é dito.

A maneira de dizer autoriza a construção de uma verdadeira imagem de si e, na medida que o locutário se vê obrigado a apreendê-la a partir de diversos índices discursivos, ela contribui para o estabelecimento de uma inter-relação entre o locutor e seu parceiro. Participando da eficácia da palavra, a imagem quer causar impacto e suscitar a adesão. Ao mesmo tempo, o *ethos* está ligado ao estatuto do locutor e à questão de sua legitimidade, ou melhor, ao processo de sua legitimação pela fala (AMOSSY, 2011, p.17-18).

A partir do exposto, buscamos compreender a dinâmica discursiva da campanha e o modo como o público se relaciona com ela na sua página no *facebook*. Passemos agora a uma sucinta descrição do objeto analisado.

3 A Campanha

Conforme mencionado anteriormente, a Campanha “Eu Sou a Universal” lançada em março de 2013 é constituída de uma série de narrativas de sucesso, contadas em primeira pessoa por personagens que seriam membros da IURD. As imagens mostram a foto de um suposto membro da igreja acompanhada de um microrrelato (geralmente nome e profissão) encerrado com a frase “Eu sou a Universal”. Estas podem ser encontradas em revistas, jornais, outdoors, *busdoors*, e nos ambientes virtuais, como uma primeira apresentação dessas narrativas. Os testemunhos também foram produzidos em formatos que permitiam sua

apresentação em emissoras de TV e rádio.



FIGURA 1. ALGUNS BANNERS DA CAMPANHA

Diferente dos cultos e programas produzidos pela Universal, que enfatizam elementos místicos, como exorcismos e orações em tom assertivo, as peças da campanha evidenciam a vida cotidiana dos personagens apresentados e suas atividades profissionais, colocando o trabalho como um motivador de status social. Embora nos relatos a IURD seja associada ao sucesso do personagem que narra, em nenhum momento durante a campanha esta é apresentada como uma igreja, e nem o discurso religioso fica evidente nos relatos.

A campanha conta com um site próprio⁵ onde as narrativas são exploradas. Na *frontpage*, as fotos com os microrrelatos aparecem de modo aleatório e, quando clicadas, levam para outra página, com um vídeo-depoimento do respectivo personagem, fotos e um texto. No vídeo, de aproximadamente 3 minutos, os personagens aparecem narrando suas histórias de sucesso e desempenhando atividades cotidianas que são colocadas como motivo de orgulho. Os personagens estão sempre localizados em ambientes claros e bem decorados, que reafirmam sua boa condição financeira e profissional.

Os vídeos são acompanhados de trilhas sonoras que variam de acordo com o momento da narrativa: músicas mais lentas compõem os trechos em que os personagens fazem alguma menção a um passado triste enquanto músicas mais animadas são tocadas enquanto se narra o sucesso. No álbum de fotos, que vem logo abaixo do vídeo, o personagem aparece em imagens bem trabalhadas, posadas ao lado da família, em ambientes naturais que revelam paisagens ao fundo, trabalhando ou praticando esportes.

Além do vídeo e das fotos, a página de cada personagem possui um texto sobre sua vida. O texto, em formato jornalístico, é extenso, possui vários intertítulos,

5 Ver www.eusouauniversal.com.

e apresenta informações que não aparecem no vídeo e no microrrelato. Em alguns casos, pode conter inclusive dados que não dizem respeito necessariamente ao personagem, mas ao contexto a que ele pertence ou narra. Por exemplo, num dos relatos protagonizados por uma jovem praticante de hipismo aparece um trecho inteiro sobre a história deste esporte no Brasil.

Quem visita o site também pode selecionar a história que mais lhe interessa por meio das nove categorias nas quais as narrativas estão organizadas, a saber: Ajuda; Divórcio; Fome; Morte; Sexo; Solidão; Sucesso; Superação; Trabalho. Os relatos podem estar contidos em uma ou mais categorias. O site ainda direciona para a loja online da IURD, “Arca Center”, onde é possível adquirir *souvenir* com o slogan da campanha, e também para uma página do site da IURD, com o endereço dos templos. Este é, aliás, o único elemento que identifica o caráter religioso da campanha, uma vez que é apenas nessa página externa que a Universal é identificada como uma igreja.

Os vídeos apresentados no site também estão disponíveis na conta oficial da campanha no *youtube* (EuSouaUniversal), que reunia, até 30 de junho de 2014, 30 depoimentos diferentes, com cerca de 3 minutos cada. Além do site oficial e da conta no *youtube*, a campanha também possui um perfil oficial no *twitter* (@EuSouaUniversal) e outro no *facebook* (www.facebook.com/EusouaUniversal) nos quais os vídeos e as imagens com os microrrelatos são divulgados e os usuários desses ambientes virtuais podem interagir comentando ou replicando esses conteúdos. Nesses espaços é comum perceber manifestações de seguidores que se apropriam das estruturas narrativas da campanha e tecem seus comentários na forma de seus próprios microrrelatos, como se também fossem personagens.

4 Quem é a Universal

A página da campanha no *facebook* foi criada em dezembro de 2012, mas as primeiras postagens só foram feitas em março de 2013, quando foi lançada. No dia 30 de junho de 2014 a página contava com quase 110 mil curtidas. Até esta data, foram postadas 44 imagens, como as expostas na figura anterior, que foram publicadas como forma de chamada para os demais conteúdos presentes no *site*. Dessa forma, acreditamos que a página na rede social serve de vitrine para o *site* e permite que as pessoas interajam e repliquem as postagens em seus próprios perfis. Outro fato que corrobora para esta hipótese consiste na presença quase que exclusiva dos vídeos e textos longos sobre os personagens apenas no *site*, ficando a página do *facebook* voltada para divulgar as chamadas e os links que levam para tais conteúdos⁶.

6 No período em questão apenas 3 vídeos foram divulgados na página, sendo dois desses

Em todo o tempo da campanha pudemos verificar que não há uma periodicidade definida para as postagens, sendo que em alguns meses não houve e em outros estas foram mais frequentes. Além disso, em mais de uma oportunidade os personagens se repetiram nas postagens, mas com chamadas distintas. Em nossa observação identificamos que dentre as possibilidades de interação oferecidas pelo *facebook* (curtir, comentar e compartilhar) a mais utilizada foi a opção “compartilhar”. Como sabemos, o compartilhar é a forma mais evidente nesta rede social de se tomar um conteúdo produzido por terceiros como seu, sendo para criticar ou para demonstrar adesão ao mesmo. Dessa forma, este indicativo nos sugere que as pessoas que acompanham a página mais do que discutir o conteúdo ou simplesmente demonstrar algum apoio (o que seria possível pelo “curtir”) se apropriam de tais narrativas e as reproduzem em suas páginas como se estas se aplicassem às suas vidas. Tendo em vista este fato, selecionamos as duas postagens mais compartilhadas e analisamos tanto o que foi para o *facebook* quanto o conteúdo relacionado no *site*.



FIGURA 2: A PRIMEIRA POSTAGEM DA CAMPANHA FOI A MAIS COMPARTILHADA⁷.

A imagem acima corresponde a primeira postagem da campanha. Ela foi publicada no dia 26 de março de 2013 e contava, até o momento de análise, com 1904 compartilhamentos, 653 curtidas e 81 comentários. Como podemos perceber há links para o *site* da campanha onde o internauta pode assistir um vídeo de aproximadamente 3 minutos e um texto que se assemelha aos perfis jornalísticos.

não relacionados à campanha. Somente um vídeo continha um depoimento que compõe a campanha.

7 Disponível em: <http://goo.gl/WLk4jM>. Acesso: 29/06/2014.

Primeiro, analisemos a imagem publicada na rede social. Tais como em outras peças publicadas, há 3 curtas frases em que se destaca o nome do personagem, seu sucesso profissional e, por fim, o slogan “Eu sou a Universal”. Neste caso específico, há ainda uma menção a um passado marcado por sofrimento (“ex-vítima de *bullying*”). A figura, tal como as demais analisadas, é composta pelo personagem e o seu relato. A ausência de cenário parece querer marcar a centralidade da pessoa em questão.

Ao clicar no link ao lado da imagem, o internauta tem acesso ao vídeo onde Giovanni relata sua história com maiores detalhes. Ao contrário da imagem publicada, no vídeo o personagem aparece em diferentes cenários que ajudam a compor sua narrativa. A história tem início com flashes de lutas do boxeador. Em seguida, conseguimos identificar uma estrutura composta de três momentos: 1) um passado de dificuldades (vítima de violência, retirante pobre); 2) a sua profissão (cenas de treinamentos, do cuidado com as mãos, palavras que incentivam a perseverança e o foco nos objetivos); 3) a condição atual (sucesso profissional, com a conquista do título mundial de boxe peso galo, e familiar, com filhos e esposa que ele ama). Abaixo do vídeo, uma galeria de fotos mostra Giovanni como grande lutador.

Subsequente ao vídeo, encontramos o perfil do boxeador. Intitulado “Minha história” a narrativa também apresenta os três momentos, porém citam-se, por vezes, fatos distintos da biografia de Giovanni (exs: fala-se que ele é formado em Educação Física, morou fora do país, é fluente em outros idiomas, a quantidade de lutas que venceu etc) que demonstram que o passado de dificuldades foi superado. Importante observar que o perfil é escrito em terceira pessoa, diferente do vídeo e dos microrrelatos, que são em primeira pessoa. Talvez por esse motivo ele não seja concluído com o slogan da campanha. Passemos a segunda postagem.



FIGURA 3: SEGUNDA POSTAGEM MAIS COMPARTILHADA⁸.

A segunda postagem com maior número de compartilhamentos (1700) foi feita no dia 25 de fevereiro de 2014 e conta com 216 curtidas e 72 comentários. Da mesma forma que a anterior o microrrelato cita alguma dificuldade do passado (ser morador de rua) e apresenta o trabalho como indicativo de ascensão social (ser empresário). Como podemos notar, a publicação possui as mesmas características da anterior. Somente no pequeno filme e no texto do *site* as diferenças se evidenciam.

Tal como o vídeo anterior, este possui cerca de 3 minutos e o mesmo formato (narrativa em primeira pessoa em cenários variados), porém os recursos utilizados são distintos. Por exemplo, quando Cláudio narra sua história de infância e juventude como morador de rua, atores representam os momentos contados. Além disso, esse *flashback* é feito em preto e branco não apenas para marcar diferença temporal, como também retratar o sentimento de tristeza. Posteriormente, quando ele fala de sua condição atual, as cenas deixam de ser representadas pelos atores, que dão lugar a Cláudio e sua esposa em imagens a cores que representam seu cotidiano.

Neste vídeo, conseguimos identificar uma narrativa estruturada em dois momentos: 1) o passado infeliz que toma quase dois terços do tempo do filme; e 2) o momento atual marcado pelo sucesso profissional e pela felicidade familiar. Ao contrário do caso anterior, neste a passagem de uma parte para a outra se dá de forma abrupta. Enquanto no outro a dedicação ao trabalho se mostra como algo crescente que faz essa transição e explica a boa condição alcançada, neste isto não ocorre. Não se fala, por exemplo, o que motivou a mudança na vida do personagem.

O texto segue a mesma estrutura do vídeo, mas apresenta uma situação como marco da transformação na vida de Cláudio que corresponde à participação dele em uma “reunião”, sobre a qual também não se dá detalhe algum, mas que supomos ser um culto da IURD. A partir daí, fala-se apenas de seu presente enquanto empresário e palestrante. Outro ponto importante a observar consiste no fato de que o perfil é escrito em primeira pessoa, distinguindo-se do texto da postagem que apresentamos anteriormente. Já as fotos que sucedem o vídeo mostram-no com a esposa e em suas atividades de trabalho (no escritório, ministrando palestras, em uma sala com certificados ao fundo etc). Além destas imagens, chamou-nos atenção uma cena em que Cláudio aparece bem vestido debaixo de um viaduto, de costas para os moradores de rua que lá estavam e olhando para a direita. A imagem passa a sensação de que o passado ficou para trás e que ele é uma pessoa que olha para o futuro.

No tocante aos comentários feitos por aqueles que acompanham a página nas duas postagens, encontramos usuários se manifestando de forma favorável ao conteúdo, inclusive assumindo o slogan da campanha para si. Em alguns casos, internautas escreveram microrrelato sobre suas histórias pessoais no formato das

chamadas da campanha, como se fossem mais um personagem dela. Na primeira postagem, de Giovanni, não encontramos nenhuma crítica negativa à IURD, possivelmente pelo fato da campanha ainda ser pouco conhecida para além do universo dos seguidores da igreja. Já na segunda, houve referências negativas tanto à instituição, quanto ao personagem, por evidenciar os aspectos financeiros em seu relato, e pelo fato de a campanha não fazer menção alguma à figura de Jesus Cristo.

5 Discurso e persuasão na campanha

Como podemos perceber, a campanha procura passar uma imagem positiva da Universal e para tanto lança mão de recursos persuasivos. Os conceitos da retórica e da análise de discurso que apresentamos no início dessa discussão ajudam-nos a entender como isso se dá. Pensando nos quatro meios técnicos persuasivos que abordamos (*logos*, *pathos*, *ethos* e *kalos*) notamos que alguns deles aparecem com mais intensidade enquanto outros praticamente não são utilizados. *Logos* é a dimensão menos presente, já que não se procura argumentar com base em operadores lógico-rationais o que sustenta a boa imagem da IURD.

Já *pathos* aparece com mais força nas fotos e nos vídeos, principalmente no vídeo do ex-menino de rua, quando, por exemplo, retrata-se o passado utilizando-se da atuação de crianças, imagem em preto e branco e trilha sonora melancólica. No decorrer da narrativa, quando o personagem fala de seu momento presente, as cenas ganham cor e a música se torna mais alegre. Nas fotos, o personagem é explorado em cenários que lembram sua infância sofrida, mas apresenta-se bem vestido e dando as costas para esse ambiente, como forma de evidenciar que não faz mais parte dele.

Em relação ao *kalos*, notamos que essa dimensão atua na construção das imagens, sejam nas fotos, no cartaz da campanha e nos vídeos. As fotos são tratadas e os personagens sempre apresentam uma boa aparência física e estão vestidos de forma a sugerir que são bem sucedidos profissionalmente. Na postagem do boxeador, ele aparece com o cinturão de campeão, já o ex-morador de rua veste-se como um empresário, utilizando roupa social. Nos vídeos e nas fotos presentes no *site* os personagens, além estarem sempre bem vestidos, estão localizados em ambientes claros, tranquilos, bem decorados ou ao ar livre, com paisagens ao fundo, parecendo querer indicar uma harmonia entre eles e aquilo que os circunda.

Embora *pathos* e *kalos* sejam importantes e atuem de forma conjunta no propósito das peças, é em *ethos* que acreditamos encontrar a grande força persuasiva da campanha. A começar pelas chamadas que são construídas com o objetivo de apresentar o personagem legitimando o seu discurso (e conseqüentemente o da Universal) a partir do que ele mostra de si. Outro indício que aponta para a

relevância dessa dimensão consiste no fato da campanha se centrar exclusivamente na biografia das pessoas e enfatizar sua competência profissional. Assim, o sucesso no trabalho é o que determina a identidade da pessoa, espraiando-se para as demais áreas da vida, como fator que explica o bom êxito nelas.

Desse modo, *ethos* exerce um papel preponderante e *kalos* e *pathos* vem lhe dar sustentação ao trazer os elementos necessários para a construção da biografia dos personagens. A IURD se cola às narrativas de sucesso, visto que os fiéis só se identificam como pertencentes à ela no momento em que são bem sucedidos. Assim parece-se querer mostrar mais do que uma imagem positiva da igreja, mas dos fiéis que aderem ao seu discurso, contrariando o senso comum de que os frequentadores de seus templos sejam apenas pessoas de baixa renda e pouco estudo. Isso explica a grande adesão dos seguidores da igreja à campanha, visto que encontramos um número significativo de compartilhamentos das postagens do *facebook*, que superavam, inclusive, as curtidas e os comentários. Corroborando também para esta hipótese o fato de vários internautas comentarem as postagens com variantes do slogan e a existência de produtos como canecas, adesivos, etc, que podem ser adquiridos possivelmente com o objetivo de a pessoa também mostre em seu meio de convivência certo orgulho de ser membro da IURD e, conseqüentemente, bem sucedido tal como os personagens da campanha.

Pensando nas noções de “formação discursiva” e “interdiscurso” que evocamos na parte teórica deste trabalho, o sentido do significante “Universal” na construção discursiva da campanha se transmuta de uma “igreja” para uma marca comercial. Por meio da memória discursiva, do “já dito” (interdiscurso) pela e sobre a IURD, apenas a citação de seu nome basta para que o público associe o termo “Universal” à denominação religiosa, mostrando que esta já está enraizada no cotidiano brasileiro. Já o conceito de “formação discursiva” nos permite entender como este significante, embora preserve o sentido de “igreja”, no contexto da campanha ganha ares de marca comercial uma vez que se insere em uma “formação discursiva” distinta, migrando do religioso para o publicitário, mas sem perder a relação de contigüidade com o primeiro.

Referências

AMOSSY, Ruth. Da noção retórica de *ethos* à análise do discurso. In: AMOSSY, Ruth. **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. 2ª Ed. São Paulo: Contexto, 2011.p. 9-28.

ARISTÓTELES, **Arte Retórica e Arte Poética**. 17 edição. Rio de Janeiro: RJ, Ediouro, 2005.

BATISTA JR, João. Novo templo da Igreja Universal causa imbróglio com a receita federal. Veja Sp. <http://vejasp.abril.com.br/materia/construcao-templo-salomao-igreja-universal>. Acesso: 18/02/2014

CAMPOS JR, Luís de Castro. **Pentecostalismo**: As Religiões na História. São Paulo (SP): Editora Ática, 1995.

FISHER, R. M. B. Foucault e a análise do discurso em educação. **Cadernos de Pesquisa**. São Paulo, n. 114, p. 197-223, Nov, 2001.

GRADIM, Anabela. Dos Céus à Terra desce a mor Beleza: análise estrutural da persuasão publicitária. In: FERREIRA, Ivone, SERRA, Paulo (orgs). **Retórica e Mediatização**. Covilhã (Portugal): Labcom, 2008.

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

MODESTO, Cláudia Figueiredo. 34 anos de evangelismo eletrônico. Observatório da Imprensa, 15/005/2012. Disponível em:

http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/_ed694_34_anos_de_evangelismo_eletronico. Acesso: 12/08/2013

ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso**: Princípios e Procedimentos. Campinas: Pontes, 2005.

ORO, Ari Pedro. Intolerância Religiosa e Reações Afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org). **Intolerância Religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), 2007.

OSAKABE, H. **Argumentação e discurso político**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo, Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia da HUCITEC Ltda, 1996.

SOUSA, A. **A Persuasão**. Covilhã (Portugal): Serviços Gráficos da Universidade da Beira Interior, 2001

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

O Competitivo Mercado – A Pulsão humana na Pós-Modernidade: como o pecado da inveja se elevou à categoria de virtude.

Albert Drummond¹□

Resumo: Durante toda a Idade Moderna, a inveja serviu para definir e organizar a hierarquia social: servos, burgueses, nobres e clero. Com a chegada do capitalismo, essa ordem se tornou questionável e quebrável, podendo então qualquer pessoa ser o que quisesse e estar na posição que quisesse. Entre os anos de 1940 a 1980 a publicidade foi uma grande propulsora da cultura “da prosperidade” e do modelo ascético da American way of life, que através da mídia, das ideologias pós-modernas e neoliberais instauraram um imaginário positivo acerca da concorrência dentro da lógica do mercado. O Capitalismo possibilita a escalada dentro da hierarquia social. A inveja pressupõe existirem condições superiores às do invejoso, e pela lógica do mercado, as destoantes comparações acabam por estimular a competitividade. A distorção dos valores morais se dá quando precisamos do estímulo invejoso para buscar o sucesso: lidamos, então, com uma pressão social de “ter que, a todo custo, vencer na vida”, ou dentro da lógica do mercado, “ser bem sucedidos financeiramente”. Trabalhando com conceitos como: neoliberalismo, cultura de massa, American way of life e pós-modernidade este ensaio pretende compreender através de análises publicitárias do período entre 1940 a 1980 como se deu a inversão do pecado da inveja e sua elevação à categoria de virtude.

Palavras-chave: Inveja. Pós-modernidade. Mercado. Publicidade.

1. Contextualizando a inveja

A inveja, do latim *invidia*, *in* (dentro de) + *videre* (olhar), indica um sentimento negativo, partido do olhar mau que penetra o outro. Para Zimmerman (2001, p. 225), “o prefixo *in* designa uma negativa, uma exclusão, de modo que *in* + *videre* pode traduzir a inveja a serviço do sujeito que se recusa a ver e a reconhecer as diferenças entre ele e o outro, uma vez que esse outro possui as qualidades de que ele necessita e que almeja ter”.

1 *Historiador e Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Email: a_drummond@hotmail.com.

Um dos primeiros pensadores a conceitualizar o sentimento da inveja foi Aristóteles (2003), que traduziu este sentimento num “pesar pelo sucesso evidente de que gozam os iguais”. A partir dessa premissa, Aristóteles identifica os invejosos e os classifica. Para ele, as pessoas geralmente sentem inveja daqueles que são iguais ou parecidos com elas mesmo em aspectos como idade, classificação social, proximidade, reputação e quantidade de bens (2003, p. 67). Os invejosos, no entanto não invejam aqueles que, aos nossos olhos ou aos olhos dos outros, nos são muito inferiores ou muito superiores. Para Ferreira e Figueiredo (2001, p. 182), todos aqueles que conseguiram um objetivo são invejados por aqueles que não o alcançaram ou falharam. Além disso, também invejamos aqueles que possuem ou possuíam as vantagens que deveriam caber-nos ou que um dia obtivemos; daí a inveja que os velhos sentem dos novos.

Dentro do conceito cristão, a inveja tem sua primeira aparição no livro do Gênesis e equivocadamente é apontada como o pecado que corrompeu Lúcifer², mas há de se deixar claro que o pecado da inveja em Lúcifer decorreu inicialmente de sua vaidade. Dessa forma, Caim é quem realmente se torna o primeiro personagem bíblico a personificar o sentimento da inveja nas primeiras páginas do Velho Testamento:

Ao longo da história da Igreja Católica, a inveja sempre foi discutida; dos Dez Mandamentos, aquele que mais se aproxima da inveja é o décimo: “Não cobiçarás a mulher do teu próximo. Não desejarás a casa do teu próximo, nem o seu campo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem cousa alguma do teu próximo.” (Êx, 20, 2-17). Cobiçar significa sentir um desejo desmedido pelo que pertence a outrem; em outras palavras, invejá-lo.

Dos sete pecados capitais, a inveja, como bem definiu Tomás de Aquino (2001), é um sentimento lógico: “[...] – não só o rei não inveja o plebeu; também o plebeu não inveja o rei. E, assim, um homem não inveja os que estão longe por lugar, tempo ou prestígio; mas os que estão perto – esses são os que incomodam – e aos quais ele quer se igualar ou superar, A inveja é o vinagre da alma [...]” (AQUINO, 2001, p.121). Aquino ainda subdivide o bem do homem em três: bem da alma, bem do corpo e bem das coisas exteriores (ou bem da mente). A inveja está dentro do mal das coisas exteriores ou da mente, e é o único pecado capital invisível, porque ninguém consegue identificá-lo à vista, diferentemente dos outros, que são visíveis.

A inveja positiva ou emulação é a inveja que termina em admiração e, portanto, na tentativa de imitar as qualidades originalmente invejadas. (ARISTÓTELES, 2002).

2 Para São Tomás de Aquino (*apud* DELUMEAU, 2003, p. 400), Lúcifer e os demônios cometeram dois pecados: a vaidade e a inveja. No entanto, foi por vaidade e orgulho que eles desobedeceram a Deus. Mas sua decadência decorre do sentimento invejoso, uma vez que por um lado eles olham em vão para a direção do paraíso perdido e, por outro lado, desesperam-se por ver os homens chegando ao local da felicidade, de onde foram excluídos. Inveja e vaidade são dois pecados interligados, uma vez que a vaidade precisa do invejoso para se satisfazer e a inveja precisa do vaidoso para desejar.

A inveja é o ciúme que se exerce entre semelhantes, mas, diferentemente da vaidade, é, sobretudo o pecado das classes inferiores, que repugnam sua posição de dominados e lançam um olhar maldoso em direção ao topo da sociedade. (BASCHET, 2000). A inveja é o pecado que delimita o espaço entre classes e se responsabiliza por manter a hierarquia social.

Madame Vincent-Cassy (1990), em seus estudos sobre a inveja na França dos séculos XIII ao XV, mostrou como os esforços da Igreja, aliados à evolução econômica e social, elevaram o papel da inveja no seio social. Segundo ela, a palavra “inveja”, só foi reconhecida como um mal social, efetivamente, a partir do final do século XIV, sendo até então uma palavra utilizada somente no meio clerical.

No século XIII, a conotação principal da inveja era a maledicência, no século XIV, a cobiça, e no XV, o ódio. A inveja se tornou uma gradação reveladora ligada à evolução do contexto social (DELUMEAU, 2003, p. 401). No primeiro momento, a inveja é o pecado da língua cometido pelos fracos e pelos inferiores que têm ciúmes de seus superiores hierárquicos e se vingam, assim, de sua situação subalterna. No segundo momento, a inveja se torna o pecado dos olhos, com a introdução de novas relações na sociedade, através do dinheiro e da alta burguesia. O clero, em primeiro lugar, é acusado de cobiça. Sobretudo dos nobres e dos novos ricos, em razão da mesa exagerada e das vestimentas insolentes, a inveja leva os pobres a cobiçar esses bens, uma vez que desejam as riquezas dos abastados. No terceiro momento, a frequência da palavra inveja explode e, a partir daí, ela é associada ao ódio. Para Delumeau:

A cobiça do poder leva efetivamente a ódios inexplicáveis revelados pelo Cisma do Ocidente, as guerras civis na França e da Inglaterra, as competições entre os duques de Borgonha de um lado, e os reis da França, do outro. Os homens tornam-se Caim uns para os outros. A inveja contrária ao amor e à caridade – como já notava Santo Tomás de Aquino – é pior que a morte. Ela é uma danação sobre a terra. (DELUMEAU, 2003, p. 402).

A inveja, portanto, se torna o pecado da hierarquia social, em que cada qual observa de forma maliciosa a ascensão de seu semelhante. Na Divina Comédia, Cantos XIII e XIV do Purgatório, Dante Alighieri apresenta os invejosos encostados num estreito caminho de uma montanha, todos com os olhos costurados com fio de ferro, escorando-se uns nos outros, a fim de se equilibrarem para não caírem no abismo. São obrigados a se apoiarem e, cegos, são incapazes de reconhecer quem é que está do seu lado. Quem, durante a vida, não soube apreciar o bom e o belo com abertura de coração, depois da morte não conseguirá enxergar nada. (ALIGHIERI, 1981, p. 166-170).

2. O processo de inversão do pecado da inveja à virtude

Ao longo do tempo, a Igreja Católica acumula uma vasta gama de conhecimentos, opiniões e atuações no que diz respeito à inveja: os conceitos deste pecado e do pecar tiveram extensa evolução durante a história da Igreja, que, com vistas a proteger suas próprias posições e alianças, reordena e modifica a gravidade do vício da inveja.

Durante toda a Idade Moderna, a moral católica oscilou, seja pendendo para uma afirmação ou consolidação de seus preceitos, seja anulando-se em detrimento de seus interesses, questionada por novas linhas de pensamentos que surgiam. Entre elas, o Liberalismo³.

Em meados do século XX, “novas” correntes ideológicas surgem: a mais forte e a “principal” delas foi o pós-modernismo⁴, que assumiu o direcionamento a uma nova linha de pensamento, se responsabilizando pela resignificação de toda uma milenar acepção desenvolvida pela Igreja durante a história. O pós-modernismo desregulou uma linearidade dentro da moral católica já construída e validada, invertendo seus valores. “As doutrinas éticas pressupunham certa homogeneidade local, em que podiam reescrever exigências institucionais como normas interpessoais e com isso reprimir realidades políticas nas ‘categorias arcaicas do bem e do mal’ [...]”. (JAMESON *apud* ANDERSON, 1999, p. 77).

O pós-modernismo trouxe a possibilidade do questionamento e da autonomia, desconstruindo doutrinas enraizadas, desqualificando-as e oferecendo vastas opções, como diz Jencks (2006, p. 142).

Se o pós-modernismo projetava o indivíduo cada vez mais dentro da lógica do mercado, a retomada do liberalismo, o neoliberalismo⁵, o inseriu de vez. Essa “nova” ideologia trouxe consigo um desejo de liberdade, onde o homem basta-se a si mesmo quando inserido no mercado e, neste particular, a economia não segue leis, mas *tendências*. (GALVÃO, 1997).

Na Idade Média, o homem desprezava o corpo e cultuava a alma. No

3 O liberalismo, teoria filosófica iluminista, surgiu após a Revolução Francesa e trouxe na “razão” e na “liberdade” seus pontos fundamentais. Foi o liberalismo francês que propôs a separação do Estado e da Igreja, logo após a derrubada da monarquia. O liberalismo teve três momentos: primeiro como filosofia, segundo como tendência política e, por fim, como sistema econômico. Dentro dessas teorias, a primazia seria de elevar à categoria individual o pensamento do homem, criador de si mesmo e de sua própria história, ignorando de vez a intervenção direta das doutrinas religiosas (entre elas, a moral) para definir sua identidade no meio social. No início do século XX, com a Grande Depressão, o liberalismo entrou em descrédito. (GALVÃO, 1997, p. 54-55).

4 Neste texto, utilizo o conceito de Frederic Jameson de pós-modernismo: “um novo estágio do capitalismo ou um capitalismo tardio” (JAMESON, 1985). De forma simplificada, seria a desconstrução dos conceitos ideológicos dominantes durante a Idade Moderna e a valorização do indivíduo e a efetividade da relação entre o indivíduo e o mercado.

5 A partir de 1970, a ideologia liberal retorna, desta vez como neoliberalismo. É preciso salientar que o prefixo *neo* não se refere a uma nova corrente do liberalismo, mas sim à retomada de alguns preceitos liberais no contexto do pós-modernismo. “O centro de toda prática neoliberal é o mercado e, por conseguinte, o consumo.” (GALVÃO, 1997, p. 54-55).

período conhecido como a “Pastoral do Medo” (DELUMEAU, 2003), durante a Idade Moderna, com o Renascimento e o Iluminismo, o homem se configurou em dois processos principais: o de desconstrução (do ser, antes definido pela Igreja) e o de racionalização. A partir da pós-modernidade e conseqüentemente do neoliberalismo, o homem se encontra no cerne do sistema de mercado. Para Assmann (1989, p. 232), o neoliberalismo fez com que tudo que era produzido pelo homem fosse reduzido à condição de mercadoria; a natureza e todos os recursos naturais e o próprio ser humano, parte dos mecanismos mercadológicos, foram reduzidos a mercadorias.

O neoliberalismo definiu novos contornos sobre a relação do homem com a religião: se por um lado ele a descarta, apoiando-se nos mecanismos disponíveis do mercado, por outro ele se agarra de forma fundamentalista e enfática aos diversos “novos” deuses. Este homem não precisa mais de um direcionamento sobre seu agir, sua conduta e sua ética já que o próprio mercado o oferece.

No início do século XX, em 1915, Freud resgata a ideia de Aristóteles sobre as paixões humanas (instintivas e punctionais) e, trabalhando com o conceito de pulsões, desconstrói e desmistifica as ideias de vício e de pecado (ou pecado original) já consolidadas pela Igreja. Para Freud (*apud* Blanco, 2013), pulsão (do alemão *Trieb*, que significa *broto*) é uma forma germinativa do querer, que é estimulada pelo ambiente em que vivemos. Todos temos essa força natural e tanto os vícios de Aristóteles quanto os pecados da Igreja nada mais são que pulsões, instintos naturais do ser humano, que os comete quando a sociedade os estimula. As teorias apresentadas têm um ponto em comum: vícios, pecados e pulsões podem ser contidos⁶.

As compulsões do homem neoliberal, suas regulações e supressões são a marca registrada do pós-modernismo resultando nos excessos, antes trabalhados pelos gregos, depois condenados pela Igreja e, agora, validados pela lógica do mercado. O mercado oferece possibilidades de satisfazer os mal-estares dos homens, as pulsões de Freud elucidam a questão do medo (já que ceder às “paixões” é parte essencial de quem somos) e o mercado nos estimula a isso. O individualismo, tão cultuado pelo pós-modernismo, fez com que aprendêssemos a “honrar” os nossos deveres morais individuais.

Enquanto a Igreja Católica e outras religiões tentam a todo custo um “retorno” de uma moral altruísta, o mercado “descentra” o individuo estabelecendo uma “moral sem obrigações nem sanções” segundo as aspirações da massa que se mostra cada vez mais inclinada a um individualismo hedonista democrático” (LIPOVETSKY, 2005, p. 105).

6 Para a Igreja, podemos extinguir nossos pecados através das virtudes, uma forma de reciclar do ruim para o bom.

Jean Delumeau (2003) escreveu sobre a culpabilização do pecado no Ocidente e sobre como o homem medieval se sentia (ou o faziam sentir-se) quando cometia pecado: “Na história européia, a mentalidade obsessiva foi acompanhada de uma “culpabilização” maciça, de uma promoção sem precedentes da interiorização e da consciência moral. Em escala coletiva, nasceu no século XIV uma “doença do escrúpulo” que se amplificou” (DELUMEAU, 2003, p.9). Na sociedade pós-moderna, o conceito de culpa passa a ser considerado obsoleto: para Menninger (*apud* GUINNES, 2006, p. 18), dentro da teologia pós-modernista, a noção de “mal” deixou de ser pecado para ser crime (definido legalmente), e se tornar doença (definida em categorias psicológicas). Em outros termos, a moral “profana” suplantou as leis morais de salvação eterna, apontando para uma nova perspectiva em que um grande número de sólidas prescrições morais ainda continua envolvendo uma incessante busca pelo prazer.

O pecado da inveja se faz presente na sociedade pós-moderna, porém troca por virtuoso seu caráter negativo, e torna-se, por vezes, dentro da lógica do mercado, uma conduta legalizada e estimulada.

3. A sociedade de consumo e a introdução ao *American way of life*

Os ideais pós-modernos estimularam o consumismo utilizando principalmente a publicidade. Produção e consumo se fundiram, tornando-se partes de um mesmo processo. Se antes somente se fabricavam produtos para satisfazer necessidades, a partir desse movimento começaram a ser produzidas também necessidades para garantir a continuidade dessa produção.

Para Galimberti (2004), a sociedade foi dividida em dois segmentos: os produtores e os consumidores. E o consumo não deve ser mais considerado, como acontecia nas gerações precedentes, exclusivamente como satisfação de uma necessidade, mas também como meio de produção. Para ele, “onde a produção não tolera interrupções, as mercadorias ‘têm necessidade’ de ser consumidas e, se a necessidade não for espontânea, se não se sentir necessidade dessas mercadorias, acontecerá que essas necessidades serão produzidas”. (GALIMBERTI, 2004, p. 72). Promover desejos é uma responsabilidade da publicidade, que visa orientar as necessidades dos produtos que devem ser consumidos, elevando assim, uma produção em massa para uma grande demanda mercadológica.

Depois da Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos se instauraram como supremacia industrial e comercial, o que respingou na economia mundial. As empresas americanas viram na economia brasileira (e de outros países em

desenvolvimento) uma grande chance de expandir seu mercado, o que fez com que voltassem a investir no país, instalando fábricas, construindo novas unidades de produção ou absorvendo pequenas indústrias nacionais criadas no período da guerra. (JÚNIOR, 2001).

Segundo Júnior (2001), o Brasil dessa época ainda seguia com um perfil agrícola. No entanto, começou a experimentar algumas mudanças sociais e econômicas importantes. Nas Regiões Sul e Sudeste, a população começou a sair da área rural para as cidades, que ofereciam melhores condições de vida. O consumo de produtos industrializados cresceu e a competição entre as empresas também. O comércio favorecia a atividade publicitária. “No início da década de 50, mais de 100 agências funcionavam no Brasil, algumas nacionais como a agência *Norton*, fundada em 1946 – que formou parte da primeira geração de publicitários capacitados por profissionais americanos” (JÚNIOR, 2001, p. 3).

No cenário internacional do pós-guerra e diante da perspectiva de crescimento econômico do Brasil, iniciou-se aqui, então, uma campanha intensa pela modernização do país. Os momentos decisivos do início do processo de industrialização, as migrações internas e a crescente urbanização das cidades reafirmavam a necessidade do Brasil de se tornar um país “moderno”, estímulo feito principalmente pela imprensa. A ampliação do mercado interno alavancou novos padrões de consumo e as maravilhas do mundo moderno foram anunciadas nas peças publicitárias dos diversos periódicos circulantes no Brasil, entre eles *O Cruzeiro* (revista semanal circulante entre 1928 e 1975).

A elite brasileira se viu então infestada de novas possibilidades trazidas com a pós-modernidade, e produtos, facilitadores da vida cotidiana dos brasileiros estimulavam um consumo cada vez maior. A geladeira, o rádio transistorizado, o liquidificador, a batedeira, a máquina de lavar roupa, a batedeira proporcionaram uma revolução da vida doméstica. Novas tecnologias de armazenamento possibilitaram o consumo de alimentos industrializados: as latas de salsicha, a presuntada, o leite condensado e o leite em pó. A indústria farmacêutica e de produtos de beleza, por sua vez, ampliaram as possibilidades de bem-estar e beleza. Assim, aos consumidores brasileiros foi proporcionado o acesso aos produtos utilizados pelas estrelas de Hollywood. Um padrão de beleza internacional, ancorado na imagem das atrizes cinematográficas, foi divulgado nas páginas do *O Cruzeiro*. (BAMMANN, 2013).

Neste contexto, nasce o conceito do *American way of life* (“o estilo americano de vida” ou “o modo de vida americano”), um ideário que reafirmava o sucesso dos Estados Unidos em suas políticas industriais e seu próspero mercado. Para Bammann (2013), os Estados Unidos construíram uma imagem próspera e moderna perante o mundo, representando a única economia que conseguiu sair fortalecida

de dois conflitos mundiais. *O Cruzeiro* adotou o *American way of life* como slogan principal de suas campanhas publicitárias e este estilo se tornou um modelo de vida a ser perseguido. A revista proclamava em suas páginas a possibilidade da chegada do Brasil ao patamar de país desenvolvido e anunciava a caminhada do Brasil em direção à superação da pobreza.

O Brasil viu nas políticas de mercado estadunidenses a possibilidade de se elevar economicamente dentro do cenário mundial. No entanto, para isso precisaria disseminar internamente o ideário do *American way of life*, e a publicidade se tornou a principal ferramenta. Para Galimberti (2004), o desenvolvimento do mercado brasileiro se deve principalmente à publicidade, já que ela foi a principal responsável por decidir o que é bom para o consumo, o que é melhor e em quem devemos nos espelhar.

Isso é promovido pela publicidade, que tem a função de cotejar a nossa necessidade de mercadorias com a necessidade das mercadorias a serem consumidas. Os seus convites são solicitações explícitas para que renunciemos aos objetos que já possuímos e que, talvez, ainda prestem um bom serviço, porque, nesse meio-tempo, surgiram outros “que não podemos deixar de ter”. Em uma sociedade [...] na qual a identidade de cada um está sempre mais entregue aos objetos que possui, os quais não apenas são substituíveis, como também “devem ser substituídos”, toda publicidade é um apelo à inveja. (GALIMBERTI, 2004, p. 72).

4. Da publicidade e da felicidade de massa ao estímulo invejoso.

A era da felicidade de massa celebra a individualidade livre, e a pós-modernidade oferece opções que suprem as tristezas cotidianas, elevando as mercadorias de simples objetos a remédios que curam imediatamente as mazelas do homem pós-moderno. Se outrora, no medievo e na modernidade, os prazeres eram condenados, a partir de meados de 1940 esses prazeres passam a ser estimulados pela publicidade. O bem-estar, o conforto e a “qualidade de vida” são fatores de mobilização social em que indivíduos reconhecem nas propagandas um meio de se integrar a uma falsa noção de pertencimento consumista.

O prazer deixou de ser excluído: ao contrário tornou-se bastante valorizado e bem conceituado. Para Lipovetsky (2005), o prazer passou a ser incentivado e canalizado, desonerado de culpa e comumente reproduzido pela pressão do trabalho, pela difusão das normas racionais relativas ao “progresso” e à saúde. “Consuma com moderação’: nossa aritmética utilitarista tomou o aspecto de um gerenciamento de prazeres por minuto, em doses homeopáticas e infindas.” (LIPOVETSKY, 2005, p. 35). A inveja pós-moderna não é mais transgressiva nem diletante; é “manejada”

disponibilizada moderada e continuamente.

Nas páginas do *Cruzeiro* era comum encontrar declarações que sobrepunham o viver norte-americano ao viver brasileiro. O periódico exaltava substancialmente a vida nos Estados Unidos e, no período de 1947 a 1952, concomitantemente à divulgação do seu apoio às políticas estadunidenses, *O Cruzeiro* defendeu a implantação do modo de vida americano no Brasil. Em 22 de janeiro de 1949, Franklin de Oliveira, em sua coluna intitulada *Sete Dias*, reproduziu a mensagem de do presidente americano Truman ao 81º Congresso⁷:

Os Estados Unidos podem afirmar que se encontram em ‘condições’ de atender as necessidades do povo e lhe dar uma oportunidade na busca da felicidade. [...] Durante os últimos dezesseis anos o povo norte-americano criou uma sociedade que oferece novas oportunidades á todos os homens para gozar sua parte nos benefícios da vida. (O CRUZEIRO, 1949, p. 7).

Viver “o modo americano” era antes de tudo ter acesso às mesmas facilidades que os americanos tinham, e com o crescimento do comércio de produtos estrangeiros em terras brasileiras, aumentou a demanda para que fossem oferecidos aqui os mesmos produtos consumidos nos Estados Unidos.

Propagandas publicitárias logo se tornaram a chave para o êxito no mercado e a inveja seu fio condutor, essencial para levar aos leitores uma sensação de integração ao resto da sociedade que consumia esses produtos. Por exemplo, em propaganda da Royal datada de 1948, o anunciante diz: “Faça Bolos... e brilhará perante suas amigas. O bolo é um símbolo de hospitalidade. É a forma mais acolhedora, carinhosa e festiva de receber as amigas... E como sabem disso, elas ficarão encantadas, admiradas... Vale a pena, portanto, fazer bolos! E desde que se saiba que elas hão de elevá-la perante suas relações, [...]”. (O CRUZEIRO, 1948, p. 65).

7 81ª legislatura do Congresso americano.



Figura 1: Propaganda da Royal

Fonte: O Cruzeiro, 1947.

Em outra propaganda de 1957, *O Cruzeiro* expõe às donas de casa a uma novidade: o liquidificador *Walita*. No anúncio está uma dona de casa, com um enorme sorriso no rosto, segurando o liquidificador, e o letreiro diz: “Só quem compra *Walita* pode ter tudo isso! Cansada de ver suas amigas descansando enquanto fica horas preparando os alimentos? Agora chegou *Walita*, o liquidificador que é 4 em 1. Não seja a última a ter o seu.” (O CRUZEIRO, 1957, p. 32).

Em 1961, outra propaganda estimula as donas de casa a repensarem seus eletrodomésticos. Afinal novos produtos com novas tendências apareciam constantemente no mercado. Uma geladeira com rodinhas foi anunciada durante dois meses na revista *O Cruzeiro*: a novidade permitia que a própria dona de casa pudesse deslocar a geladeira sem ajuda: uma pessoa sozinha conseguiria movimentá-la. Essa era uma novidade que poucas pessoas conheciam. Como diz o anúncio: “Com *Rolover* não é preciso carrinho... mas *Rolover* é exclusivo dos novos refrigeradores. Seja a primeira das suas amigas a ter *Rolover*. Agora sem dramas e sem ter que atrapalhar o marido no trabalho ou os filhos nos deveres, mova você

mesma, tenha *Rolover*.” (O CRUZEIRO, 1961, p. 90). Mais abaixo, o anúncio certificava a qualidade do produto: “Respondendo a uma recente pesquisa da revista, 99% das donas de casa afirmaram: *Rolover* é o que mais desejamos, pois torna fácil a limpeza sobre qualquer piso”.

O Cruzeiro foi uma revista que priorizou as idéias pós-modernas, exaltando as facilidades das novas tecnologias e fomentando uma competitividade “sadia” entre seus leitores, que escreviam cartas falando sobre os produtos que haviam adquirido por influência das propagandas que viram no periódico.

Os homens também tinham lugar dentro dos sonhos de consumo e, rumo ao ingresso na modernização, os automóveis eram anunciados. Ao publicar a reportagem “Conheça o seu Automóvel”, *O Cruzeiro* ofereceu aos seus leitores o ingresso no sonho americano:

Há muitos anos, o Chevrolet arrebatou ao Ford o posto de carro preferido das famílias norte-americanas. É um carro seguro, durável, de fácil direção, que já faz parte da vida diária da grande maioria de fazendeiros, vendedores e, em geral, de homens que trabalham. Nele as crianças são conduzidas à escola e as compras trazidas para casa nos dias de feira (O CRUZEIRO, 1950, p. 107).

Segundo Bammann (2013), depois de 1945, os Estados Unidos exportaram a era do automóvel à classe média do Brasil. Como sustenta Eric Hobsbawm, o modelo de produção industrial capitalista de Henry Ford se espalhou para indústrias em outros pontos do globo e da indústria automobilística para novos tipos de produção. Da construção ao *junk food*, os bens e serviços antes restritos a minorias agora eram produzidos para o mercado de massa (HOBSBAWM, 1995, p. 276).

Em anúncio de 1970, *O Cruzeiro* desafia os críticos do *American way of life* com uma provocante propaganda: “Se você tem alguma crítica ao *American way of life*, faça-a agora. Sem nenhuma cerimônia. Aqui está um bom exemplo para você criticar. Um carro “made in Brazil” mas com toda pinta de um carro americano.” E ao final acrescenta: “A partir desse momento, você está pronto para fazer todas as críticas que quiser. Mas antes entre no *Dodge Charger* ou no *Dodge RT*. E assuma uma posição crítica bastante cômoda” (O CRUZEIRO, 1970, p. 75-76).



Figura 2: Propaganda do carro Dodge Charger
Fonte: O Cruzeiro, 1970, p. 75-76.

Enquanto *O Cruzeiro* estimulava os avanços da pós-modernidade, *O Diário* (um jornal católico circulante em Belo Horizonte entre 1935 a 1971) condenava o novo estilo de vida que ia aos poucos sendo adotado pelos brasileiros. Os intelectuais responsáveis pelos artigos do *Diário* repudiavam as novas tecnologias e os apelos publicitários.

No artigo “O que fizeram à nossa nação”, Oscar Mendes faz comentários irônicos sobre a mocidade belo-horizontina de então, comparando os jovens que seguem a doutrina da Igreja com os que se desviaram para dentro dos pensamentos pós-modernos. Procura, assim, ressaltar as qualidades da mocidade julgada correta dentro dos princípios cristãos e criar a inferiorização da juventude pós-moderna marginalizada:

[...] esta mocidade que admiramos e aplaudimos, mocidade esplêndida e viril que afirma suas crenças e seu caráter, sem compartilhar da inveja que cega a mocidade do mundo materializado, mocidade que serve de zombaria aos jornalistas, cretinizados pelo materialismo suíno das poucas idéias que ainda se irrigam nos seus cérebros estafados e sáfaros. (MENDES. *O Diário*, 1947, p. 5).

Em outro artigo no *Diário*, de nome “Não se deixem enganar”, Alvaro Negromonte reitera a posição da Igreja sobre os novos avanços.

[...] o maior perigo talvez para a religião no momento presente vem de que católicos estão esquecendo com amedrontadora rapidez os princípios religiosos. Até poucos anos atrás, se era grande a ignorância religiosa (sempre foi no Brasil), ao menos não estavam contaminados as inteligências pelos falsos princípios liberais na grande massa do povo. Hoje, as mais

perigosas idéias sobre as pretendidas liberdades modernas estão sendo aceitas como dogmas por nosso povo ignorante que, cobiçando uma vida de luxo e falsos princípios, torna-se muito difícil reconduzi-los à verdade. Não se deixem enganar pela nefasta inveja que vem junto com as novas filosofias. Temos que entender que a religião católica é a única verdade, e nela permanecer [...]. (NEGROMONTE, Alvaro. O Diário, 1963, p.8).

Essas respostas da Igreja ao avanço da permissividade consumista ilustram que, por mais que uma ilusão redentora de alguns vícios tenha sido criada em torno do *American way of life*, validada pela publicidade, e ainda que a inveja tenha se tornado uma propulsora da sociedade de consumo, a Igreja manteve-se atenta a sua medieval concepção dos pecados humanos.

Conclusão

O pecado da inveja talvez seja o mais íntimo e o único que visivelmente não se consegue fazer perceber. Durante toda a Idade Moderna, a inveja serviu para definir e organizar a hierarquia social: servos, burgueses, nobres e clero. Com a chegada do capitalismo, porém, essa ordem se tornou questionável e quebrável, podendo então qualquer pessoa ser o que quisesse e estar na posição que quisesse.

A inveja precisa de exemplos de condições superiores e inferiores para sobreviver e, pela lógica do mercado, a comparação entre condições destoantes acaba por ser estimulada, gerando a competitividade.

A competição que segue as normas morais não é o campo onde se manifesta mais intensamente a inveja, pois quem aceita disciplinadamente regras e condutas morais aprende também a aceitação da diferença. A questão, porém, é que na sociedade pós-moderna, “aceitar” sua condição, sem almejar situações “superiores”, é cometer o pecado da preguiça, tão mal visto por essa sociedade em contínuo movimento. Por isso, a(s) “moral(ais)” que um dia valeram, nessa sociedade são ignoradas, e se tornam um malefício na jornada rumo ao sucesso.

No contexto pós-moderno, a inveja deixa de ser condenada e o mundo, de uma forma metafísica, passa ser o grande pecador, que age injustamente oferecendo prosperidade àqueles que consideramos indignos destas “bem aventuranças”. Nesse sentido, não é o invejado que comete uma ação imoral, o seu triunfo é mais uma expressão de uma falta constitutiva do ser, de uma omissão do sentido, de uma imoralidade do mundo. (ALBERONI, 1996, p. 73).

A distorção dos valores morais se dá quando precisamos do estímulo invejoso para buscar o sucesso, e lidamos com a pressão social de “ter que”, a todo custo, “vencer na vida”, ou, dentro da lógica do mercado, “ser bem sucedido financeiramente.” No ambiente pós-moderno atual, a inveja distorce sua significação

inicial (moral e religiosa) e se torna um estímulo competitivo para a sobrevivência dentro da sociedade pós-moderna, exaltando o consumismo e restringindo as ambições humanas às demandas do mercado.

Referências

ALBERONI, Francesco. **Os Invejosos: uma investigação sobre a inveja na sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

ALIGUIERI, Dante. Purgatório: **A Divina Comédia**. Trad. Hernâni Donato. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

AQUINO, São Tomás de. **Sobre o Ensino (De Magistro), Os Sete Pecados Capitais**. Trad. Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 63-133.

ARISTÓTELES. **Ética e Nicômaco**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

ARISTÓTELES. **Retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. **A Idolatria do Mercado: Ensaio sobre economia e teologia**. Coleção Teologia e Libertação. São Paulo: Vozes, 1989.

BAMMANN, Kellen. **A Revista O Cruzeiro: Apoio às políticas dos Estados Unidos e identificação com American Way Of Life**. XXVII Simpósio Nacional de História. Rio Grande do Norte. Natal, 2013.

BASCHET, Jérôme. **A Lógica da Salvação**. A Civilização Feudal: Do ano mil à Colonização da América. São Paulo: Globo, 2000. p. 374-385.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo**. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). São Paulo: EDUSC, vol. I, 2005.

EXÔDOS. In: **A BÍBLIA**: trad. ecumênica. São Paulo: Paulinas, 2002.

FERREIRA, Luis Antônio; FIGUEIREDO, Maria Flávia. **Olhos de Caim: A inveja sob as lentes da linguística e da psicanálise**. Coleção Mestrado e Linguística. São Paulo: Publicações Unifran. 2011.

FREUD, Sigmund *apud* BAUMAN, Zygmunt. **O Mal estar da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

FREUD, Sigmund *apud* BLANCO, Arturo. S. **A Pulsão**. Antroposmoderno. Disponível em: <<http://www.antroposmoderno.com/textos/Apulsao.shtml>> Acesso em: 02 de jun 2014.

GALIMBERTI, Umberto. **Os vícios capitais e os novos vícios**. São Paulo: Paulus, 2004.

GALVÃO, Antônio Mesquita. **A Crise da Ética: O neoliberalismo como causa da exclusão social**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

GÊNESIS. In: **A BÍBLIA**: trad. ecumênica. São Paulo: Paulinas, 2002.

HOBBSAWM, Eric. **A Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JAMESON, Eric *apud* ANDERSON, Perry. **As Origens da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1999.

JAMESON, Frederic. **Pós-Modernidade e a sociedade de consumo**. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo: n°12, p. 16-26, jun 1985.

JENCKS, Charles *apud* KUMAR, Krishan. **Da Sociedade Pós-Moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: José Zahar Ed, 2006.

JÚNIOR, Itanael Bastos de Quadros. **A Propaganda no Brasil: uma brevíssima resenha do século XX**. XXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Campo Grande – MS: Mato Grosso do Sul: ITERCOM. 2001.

.LIPOVETSKY, Gilles. **A Sociedade Pós-Moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos**. São Paulo: Manole, 2005.

MENDES. Oscar. O que fizeram aos nossos jovens. **O Diário**. 1947, p. 5.

MENNINGUER, Karl *apud* GUINNESS. **Os Sete Pecados Capitais: Navegando através do caos em uma era de confusão moral**. Trad. Augustos Nicodemos. São Paulo: Shedd Publicações, 2006.

NEGROMONTE, Alvaro. Não se deixem enganar. **O Diário**. Belo Horizonte. 1963, p.8.

O CRUZEIRO. Belo Horizonte. 5 out. 1961, p. 90.

O CRUZEIRO. Belo Horizonte. 6 set. 1947. p. 65.

O CRUZEIRO. Belo Horizonte. 25 ago. 1957. p. 32. disponível em: <<http://www.propagandashistoricas.com.br/search/label/anos%2050>> Acesso em: 29 jun 2014.

O CRUZEIRO. Rio de Janeiro. 9 fev. 1970, p. 75-76.

O CRUZEIRO. Rio de Janeiro. 28 jan. 1950, p. 107.

VICENT-CASSY, Madame. **L'envie au Moyen Age**. AESC: 1990, p. 253-271.

ZIMERMAN, David. E. **Vocabulário contemporâneo de psicanálise**. Porto Alegre: Artmed, 2001.

O Divino Pai Eterno na Sociedade em Midiatização: a (re) configuração das práticas religiosas pela TV

Paulo Afonso Tavares¹

Resumo: Este artigo aborda a transformação da devoção do Divino Pai Eterno no município de Trindade, que nasce de uma experiência religiosa popular, passando pela romanização da diocese de Goiás e consolidando na midiatização das práticas religiosas do Santuário Basílica do Divino Pai Eterno.

Palavras-Chave: Divino Pai Eterno; Catolicismo Popular; Romanização; Midiatização; Igreja Midiática.

Introdução

A devoção do Divino Pai Eterno inicia por volta de 1840 no antigo arraial Barro Preto, hoje município de Trindade, quando um casal de agricultores, Constantino Maria Xavier e Ana Rosa de Oliveira, ao roçarem um pasto ao lado do Córrego Barro Preto, encontrou um medalhão de barro, com a gravura da Santíssima Trindade coroando a Virgem Maria.

Com a descoberta, Constantino e Ana reuniam a gente humilde da região sempre aos sábados para rezar o terço. Em pouco tempo, a casa já não conseguia acolher tanta gente vinda de diferentes lugares de Goiás, a pé ou em carros de boi, para ali adorarem o Divino Pai Eterno, a primeira pessoa da Santíssima Trindade, representada como um velho calvo de barbas longas.

Com o passar dos anos essa devoção vai sendo reconfigurada conforme a Igreja Católica vai caminhando. Por isso estudam-se primeiramente os conceitos de Catolicismo Popular e Romanização. Também se discutem conceitos-chaves para o esclarecimento da questão, como Midiatização da Sociedade e Igreja Midiática.

1 Catolicismo Popular

Segundo a tradição, o início da devoção do Divino Pai Eterno no Povoado de

¹ Paulo Afonso Tavares é Mestrando em Ciências da Religião e graduado em Jornalismo pela PUC GOIÁS. Bolsista da Fapeg. E-mail: jor.pauloafonso@gmail.com

Barro Preto, atual município de Trindade, foi por volta de 1840, a partir de uma experiência religiosa popular dos moradores do sertão goiano.

Quando um casal de agricultores, Constantino Maria Xavier e Ana Rosa de Oliveira, ao roçarem um pasto ao lado do Córrego Barro Preto, encontraram um medalhão de barro, com a gravura da Santíssima Trindade coroando a Virgem Maria.

Com a descoberta, Constantino e Ana reuniam a gente humilde da região sempre aos sábados para rezar o terço. Em pouco tempo, a casa já não conseguia acolher tanta gente vinda de diferentes lugares de Goiás, a pé ou em carros de boi, para ali adorarem o Divino Pai Eterno, a primeira pessoa da Santíssima Trindade, representada como um velho calvo de barbas longas.

A primeira capela, coberta de folhas de buriti, foi construída pelos habitantes em 1843. Os devotos vinham de todo lugar, trazendo presentes e ofertas. Já em 1850 foi erguida uma capela de alvenaria, coberta de telhas. No mesmo ano surgia o patrimônio da igreja, com doações de terras pelos fazendeiros do arraial.

De acordo com Parker (1996), o catolicismo popular se refere às manifestações coletivas que exprimem a maneira de sentir, de perceber e conceber as angústias, as necessidades e os anseios que não encontram respostas adequadas ou suficientes nos espaços do catolicismo oficial, ou seja, nas expressões religiosas do catolicismo institucional.

Sendo que o núcleo do catolicismo oficial seja o mesmo do catolicismo popular, como a devoção aos santos e a Maria, mas as formas de expressá-las são diferentes. Sendo que o primeiro está mais ligado ao espaço da ortodoxia, da instituição e do privado e o segundo tem uma maior participação do povo, é leigo e comunitário. É o que afirma Paleari (1990), o catolicismo oficial (romanizado) é “qualitativamente diferente do catolicismo popular. Aquele é marcado pelos santos e pelos leigos e, este, pelos sacramentos e pelo padre”.

Já para Santos (1984), a religião dominante é a religião oficial, considerada como verdadeira, enquanto que a outra, a dominada, é tida por meras superstições, credices, fanatismos. Evidencia-se, assim, a produção simbólica de um sistema rotulado, de acordo com as posições definidas, no campo religioso, e na sociedade de classes: o Catolicismo Oficial-Dominante e o Catolicismo Popular-Dominado. Nesse sentido, Beozzo (1992, p. 18), afirma:

“Não é fácil atingir a consciência religiosa do pobre, dos escravos, dos índios. Na análise do comportamento religioso nota-se a existência de um campo em que parecem encontrar-se os oprimidos e os opressores, em sua atitude perante a realidade. Os que detêm o poder procuram sacralizar, em nome de Deus, a ordem, a situação, e em nome de Deus combatem as mudanças: a realidade é esta, e não deve ser de outra maneira. Os que nada possuem, fatalistas, acham que têm de ser assim

mesmo, que não pode ser de outra maneira. O encontro se dá na conclusão de que a realidade é intocável.”

Azevedo *apud* Santos (1984), afirma que o Catolicismo Formal se traduz em uma religião escatológica, de salvação, cujos padrões de santidade e conduta moral se alicerçam no outro mundo, ao passo que o Catolicismo Popular procura atrair os poderes do outro mundo para auxiliar o homem, aqui neste mundo, não havendo preocupação com a espiritualidade dos santos, tampouco com padrões de comportamentos éticos, estabelecidos pelo Catolicismo Formal.

Já Oliveira *apud* Santos (1984, p.88), define Catolicismo Popular como aquele “em que as constelações devocional e protetora prismam sobre as constelações sacramental e evangélica”.

Sendo que esta característica, leiga do catolicismo popular se dá, devido à escassez de padres no interior rural do Brasil, obrigando a população organizar suas crenças e devoções, criando as irmandades e confrarias leigas, onde o contato é feito diretamente ao santo protetor sem a mediação clerical.

Sendo que o início da devoção do Divino Pai Eterno em Trindade, coincide com o período de vigência do Padroado no Brasil, e pela escassez de padres na diocese de Goiás, que abrangia um grande território, correspondendo os Estados de Goiás, Tocantins e uma parte de Minas Gerais. Portanto a função do clero no santuário aparece inicialmente muito reduzida, limitando-se às visitas e as assistências estritamente religiosas, através da administração dos sacramentos e dos atos litúrgicos em geral, sendo que o padre era pago para realizar essas atividades religiosas. Já a administração material competia ao elemento leigo.

Os registros da Paróquia de Campinas, responsável pelo Santuário de Trindade, mostram que a paróquia ficou 12 anos sem os cuidados de um vigário, sendo que administração do Santuário passou aos cuidados de uma irmandade de leigos, composta de três elementos: presidente, tesoureiro e secretário, que de acordo com Dom Eduardo, 5º bispo de Goiás, em sua autobiografia, a Irmandade do Pai Eterno usufruía dos rendimentos anuais da romaria e do Santuário em geral, sem vantagem alguma para a igreja.

De acordo com Santos (1976), a declaração do viajante português, Oscar Leal, em 1890, sobre o Santuário de Trindade, em cuja festa compareceu naquele ano, autentica a afirmação feita por Dom Eduardo.

O mais engraçado é que esta capella, talvez a mais rica do Estado, como deve ser, não possui nem ao menos um órgão, pois lá dentro o único instrumento que existe é um realejo! Um realejo num templo! É duro dizel-o mas é verdade. Uma festa que deve produzir annualmente pelo menos de dez contos para cima... Não há um fogo de artifício, uma

representação pública, um motivo de atração por mais simples que seja, promovido pelos encarregados de arrecadação, que como quase sempre se vê n'este estado, homens sem iniciativas sem conhecimentos prático das cousas. Os próprios músicos são obrigados a permanecer de pé no meio da praça ou aliás sentados na relva, cobertos de poeira, por ser o que há de abundância n'essa epocha de escassas chuvas. Bandeiras, galhardestes, kermesses, coretos, nada d'isto existe... Não há dinheiro? São poucos os papalvos que anualmente lá vão deixar seus cobres? (LEAL,1890 *apud* SANTOS,1976,p. 89-90)

2 Romanização

O Catolicismo Romanizado nasce como resposta ao fenômeno da modernidade e laicização e da separação Igreja-Estado. Se expressa na versão tridentina, oficial e centralizada dos chamados Bispos “reformadores” brasileiros sob a direção da Santa Sé com o apoio das congregações europeias. O avanço das ideias liberais da modernidade laica restringiu o poder da Igreja na sociedade. Como reação a este fenômeno, ela procurou reforçar sua organização interna, face ao “perigo” que a rodeava, numa postura defensiva: o anti-modernismo. Desenvolve sua religiosidade dentro dos marcos do templo sob rígido controle clerical, centrado no culto do altar / púlpito / confessionário levando seus fieis a uma atitude de rejeição à modernidade do seu em torno, na forma de desagravo e reparação dos “ultrajes” que os “hereges” do mundo praticam a Jesus e a Maria.

De acordo com Tavares (2012), o recém ordenado bispo de Goiás, Dom Eduardo, que tinha como missão estruturar a diocese goiana, que até então estava abandonada espiritualmente por parte do clero, visitou Trindade em 1891, foi ver com seus próprios olhos o estado de decadência da romaria. Constatou que havia ali, por ocasião da festa,

“jogos, besundellas, brequefetes e reúnem-se bilhardonas e as calonas de todas as freguesias bem como sujeitos avillanados e rapazes mariolas, que aproveitam essa reunião de gente ruim e de marafonas para saciarem a sua luxuria e executarem suas vinganças, de sorte que não há um ano que não haja assassinatos e ferimentos graves” (TAVARES, 2012, p.27).

O bispo observou ainda a má fé e a exploração dos membros da Comissão ou Irmandade do Divino Pai Eterno, que cuidava da Romaria e Santuário de Trindade.

Ele insistiu na prestação de contas da romaria daquele ano. Depois de três dias apareceu o tesoureiro que confessou ter gasto o dinheiro na compra de bois. “Dissolvi a Comissão e nomeei administrador do Santuário o Pe. Francisco Inácio de Sousa, até que eu pudesse lá instalar uma congregação religiosa, como de fato mais tarde o fiz”. (TAVARES, 2012, p.27).

Quanto à renda da romaria, assim previa um dos artigos do regimento da

irmandade do Divino Pai Eterno: “A metade pertencerá ao Presidente da Irmandade e a outra metade será em partes iguais distribuídas entre o tesoureiro, secretário e zelador”. Concluiu o Bispo: “Irmãos de mesa, irmãos de cobre é que eles eram”.

Enquanto todo Estado de Goiás estava abandonado espiritualmente por falta de sacerdotes, os redentoristas da Alemanha (Baviera) não podiam exercer o ministério apostólico por lei injusta do “Kulturkampf”, que os confundiu com os jesuítas, contra os quais se movia perseguição aberta. Em 1893, Dom Eduardo rumou para Roma, para a visita “ad limina” e obter religiosos “a fim de se cristianizarem as romarias”.

Escreve o Bispo:

“Andei em Roma de convento em convento. A última porta que eu bati foi a do Revmo. Padre Geral dos Redentoristas e como nas outras, a conversa foi negativa. Desanimado completamente ao despedir-me do venerando Padre eu disse: ‘Meu Reverendíssimo Padre Geral, minha consciência fica tranquila, fiz quanto pude. Santo Afonso fundou sua apostólica Congregação para salvar as almas mais abandonadas, saio daqui também como saí duas outras casas genéricas: a Nosso Senhor entrego esse negócio de tanto alcance’. De tarde veio visitar-me o Revmo. Padre Geral e dar-me à auspiciosa notícia de poder dar-me alguns religiosos de sua Congregação, mas da Baviera e não da Itália, sendo necessário eu lá ir para entender-me com o reverendíssimo Padre Provincial”. (TAVARES, 2012, p.27).

O Capítulo Geral da Congregação Redentorista, iniciado em Roma no dia 25 de fevereiro de 1894, elegeu o novo Superior Geral, Padre Matias Rauss e ampliou o apostolado missionário dos Redentoristas. Esse decreto sobre a ampliação do apostolado foi recebido com imensa alegria pelos Redentoristas da Baviera. Poderiam agora exercer o apostolado missionário em outras partes do mundo e estariam livres da lei do “Kulturkampf”, que lhes proibia toda atividade apostólica. O entusiasmo apossou-se de todos, até mesmo dos seminaristas, que estavam prontos e dispostos para as missões estrangeiras.

No dia 12 de julho de 1894 chegou a Gars, na Baviera, o Bispo de Goiás Dom Eduardo Duarte e Silva. Estava ali para cobrar a promessa feita pelo Padre Geral dos Redentoristas em Roma.

“Em Gars trataram-me os padres com o maior respeito e carinho, muitas amabilidades e generosidades”, escreveu Dom Eduardo. Foram destacados para Goiás os seguintes missionários: Padres Gebardo Wiggermman, como Superior e vice-provincial, João da Matha Spaeth, Miguel Siebler, Diácono Lourenço Hubbauer e 4 irmãos coadjutores: Irmãos Noberto, Ulrico, Gebardo, Floriano. Este último conseguiu mais tarde ordenar-se sacerdote e tornou-se o célebre Padre Vicente Grilhisl, que missionou regiões distantes do Estado de Goiás.

A primeira entrada oficial dos Redentoristas em Trindade deu-se aos 29 de

maio de 1895. Padre Miguel Siebler, Irmãos Gebardo e Floriano foram preparar a igreja e a casa para a romaria. A novena começou no dia 29 de junho e foi pregada pelo Padre Miguel. Houve 600 comunhões, 30 casamentos e 80 batizados. O povo ficou muito contente com a chegada dos Redentoristas. Em 1896 a novena foi pregada pelo Padre Lourenço Hubbauer, ordenado sacerdote por Dom Eduardo em 1895.

Em 1897 promoveu-se uma revolta aberta, encabeçada por Moisés Francisco Gomes, que foi abafada pela diplomacia de Padre Pedro Ribeiro e do Padre Dr. Hipólito. A 18 de março de 1898 foi pregada uma missão pelos redentoristas Padre José Wendel e Padre Antônio Lisboa. O resultado foi consolador. Nesse ano trabalharam na romaria 5 sacerdotes redentoristas: Padres Wendel, Antônio Lisboa, Roberto, João Batista e Martinho.

Tudo correu bem, entretanto a renovação da missão em outubro foi sintomática. O povo da cidade tomou parte somente na procissão de encerramento. Uma portaria de Dom Eduardo dando ordens severas para a celebração da romaria foi o marco forte na revolta que estava para formar. Os cabeças da subversão da ordem não se conformaram com essas normas. Compreendendo a gravidade da situação, os redentoristas construíram uma casa em Trindade, onde, desde então, ficaram residindo um padre e um irmão coadjutor.

Mas os ânimos dos revoltosos acirraram-se cada vez mais. Usaram de violência contra os padres e irmãos. Chegou o Bispo e a situação piorou. O sangue fervia nas veias. “Fora com os padres!” gritavam os revoltosos, armados de garruchas e cacetes. Aconselhado pelo dominicano Frei Joaquim Mestiçam, Dom Eduardo lançou o interdito sobre o Santuário e sobre o arraial. Os redentoristas arrumaram as malas e deixaram com tristezas o bom povo de Trindade. Isso aconteceu em 1900.

Depois de 3 anos de interdito, os cabeças da revolução convenceram-se de que sem padres não podia haver romaria. Arrependeram-se sinceramente do que tinham feito e pediram perdão ao Bispo. O interdito foi levantado e os redentoristas voltaram a Trindade. Num ambiente mais tranquilo puderam os redentoristas desenvolver ali uma maravilhosa atividade. Reiniciaram os trabalhos apostólicos com uma missão, pregada pelos Padres José Wendel e Estevão Maria, de 23 de junho a 4 de julho de 1904.

Fundaram associações religiosas e caritativas, incentivaram o catecismo para as crianças e a catequese para os adultos. Introduziram outras solenidades religiosas, especialmente a celebração da semana santa com cerimônias e cantos religiosos.

Abrilantaram as romarias com bandas de músicas, missas cantadas e fogos de artifícios. Construíram o Santuário Matriz no breve espaço de um ano (1911-1912), bem como um amplo salão para romeiros doentes.

Em 1920 instalaram a luz elétrica na igreja e na praça. Os irmãos coadjutores

eram carpinteiros, marceneiros, pintores, escultores e mecânicos. Muitos trabalharam em Trindade.

Os missionários redentoristas preocupavam-se, ainda, com as obras culturais e cívicas. Trouxeram as irmãs Franciscanas de Campinas que, infelizmente, não foram bem recebidas por algumas pessoas. Não puderam mais lecionar em Trindade e suprimiram a fundação. Promoveram-se festas cívicas, representações teatrais e inaugurou-se a projeção de filmes de orientações sadia.

3 Igreja Católica e os Meios de Comunicação

A Igreja Católica Apostólica Romana já vinha demonstrando preocupação com a utilização dos modernos meios de comunicação social, como demonstra a instrução pastoral *Communio et Progressio*, de 1971, que frisa que “os modernos meios de comunicação social dão ao homem de hoje novas possibilidades de confronto com a mensagem evangélica”, abordando temas como a imprensa, o cinema, o rádio e a televisão. Percebe-se que vários papas vêm ressaltando a importância dos meios de comunicação para a igreja. Por exemplo, o Papa Paulo VI afirmou que “a Igreja viria a sentir-se culpada diante do seu Senhor, se não lançasse mão destes instrumentos de evangelização”. Já o Papa João Paulo II definiu os *mass media* como “o primeiro areópago dos tempos modernos”, afirmando que “não é suficiente, portanto, usá-los para difundir a mensagem cristã e o Magistério da Igreja, mas é necessário integrar a mensagem nesta ‘nova cultura’, criada pelas modernas comunicações”.

Só que nem sempre foi assim. Quando se examina a história da comunicação da igreja Católica, numa perspectiva social ou das relações entre ela e a comunicação, pode-se identificar, segundo Puntel (2008), cinco fases, bem definidas.

Tais fases são colocadas no contexto dos novos instrumentos de reprodução simbólica, iniciando com a imprensa no século XV, de maneira que os novos meios de transmissão do saber vão sendo absorvidos, utilizados e instrumentalizados de acordo com o paradigma de comunicação da época. Acompanhando, então, as mudanças históricas que forçaram transformações na estrutura organizacional, tanto na sociedade como na igreja, dá-se um confronto da instituição eclesial com os meios de comunicação. Assim temos a primeira fase, caracterizada por um comportamento da Igreja orientado para o exercício da censura e da repressão. Período extenso e intenso projetado através da Inquisição. Nesta fase, a Igreja é a intermediária entre a produção do saber (não somente o teológico) e a sua difusão na sociedade.

Percebe-se, portanto, que a igreja possuía o domínio dos meios de comunicação. Porém, há uma mudança a partir da segunda fase, em que modificações profundas começam a ocorrer, caracterizadas pela aceitação desconfiada dos novos meios.

A comunidade eclesial começa, por exemplo, a ter o controle sobre a imprensa, o cinema e o rádio. Porém, a sociedade começa a se adaptar aos novos tempos e a pressionar a instituição católica, que acaba aceitando, ainda que com desconfiança, os meios eletrônicos.

Já na terceira etapa, encontramos um ritmo veloz. É a velocidade com que as transformações sociais e tecnológicas acontecem. “O imperativo para a igreja ‘acertar o passo’ e adaptar-se ao mundo contemporâneo apresenta-se sob a necessidade imperiosa de ‘aggiornamento’ que emerge do Vaticano II.” (PUNTEL, 2008). No campo da comunicação, dá-se uma mudança brusca de rota, se comparada ao comportamento anterior.

“Trata-se de, até certo ponto, um ‘deslumbramento ingênuo’, segundo Marques de Melo, porque a atitude da Igreja moldava-se na recusa da comunicação.” (PUNTEL, 2008). De repente, ela assume a postura de que é preciso evangelizar, utilizando os modernos meios de comunicação. Admite que a tecnologia da reprodução eletrônica possa ampliar a penetração da mensagem eclesial.

A quarta fase refere-se, sobretudo, à América Latina e se distingue pelo “reencontro do povo pela igreja”. “Revela uma ‘redescoberta da comunicação, em toda a sua plenitude’. Dá-se a superação do ‘deslumbramento ingênuo’” (PUNTEL, 2008). A igreja adota uma postura crítica, repensando a comunicação, e deixando de acreditar que a tecnologia pode resolver os problemas da ação evangélica. É neste momento que os meios passam a ser a voz dos que não têm voz.

O que não poderíamos deixar de considerar, entretanto, é o fundamental aspecto que constituiu (e constitui) a grande “reviravolta” da reflexão do magistério eclesial em relação ao mundo da comunicação, e que Puntel (2008) considera como a quinta fase da relação Igreja-Comunicação. Trata-se de uma significativa mudança de pensamento. A instituição católica começa a se expressar com mais clareza a respeito do impacto que os meios de comunicação têm na construção social. A novidade é que ela começa a refletir sobre o uso dos meios de comunicação não mais de forma restrita, mas referindo-se a um ambiente, por exemplo, no qual estamos imersos e onde todos têm o direito de participar, interagir. Trata-se de uma cultura, a cultura midiática.

Para Puntel (2008) surge um novo modo de viver a religião. A identidade não é mais construída a partir da tradição, mas a partir da midiatização das práticas sociais que reorganizam os grupos numa nova dimensão. Sendo a midiatização que afeta as práticas sociais, afeta as práticas religiosas. Surgindo então um novo modo de ser no mundo, uma nova ambiência, caracterizada pelo processo de midiatização da sociedade, ainda pouco conhecida e explorada, mas que tem como uma de suas

principais características o compartilhamento de informações, a participação.

A sociedade está se tornando cada vez mais midiaticizada. Segundo Gomes, “se um aspecto ou fato não é midiaticizado, ele parece não existir”. (2010, p. 163). Ou ainda: “Cada vez mais o fato, para ser reconhecido como real deve ser midiaticizado. Tudo é feito eletronicamente”. (2010, p. 164).

Gomes analisa que, “aceitar a midiaticização como um novo modo de ser no mundo, coloca-nos numa nova ambiência que, se bem tenha fundamento no processo desenvolvido até aqui, significa um salto qualitativo no modo de construir sentido social e pessoal”. (2010, p. 163).

De acordo com Fausto Neto (2009, p. 4):

A midiaticização consiste no desenvolvimento de fenômenos técnicos transformados em meios, que se instauram intensa e aceleradamente na sociedade, alterando os atuais processos sócio-técnico-discursivos de produção, circulação e recepção de mensagens. Produz mutações na própria ambiência, nos processos, produtos e interações entre os indivíduos, na organização e nas instituições sociais.

Logo as instituições religiosas não ficam fora desse processo. Surge nos Estados Unidos na década de 50, o fenômeno hoje conhecido como Igreja Eletrônica, pois alguns pastores acreditando que a televisão era um meio enviado por Deus para pregar o Evangelho para o mundo, maravilhados com poder de alcance e mobilização desse novo meio, passaram a comprar espaço na mídia televisiva.

Conforme Gomes (2010) a Igreja Eletrônica chegou ao Brasil através dos programas dos pastores Pat Robertson, Rex Humbard, Billy Graham, Oral Roberts, entre outros. Com o passar dos anos esses programas evangélicos americanos foram substituídos por pregadores nacionais, tanto no rádio, quanto na televisão.

Sendo que no campo televisivo, o mais famoso é o bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, que montou um império, a partir da Rede Record de Televisão e da Rede Família. Outros pastores pentecostais e neopentecostais, como R.R. Soares, Silas Malafais e Valdemiro Santiago também adentram a mídia eletrônica, com seus programas evangélicos.

Conforme Puntel (2008), a Igreja Católica, no Brasil, depois de perder espaço na mídia televisiva e fiéis, uma parte dos católicos ligados ao movimento da Renovação Carismática dá passos seguros em direção à profissionalização e de investimentos pesados na mídia.

É nesse cenário que surge em 1995 a Rede Vida de televisão, quando o governo brasileiro outorgou a concessão do canal de televisão, o canal 11, com sede em São José do Rio Preto – SP, configurado como uma emissora católica que

transmite os mais variados tipos de programação devocionais. Hoje, ela insere em sua programação outros formatos e opera como qualquer outra televisão comercial, possuindo telejornais, programas de debates e transmissão de futebol.

4 Miatização da Devoção do Divino Pai Eterno

A miatização da devoção do Divino Pai Eterno inicia com a chegada dos Missionários Redentoristas. Para tal, em 1922, foi criado o Jornal “Santuário de Trindade”, para divulgação da devoção do Divino Pai Eterno. Já na década de 40, começaram as transmissões das celebrações do Santuário na Rádio Difusora de Goiânia, propriedade dos Missionários Redentoristas, para todo o Estado de Goiás.

Em 2004 é criada a Associação Filhos do Pai Eterno – AFIPE, pelo reitor do Santuário Basílica de Trindade, padre Robson de Oliveira, com a finalidade de proporcionar auxílio na vivência da fé e propagar a devoção ao Divino Pai Eterno pelos meios de comunicação social,

Através da doação espontânea e fiel de cada devoto, foi possível montar uma estrutura televisiva, incluindo uma produtora, para transmitir, ao vivo, as celebrações do Santuário Basílica, as novenas diárias do Divino Pai Eterno e do Perpétuo Socorro e o Santo Terço dos Filhos do Pai Eterno, além do Programa Pai Eterno (site: paieterno.com.br).

O associado da AFIPE recebe mensalmente uma carta escrita pelo padre Robson. A postagem traz ainda testemunhos e brindes esporádicos, além de uma ficha de cadastro, para que o mesmo convide parentes e amigos a se tornarem membros dessa associação, além de um boleto para contribuir com a AFIPE. Com essa renda é possível o Santuário Basílica arcar com todas as despesas das transmissões de missas pela TV, novenas, terços e programas.

A miatização das práticas religiosas do Santuário Basílica do Divino Pai Eterno pelos dispositivos eletrônicos televisivos constitui-se num processo complexo em que a televisão apoia-se em cerimônias intrínsecas a práticas religiosas do Santuário Basílica para gerar a sua própria cerimônia, segundo estratégias singulares de produção de sentidos. A partir de fatores constitutivos de seu campo, a televisão, juntamente com o desenvolvimento de ações de outros campos sociais, incide sobre as práticas religiosas do Santuário Basílica, transformando historicamente seu conceito, o que resulta nas práticas religiosas miatizadas. As alterações nos dispositivos midiáticos que atuam nas práticas religiosas do Santuário Basílica – do sistema de som para a visibilidade nacional – incidem sobre o conceito de práticas religiosas, já que outras simbólicas são destacadas e mostradas.

A miatização das práticas religiosas do Santuário Basílica do Divino Pai

Eterno pela televisão representa um processo crescente de atuação dos dispositivos midiáticos sobre ações antes desenvolvidas apenas pelo campo gestor desses acontecimentos. Com a midiaticização pela televisão, gera-se outra cerimônia que não a religiosa, mas a midiática.

Trata-se de uma midiaticização que, historicamente, faz com que sejam efetuadas alterações nos modos de construção do cerimonial religioso, transformando a própria noção de cerimônia religiosa. Altera-se o formato litúrgico das celebrações para que ela possa se adequar melhor à televisão e diminui-se o tempo da celebração para se adequar ao horário de transmissão.

Mesmo pertencendo a uma fundação que é gerenciada por representantes do campo religioso, a Rede Vida opera sobre as práticas religiosas do Santuário Basílica do Divino Pai Eterno a partir de lógicas midiáticas, transformando esse acontecimento religioso numa outra gramática. Portanto as práticas religiosas são co-determinadas e construídas pelos modos de funcionamento da lógica midiática e não pelas características do campo religioso.

Conclusão

É nessa nova ambiência criada pela midiaticização da sociedade que o Santuário Basílica do Divino Pai Eterno com renda oriunda da AFIPE, começa a transmitir a sua programação pela Rede Vida de televisão. Missas: segunda, terça, quinta e sexta às 7h, quarta às 9h, sábado às 7h e 17h30 e domingo às 17h30. Novena dos Filhos do Pai Eterno: todos os dias às 6h30, segunda à sexta: 10h, 17h e 20h, sábado: 12h e 21h, domingo: 9h. Terço em honra ao Pai Eterno: todos os dias às 6h. Programa Pai Eterno, com notícias sobre a construção da nova Basílica do Divino Pai Eterno, curiosidades sobre Trindade, depoimentos dos romeiros, etc: segunda à sexta: 7h45, reapresentação do programa: segunda à sexta: 10h30.

Referências

BEOZZO, José Oscar (coord.). *História Geral da Igreja na América Latina: História da Igreja no Brasil*. Tomo II/2. Petrópolis: Vozes; Edições Paulinas, 1992.

FAUSTO NETO, Antonio. **A Midiaticização produz mais incompletudes do que as completudes pretendidas, e é bom que seja assim**. IHU, São Leopoldo, ano 5, n. 35, 2009.

GOMES, Pedro Gilberto. **Da Igreja eletrônica à sociedade em midiatização**. São Paulo: Paulinas, 2010.

PALEARI, Giorgio. **Religiões do povo**: um estudo sobre a inculturação. São Paulo: Ave Maria, 1990.

PARKER, Cristián. **Religião popular e modernização capitalista**: outra lógica na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1996.

PUNTEL, Joana T. Contribuições e desafios das mídias católicas. 3 abr. 2008. Disponível em: <http://www.rccrj.org.br/index.php/content/article/40-ministro-de-comunica-social/619-texto-contribuis-e-desafios-das-mas-catas>. Acesso em: 23 jun. 2014

SANTOS, Miguel Archângelo Nogueira dos. **Missionários Redentoristas Alemães Em Goiás**, Uma Participação nos Movimentos de Renovação e de Restauração Católicas – 1894 a 1944. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1984.

SANTOS, Miguel Archângelo Nogueira dos. **Trindade de Goiás – Uma Cidade Santuário. Conjunturas de um Fenômeno Religioso no Centro-Oeste Brasileiro**. Dissertação de Mestrado. Goiânia: Universidade Federal de Goiás – UFG. Programa de Pós-Graduação em História, 1976.

TAVARES, Paulo Afonso. **Santuário Matriz**: 100 anos de acolhida e evangelização. Goiânia: Editora Kelps, PUC Goiás Editora, 2012.

FT 4 Sociedade, laicidade e tolerância religiosa

FT 4 . Sociedade, laicidade e tolerância religiosa

Coordenadores: Profa. Dra. Marília de Franceschi Neto Domingos – UNILAB;
Prof. Dr. Eulálio Avelino Pereira Figueira – PUC-SP, SP

Ementa: Em um momento em que os conflitos religiosos têm acirrado as discussões políticas, gerando mesmo a queda de regimes, a questão do respeito ao princípio da laicidade - entendido como a obrigação do Estado garantir a livre expressão religiosa - se torna urgente como tema, além de nos obrigar a voltar os olhos para o aumento da intolerância no Brasil. O objetivo do FT é discutir as relações entre as diversas opções religiosas na sociedade atual, levando em conta que, ao contrário do que vem sendo apresentado há diversos anos, a laicidade do Estado não tem levado à secularização do mesmo, mas vem abrindo portas para a pluralidade religiosa, processo nem sempre pacífico. O crescimento da intolerância religiosa decorre também da necessidade de maior compreensão sobre a laicidade do Estado e suas relações com a sociedade.

A laicidade em uma sociedade pós-secular

Rodrigo Coppe Caldeira^{1*}

Sérgio Murilo Rodrigues^{2**}

Resumo: *A modernidade prometeu o fim das religiões. No entanto, a promessa não se cumpriu e vemos hoje tanto um aumento significativo no número de crentes na população mundial, quanto da influência política das religiões na esfera pública. A questão colocada é: Quais são as relações entre o processo de secularização, o cristianismo, o princípio da laicidade, e a formação do Estado moderno? Tendo em vista tal questão, e em busca de bibliografia sobre o tema, deparamo-nos com dois filósofos alemães, que pensaram o tema: Jürgen Habermas, mais conhecido entre nós, e Ernst-Wolfgang Böckenförde, pouco estudado ainda no Brasil. Esta comunicação traz os primeiros passos nesse campo minado e assinalado por inúmeras interfaces entre a história, sociologia, filosofia, direito e, por que não, a própria teologia, já que o debate, por exemplo, em torno de conceitos como “natureza” e “graça”, milenar fundamentais na cosmovisão cristã, chega até os dias atuais trazendo em seu centro a discussão em torno das possibilidades daquilo que foi chamado um dia de “homem emancipado”. Assim, busca-se nessa comunicação: apresentar o problema de fundo, trazer a contribuição específica de Böckenförde sobre o debate em torno do surgimento do Estado secular, a interpretação habermasiana sobre o tema.*

Palavras-chave: *Habermas. Böckenförde. Laicidade. Esfera pública. Política.*

1. Introdução

Uma das contemporâneas e centrais discussões acerca das religiões relacionam-se com a reflexão em torno de seu lugar no espaço público dos Estados constitucionais liberais. O debate, certamente não é novo³, mas sua importância cresce à medida que o paradigma da secularização passou a ser questionado e as novas configurações sociais e dos humores emergiram no mundo com o fim da

1 * Doutorado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professor do IFTDJ da PUC Minas. Email: rodrigocoppe@gmail.com

2 ** Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor do IFTDJ da PUC Minas. Email: sergio10@pucminas.br

3 Max Weber, por exemplo, trata em sua *Sociologia do Direito* da emergência dos elementos que darão forma ao direito moderno ocidental, apontando para o lugar do processo de secularização do Estado como fundamental, e o lugar da religião cristã nesse processo. Cf WEBER, Max. *Economia e sociedade*. v. 2. Brasília: UNB, 1999, p. 1-153.

Guerra Fria e a crise das metanarrativas. Partindo dessa nova conjuntura, decidimos pesquisar os autores que se debruçam sobre o tema, e construímos uma pergunta norteadora: quais as relações entre o processo de secularização, o cristianismo, o princípio da laicidade, e a formação do Estado moderno?

Tendo em vista tal norte, e em busca de bibliografia sobre o tema, deparamo-nos com dois filósofos alemães, que pensaram o tema: Jürgen Habermas, mais conhecido entre nós, e Ernst-Wolfgang Böckenförde, pouco estudado ainda no Brasil. Anteriormente tivemos contato com a perspectiva de Böckenförde no debate entre Joseph Ratzinger e Jürgen Habermas publicado no país como *Dialética da secularização*. O texto foi também publicado em *Entre Naturalismo e Religião* (2007). O filósofo de Frankfurt partia de uma questão do jurista alemão para iniciar sua intervenção: “Será que o Estado liberal secularizado se alimenta de pressupostos normativos que ele próprio não é capaz de garantir?” (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 23). Eis uma das questões de fundo de Böckenförde, a de pensar os fundamentos da validade das normas do Estado liberal das comunidades políticas que agrega e mantém “sob custódia”. As reflexões de Böckenförde relacionam-se com o debate mais geral sobre o lugar da religião no Estado moderno, seu papel e atuação nas instituições democráticas, seus limites e possibilidades como agente político.

Esta comunicação traz os primeiros passos nesse *campo minado* e assinalado por inúmeras interfaces entre a história, sociologia, filosofia, direito e, por que não, a própria teologia, já que o debate, por exemplo, em torno de conceitos como “natureza” e “graça”, milenar fundamentais na cosmovisão cristã, chega até os dias atuais trazendo em seu centro a discussão em torno das possibilidades daquilo que foi chamado um dia de “homem emancipado”. Assim, busca-se nessa comunicação: apresentar o problema de fundo, trazer a contribuição específica de Böckenförde sobre o debate em torno do surgimento do Estado secular, a interpretação habermasiana sobre o tema.

É mister reafirmar a importância desse debate atualmente. Num mundo “pós-secularizado”, como se costuma dizer, a presença das religiões na esfera pública e no debate político é incontestável. É preciso maior reflexão sobre as relações entre a religião e a política no cenário do Estado democrático de direito, especialmente na contemporaneidade, já que se observa marcante presença de grupos religiosos buscando participar de maneira mais incisiva nos processos democráticos. A constatação de que aparece um mundo “pós pós-metafísico”, no qual as tradições religiosas desempenham papel de *partners* legítimos dos debates políticos.

2. O Problema

Na história do mundo ocidental, o surgimento da *modernidade* significou uma marcante mudança na maneira pela qual as pessoas viviam e pensavam. Até então, as tradições religiosas detinham o papel fundamental de fornecer as *visões de mundo* legitimadoras de sentido para o mundo. Com a *modernidade* ocorre um processo de *secularização* ou *dessacralização* do mundo, ou seja, a substituição do pensamento religioso por um pensamento racional iluminista. Segundo Habermas, (1990, p.13), o processo de secularização levou à desintegração das concepções religiosas de mundo promovendo uma *profanização* das sociedades modernas.

Para Max Weber (1864-1920), a *progressiva racionalização da sociedade* ocorreu com o predomínio da *ação racional no que respeita aos fins* em detrimento dos outros tipos de ação⁴, com a burocratização eficiente do Estado e com a autonomia das três principais esferas axiológicas, a saber, ciência, moral e arte (ROUANET, 1987, p.209). Ora, para ocorrer a racionalização, necessitava-se de um processo de secularização e por sua vez, o processo de secularização era provocado pela a racionalização social. Com isso, as visões de mundo religiosas iam perdendo seu poder legitimador e sendo substituídas por outras caracterizadas por uma racionalidade aparentemente isenta de valores religiosos⁵.

O progresso da ciência provoca o desenvolvimento de uma visão de mundo centrada na razão humana e na sua capacidade de explicar todos os fatos através de conexões causais que só poderiam ocorrer em um mundo desencantado. Segundo José Carlos de Souza,

A matematização e a quantificação da natureza provocaram um profundo impacto na autocompreensão do homem ocidental e de seu mundo. O mecanismo da física newtoniana colocou em xeque a antiga concepção do mundo como um cosmos sagrado. O atomismo subjacente a um universo mecânico desafia as pressuposições básicas de uma teologia da história (SOUZA, 2005, p.34).

O sucesso prático da ciência, bem com seu uso nos processos de industrialização desenvolvidos pelo capitalismo, difundiu a visão de mundo secular-científica pela

4 Segundo Weber, a *ação social* pode ser classificada em quatro tipos: 1. Racional no que respeita aos fins: determinada por expectativas de comportamento tanto de objetos do mundo exterior como de outros homens, e utilizando essas expectativas como 'condições' ou 'meios' para a realização de fins próprios racionalmente medidos e perseguidos. 2. Racional no que respeita aos valores: determinada pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou de qualquer outra forma como seja interpretado – próprio e absoluto de uma determinada conduta, sem relação alguma com o resultado, ou seja, pelo simples mérito desse valor. 3. Afetiva: especialmente emotiva, determinada por afetos ou estados sentimentais atuais e 4. Tradicional: determinada por um costume enraizado (WEBER, 1983, p.75-76).

5 Utilizamos o termo *aparentemente*, porque hoje sabemos que esse processo não se concretizou de forma plena. Continuamos a construir mitos, como o da própria *razão*, da *ciência* e do *Estado* (CASSIRER, 2003), no entanto, não resta dúvidas de que a ideia de um mundo racional secular livre de qualquer pensamento mítico-religioso domina o imaginário social.

população em geral, abarcando até mesmo os religiosos.

A ciência começa a exercer sua influência sobre a própria religião, e a extensão dessa influência pode ser mais bem apreciada quando consideramos que o discurso religioso passa a se referir a supostas evidências “científicas” como fundamentação de sua própria atividade (SOUZA, 2005, p.48).

Todos os projetos *iluministas* defenderam a total substituição do pensamento religioso pela racionalidade científica. Ele foi aparentemente bem sucedido, na medida em que as tradições religiosas perdem gradativamente o seu espaço na esfera pública, passando a ter uma atuação apenas *privada*.

No entanto, não foi isso o que aconteceu. As tradições religiosas não desapareceram, mas se reconfiguraram nos novos espaços sociais.⁶ E, pelo contrário, o fenômeno religioso se expandiu⁷ e voltou a assumir, desde a última década do século XX, uma posição de destaque na política.

No entanto, o mundo acadêmico e grupos que defendem uma agenda *liberalizante* de costumes têm preferido simplesmente reafirmar a necessidade de um Estado laico considerando a esfera pública da política como um lugar inapropriado para religiosos. Trata-se de uma compreensão muito restrita da laicidade do Estado e sua relação com as religiões. Nessa compreensão, o Estado democrático não daria voz aos cidadãos religiosos, o que não corresponde às garantias e direitos de um Estado democrático liberal. Para Habermas, “*independientemente de su peso en términos numéricos, las comunidades religiosas pueden obviamente reclamar un “sitio” en la vida de las sociedades modernas*” (HABERMAS, 2008, p.7).

É perfeitamente possível a existência de um Estado laico com a participação política de religiosos, inclusive nos cargos eletivos. Isso não significa abandonar a ideia de uma sociedade democrática *secular*, mas, talvez, fosse mais adequado o termo *pós-secular*. Sociedades regidas em suas orientações gerais por normas não-religiosas (não sacralizadas), mas convivendo de forma interativa com os valores religiosos (sagrados).

Habermas em seu livro *A constelação pós-nacional* (1998) argumenta a favor de uma *cultura democrática pós-nacional*, ou seja, um pensamento democrático não limitado pelos *interesses nacionais* de um Estado tradicional com as suas fronteiras bem delimitadas. O filósofo pensa em cidadãos capazes de vínculos de solidariedade com outros cidadãos não importando o país de origem deles, em outras palavras, *uma consciência de solidariedade cosmopolita*.

Ora, as tradições religiosas formam não somente uma comunidade de crentes,

6 HERVIEU-LEGER, D. *O peregrino e o convertido*. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

7 Cf CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

mas também uma *comunidade moral*, que compartilha uma concepção de bem moral e por derivação um código de conduta. Elas criam *laços de solidariedade* em torno de uma visão-de-mundo sem fronteiras nacionais. Nesse sentido, as comunidades morais religiosas possuem um importante papel no aspecto da *motivação* para a ação solidária e a criação de vínculos sociais.

Se as tradições religiosas possuem uma grande capacidade de gerar uma consciência de solidariedade universal, elas igualmente possuem uma grande capacidade de gerar violência, pois o discurso religioso teria uma grande dificuldade para aceitar a contra-argumentação. Uma das características dos discursos religiosos é a *fidelidade excludente*. O discurso assume o compromisso de agir ativamente para a expansão de uma crença específica e no combate a todas as crenças diferentes dela. A *fidelidade* a uma tradição religiosa *exclui* a possibilidade de *reconhecimento* de outras tradições religiosas, bem como de tradições não-crentes.

Assim, Habermas defende um processo de *mútuo aprendizado* entre as tradições seculares e as tradições religiosas. Esse processo é atualmente favorecido pelo fato de vivermos em uma *sociedade pós-secular*, na qual diferentes comunidades religiosas convivem com uma estrutura jurídica, política e social secular, participando ativamente desta estrutura. As tradições religiosas podem aprender com a estrutura argumentativa da democracia que valoriza o contraditório e as tradições seculares podem aprender sobre comunidades morais solidárias.

A expressão “pós-secular” foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. (...) Na sociedade pós-secular impõe-se a ideia de a “modernização da consciência pública” abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Neste caso, ambos os lados podem, quando entendem, em comum, a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem *complementar*, levar a sério, por razões cognitivas, as suas contribuições para temas controversos na esfera pública (HABERMAS, 2007, p.126).

Em uma sociedade pós-secular as tradições religiosas voltam a ter força política, só que agora submetidas às regras comuns a todos na esfera pública. Valores morais⁸ de tradições religiosas são assumidos pela tradição cultural como pressupostos de ação correta mesmo por parte de não crentes.

No Brasil percebemos que representantes de diversas comunidades religiosas se fazem presentes em veículos de comunicação de massa que atingem indistintamente milhares de crentes e não crentes. Muitos líderes religiosos, nos últimos anos, passaram a pleitear o fórum público para o exercício do poder secular,

tendo assento nas câmaras de vereadores, deputados, senadores e em cargos do executivo. São os chamados *políticos religiosos*, que uma vez eleitos irão legislar e administrar bens públicos.

A questão que se coloca é acerca do lugar e da legitimidade de um representante de uma comunidade religiosa assumir uma representação política na esfera pública através da via eleitoral. Será ele capaz de representar o interesse público ou, preso à *fidelidade excludente*, se reduzirá a representar interesses *teológicos* de sua tradição religiosa?

3. O nascimento do Estado secular

Um ponto que se desdobra desse importante debate sobre o lugar das religiões na esfera pública nos Estados liberais é aquele que se refere aos fundamentos filosóficos e religiosos da formação dos pressupostos que sustentaram as suas garantias centrais. As relações entre o surgimento do Estado moderno e seus pressupostos e a religião cristã é uma importante faceta dessa reflexão.⁹

Tomamos como referência principal para o caso as reflexões construídas por Ernest-Wolfgang Böckenförde sobre a temática. Como não poderia ser diferente, Böckenförde situa o processo de secularização no mundo ocidental, especialmente sua relação com o cristianismo e a emergência do Estado moderno, que entende como forma de orientação política que se desenvolveu na Europa, do século XIII ao final do século XVIII¹⁰. Para o filósofo, tal processo seria um aspecto histórico-constitucional da formação do Estado, ou seja, pensar a formação do Estado moderno necessariamente implicaria um olhar analítico desse processo. (BÖCKENFÖRDE, 2010)

O autor também chama atenção para uma outra faceta desse complexo processo: o destacamento do ordenamento político da sua determinação e formação espiritual-religiosa, a sua “mundanização” no sentido da saída de um mundo político-religioso unitário e preexistente em vista de uma sua finalidade e legitimação concebida em sentido mundano, e, enfim, a separação do ordenamento político da religião cristã, e de qualquer religião determinada, como próprio fundamento e fermento. Este desenvolvimento também entra no desenvolvimento do Estado. Sem ele não se pode entender tal processo.

9 Entre outros lembramos: ALEXANDER, Frank S.; WITTE, John. *Christianity and law. An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2008; TIERNEY, Brian. *Religion, law and the growth of constitutional thought. 1150-1650*. New York: Cambridge University Press, 1982. TIERNEY, Brian. *Foundations of the conciliar theory*. New York: Cambridge University Press, 1968; BERMAN, Harold J. *Law and revolution. The formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

10 Cf ELIAS, Norbert. *O processo civilizatório*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

O autor afirma que quando se fala em secularização em relação ao nascimento do Estado, se pensa, muitas vezes, na dita declaração de neutralidade em relação às questões de verdade religiosa, que vem pronunciado e traduzida na prática por muitos homens e pensadores políticos para encontrar um novo fundamento universal do ordenamento político, para além e independentemente da religião, ou de uma religião determinada. Segundo Böckenförde (2007), o reconhecimento estatal da liberdade de confissão como primeiro direito fundamental dos cidadãos, não foi o início daquele processo, mas uma etapa.¹¹

De maneira introdutória, Böckenförde diz que o conceito de secularização foi originalmente utilizado na linguagem jurídica para indicar a subtração de um bem, de uma propriedade, do controle eclesiástico, sendo documentado pela primeira vez nos tratados da *Paz de Westfália* no século XVII, para indicar a liquidação dos bens eclesiásticos. Depois da apropriação por Napoleão dos bens da Igreja no início do século XIX em França, a palavra, nos ambientes eclesiásticos, passa a ter conotação negativa, como usurpação, uma ilegítima emancipação do controle da Igreja. De qualquer forma, o filósofo afirma que o início do processo de secularização teria origens remotas, como a conhecida **Luta das Investiduras** (1057-1122), quando se fundamenta a antiga unidade político-religiosa da *orbis christianus*, e nasce a distinção e separação entre espiritual e mundano que até o momento é um tema fundamental da história europeia. (p.35). Dessa forma, para Böckenförde, a modernidade não ‘rompe’ com o cristianismo, mas este último a influencia desde os primórdios, desde a luta em torno das Investiduras. (Gregório VII, século XI, bases da Reforma Gregoriana, *Dictatus Papae* – 27 proposições que tratam da autoridade, competência e poderes do papa.¹²

Como afirma o filósofo, toda a importância da Luta das Investiduras como processo de secularização deve ser lida considerando a unidade da *res publica christiana*, que vem por ela dissolvida. O cristianismo se apresentava como a base reconhecida do ordenamento político, carregado de formas sacrais e religiosas, tal ordenamento abraçava todos os setores da vida, não ainda distinto em “espiritual” e “mundano”, “Igreja” e “Estado”. Afirma o filósofo:

O “Império” vive assinalado pela teologia cristã da história e da espera escatológica. “Imperador e papa não eram representantes do ordenamento espiritual e mundano, mas se encontravam ambos dentro da mesma *ecclesia* como titulares de diversas funções (*ordines*), onde o imperador, enquanto chefe e defensor da cristandade, era uma pessoa consagrada

11 Um interessante estudo sobre a relação da Igreja Católica Romana e os direitos humanos pode ser encontrado em MENOZZI, Daniele. *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*. Bologna: Il Mulino, 2012.

12 Berman (1983) defende posição semelhante, quando fala da “origem da tradição legal do Ocidente na revolução papal” com a Reforma de Cluny e do *Dictatus Papae*.

e santificada pelo papa [...] ambos viviam a res publica christiana como unidade político-religiosa (2010, p.36).

Assim, na prática jurídica e na vida cotidiana se trata de um mundo unitário, assumindo a fé a forma de um vínculo político-religioso e jurídico. Segundo Böckenförde (2007), o íntimo princípio que possibilitou essa luta e que teve implicações para além de um simples conflito de poder foi a separação entre o espiritual e o mundano. Elaborada pela teologia nos seus inícios, tal separação se torna a verdadeira arma intelectual na Luta das Investiduras. Os titulares do ofício espiritual reivindicaram a si tudo quanto se ligava à espiritualidade, à santidade, à sacralidade e à *ecclesia*. O imperador é expulso dessa nova *ecclesia*, no que tange o espaço espiritual, e vem relegado à mundanidade; não era mais uma pessoa consagrada, mas um leigo como todos os outros crentes. A expressão desse novo *ordo* foi o *Dictatus papae*. O ordenamento político enquanto tal é expulso da esfera sacramental, sendo como afirma Böckenförde (2007), “dessacralizado e secularizado”. E mais: “aquilo que era entendido como uma desvalorização, para bloquear a pretensão de domínio do imperador no campo da *ecclesia*, tornou-se, na inelutável dialética dos processos históricos, uma emancipação.” (p. 38). Ao fixar a relação entre o espiritual e o mundano, de qual agora tudo dependia, o espiritual podia e devia, em uma sociedade obviamente cristã, afirmar a própria superioridade: o soberano do mundo cristão, e como tal submetido aos mandamentos do cristianismo, sobre cuja interpretação e observância é tarefa do poder espiritual.

Para o filósofo alemão, buscando por séculos, a partir da *Luta das Investiduras*, afirmar a supremacia eclesiástica, o papado contribuiu substancialmente a fazer com que os titulares do poder mundano descobrissem a autonomia. Essa seria uma primeira fase do processo de secularização, somada a um segundo momento, aquela inaugurada pela Reforma protestante. Segundo Böckenförde (2010),

Dessas guerras de religiões resultou, se se prescindir da sua evolução na Espanha, a segunda fase da secularização, o Estado da estrutura puramente mundana e política; com seu nascimento se teve também a decisão de separação em linha de princípio entre religião e política. (p.42)

A distinção entre o “espiritual” e o “mundano”, empregada inicialmente entre os papas a fim de motivar a supremacia eclesiástica, desenvolvia-se agora a sua eficácia em direção ao primado e a supremacia da política. Böckenförde (2010) cita como exemplo do período o *Edito de Nantes* (1598), que permitia que um indivíduo poderia ser cidadão do reino e gozar de todos os direitos civis mesmo que não pertencesse a “verdadeira religião” (p.44). Dali em diante os calvinistas franceses poderiam professar sua fé, mesmo que a religião oficial do Estado continuasse o

catolicismo. O *edito* assim foi a primeira tentativa na história de reconhecer duas religiões em um mesmo Estado. A constatação de Böckenförde (2010) é a de que a solução teórica sobre a relação entre o poder espiritual e o poder mundano, entre religião e política, encontra a sua mais clara expressão teórica na doutrina do Estado de Thomas Hobbes. Para Hobbes, somente a natureza das necessidades humanas – já que estamos na seara do jusnaturalismo – a salvaguarda dos bens elementares à vida, referentes à existência material; a vocação religiosa do homem, a religião como bem da vida humana não estava incluída. Em Hobbes vem claramente expressa, segundo Böckenförde (2010), a finalidade puramente secular do Estado, orientado para as coisas do mundo e independente da religião. Para o filósofo alemão, a motivação do Estado em Hobbes, não procede da fé cristã, nem dela depende, se encontrando no terreno da pura natureza das necessidades e da razão.

O Estado saído das guerras religiosas e prefigurado no pensamento de Hobbes aparecerá na Revolução Francesa, especificamente na *Declaração do homem e do cidadão*¹³, como *corps social* e sua razão de ser e legitimidade não tem como base um desejo divino, nem uma finalidade que vise a verdade, mas tem como referimento a liberdade pessoal singular e a autodeterminação dos indivíduos. A religião é relegada a ser uma questão de cunho privado, de interesse de cada indivíduo, não sendo assim uma questão que componha o ordenamento estatal em quanto tal. A liberdade religiosa é um valor do Estado moderno e contém não somente o direito de a professar privada ou publicamente, mas também de não professar nenhuma. “A medida na qual a liberdade religiosa é realizada indica a medida de secularidade do Estado”, diz Böckenförde (2007, p.49).

Questão importante para o filósofo é aquela que se interroga sobre em qual medida a dessacralização do ordenamento político, completada com o nascimento do Estado moderno, significa também uma “descristianização”. A resposta, afirma, depende essencialmente da interpretação teológica e histórico-filosófica que se faz do processo de secularização. Outra pergunta, mais fundamental que a primeira, de acordo com Böckenförde (2007), é a seguinte: de que vive o Estado, aonde encontra a força que o sustenta e garante a homogeneidade e as intrínsecas virtudes regulativas da liberdade, das quais necessita como força vinculante, já que a religião não é e nem pode ser? A eticidade se pode fundar e manter em via intramundana e secular, o Estado pode edificar-se sobre uma “moral natural”? Em qual medida os povos reunidos em um Estado podem viver somente da garantia da liberdade do indivíduo, sem um vínculo unificador pré-existente a esta liberdade? (p.52). Dessas questões surge, então, a afirmação de Böckenförde da qual partiram Habermas e Ratzinger em seu famoso debate: “o Estado liberal, secularizado, vive de pressupostos que ele

13 Cf BRANDÃO, Adelino. *Os direitos humanos*. Antologia de textos históricos. São Paulo: Landy, 2007.

não pode garantir por si mesmo”. (2007, p.53).

Se é certo para o filósofo que o Estado laico de nossos dias é um Estado secularizado, resultado de um longo processo histórico, e que o direito à liberdade religiosa é um de seus princípios centrais, nesse ponto aparece um problema. Como diz,

o motivo está no fato de que, via de regra, as confissões religiosas não se limitam a venerar Deus nas formas da liturgia e do culto, mas abraçam também mandamentos e máximas para as condutas da vida e os comportamentos do mundo. Estes preceitos penetram na convivência entre os homens, mas podem diferir das disposições de lei vigente na comunidade política. O que prevalece então? Tem precedência a liberdade religiosa ou o ordenamento jurídico geral? (Fé e direito, segundo Ernest-Wolfgang Böckenförde, IHU)

Para Böckenförde, o ordenamento estatal deve garantir o espaço à liberdade religiosa e confessional também em “âmbitos e negócios mundanos que não tem imediato caráter religioso-cultural, na medida em que isto seja compatível com as exigências fundamentais da convivência comum, que devem ser salvaguardadas em cada caso. (direito aos dias festivos, aos jejuns e prescrições, costumes relativos ao vestuário). (Fé e direito, segundo Ernest-Wolfgang Böckenförde, IHU).

Numa troca de correspondência com Joseph Ratzinger, a questão de um Estado ideologicamente neutro aparece. As perguntas são em torno dos fundamentos desse Estado laico, se é possível prescindir de suas raízes culturais, portanto religiosas. Böckenförde pergunta e responde:

O Estado secularizado liberal, de onde tira e conserva nos cidadãos e cidadãs, hoje e no futuro, aquela medida de senso pré-jurídico de comunhão e de ethos mantenedor que é indispensável para uma próspera convivência precisamente num ordenamento liberal? Nenhum Estado pode fundar-se somente numa concentração de poder e no exercício da constituição, embora estes sejam irrenunciáveis; deve também executar ações positivas que assegurem a legitimidade, e necessita dos comportamentos graças aos quais as pessoas prestam obediência prevalentemente voluntária. E seria igualmente uma ilusão pensar que um ordenamento estatal possa viver da concessão da liberdade individual auto-referencial se um vínculo unificador que comunique um sentimento de “nós” e pré-exista a esta liberdade (Fé e direito, segundo Ernest-Wolfgang Böckenförde, IHU).

Se há uma solução dada por Böckenförde, além dessa última constatação, o que não se constata inicialmente como hipótese de trabalho, é necessário aprofundamento na investigação e interpretação de seus mais importantes textos.

4. A proposta de Jürgen Habermas

Diante da realidade multicultural das sociedades contemporâneas, com diversas tradições religiosas tendo que conviver no mesmo espaço geográfico e político, somente o Estado laico é capaz de garantir a liberdade religiosa. A laicidade implica que os poderes estatais se expressem de modo neutro quanto à imagem religiosa do mundo e, desta forma, não privilegiam nenhuma tradição religiosa específica. Simultaneamente, o Estado autoriza e garante aos cidadãos poderem escolher praticar qualquer religião que esteja dentro dos limites da legalidade jurídica.

Habermas defende a tese da legitimidade da participação política na esfera pública de religiosos e que não podemos exigir que eles para isso abandonem as suas crenças religiosas.

(...) o Estado liberal que protege de igual modo todas as formas religiosas de vida, não pode obrigar os cidadãos religiosos a levarem a cabo, na esfera pública política, uma separação estrita entre argumentos religiosos e não-religiosos quando, aos olhos deles, esta tarefa pode constituir um ataque à sua identidade pessoal (HABERMAS, 2007, p.147).

No entanto, Habermas observa que o Estado de direito democrático legitimado pela sociedade pode exigir que os ocupantes de cargos políticos, inclusive, os religiosos, façam um *uso público da razão* em suas argumentações políticas. No debate político público, os cidadãos não necessitam conhecer¹⁴ e muito menos concordar com os dogmas *teológicos* específicos de uma determinada religião. Esses dogmas são fundamentais para a comunidade *particular* que compartilha aquela crença religiosa, mas eles não podem ser impostos como regra geral para todas as diferentes comunidades religiosas e não religiosas.

No uso público da razão, o discurso deverá ser orientado por uma racionalidade compreensível *a todos* e não apenas para os membros da comunidade do orador¹⁵. De forma que todos, sem exceção, possam analisá-lo, criticá-lo e assumir uma tomada de posição lúcida e consciente. O político-religioso deverá assumir o compromisso de usar publicamente a razão, sob a pena de desqualificar-se para o jogo democrático e com isso, criar uma barreira para que suas idéias e posições sejam compreendidas e debatidas. Sem o uso público da razão, o político-religioso fere a democracia naquilo

14 É importante, certamente, conhecer as diferentes comunidades religiosas que compõem a nossa sociedade, pois assim será mais fácil exercermos a tolerância essencial para uma sociedade multicultural como as contemporâneas. Mas não é, de maneira nenhuma, um pré-requisito para o exercício da cidadania.

15 É importante observar que o *uso público da razão* é um pré-requisito para a ação política de todos os grupos e não apenas dos religiosos.

que ela tem de mais *sagrado*, o debate livre entre os pares a partir do *princípio da falibilidade* (os participantes do discurso devem pressupor que *podem* estar errados e *devem* estar dispostos a mudarem suas posições aceitando os argumentos dos outros). Desta forma, políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles devem somente utilizar argumentos racionais públicos e criticáveis nas discussões acerca de questões morais na esfera pública.

Não só a relação entre crentes e não crentes deve acontecer em um ambiente democrático, no qual o Estado laico garanta a liberdade religiosa, como também é fundamental que a relação entre crentes de distintas tradições religiosas ocorra nesse ambiente, pois ele é o lugar privilegiado para a resolução de conflitos de forma não-violenta. Cabe às tradições religiosas tomarem a iniciativa de buscarem o diálogo entre si, sob a garantia do Estado laico, para demarcarem os limites justos de uma ação social que inclui as outras tradições.

O que significa o ressurgimento da religião para uma sociedade amplamente secularizada? Com essa pergunta Habermas inicia uma conferência em 2007 na cidade do México (HABERMAS, 2008, p.3-4). A conclusão que ele chega é que por vários motivos as religiões não se extinguíram com a secularização e a modernização da sociedade. Elas *aprenderam* a conviver com esses dois processos tão próximos um do outro. *Aprendizagem* é a palavra chave para Habermas:

No trato com tradições religiosas, inclusive árabes, a filosofia constatou, reiteradas vezes, que é possível obter impulsos inovadores a partir do momento em que se consegue separar, no cadinho de discursos fundamentadores, conteúdos cognitivos de suas cascas originariamente dogmáticas (HABERMAS, 2007, p.161).

Podemos aprender muito com as tradições religiosas e elas também precisam estar abertas ao aprendizado contínuo de novas concepções de bem viver. Muitos dos conflitos religiosos, para não dizer todos, são resultados de *déficits de aprendizagem*, que ocorrem quando os grupos se recusam a aprender algo com o outro. Neste sentido a participação política dos religiosos na esfera pública, quando orientada para este mútuo aprendizado, é extremamente saudável para as sociedades modernas seculares e multiculturais.

Pienso que la autocomprensión posmetafísica de la razón puede no solamente servir de base a procesos de aprendizaje mutuos, sino que también puede ayudar a salvar la distancia entre el *pathos* religioso y el secular comprometiendo con un discurso intercultural acerca de principios comunes de justicia política para la sociedad mundial multicultural (HABERMAS, 2008, p.18).

Conclusões

O lugar que deve ocupar as religiões nas novas configurações políticas e culturais no mundo ocidental ainda é uma questão aberta, mesmo que possamos partir da proposta de Habermas para uma primeira aproximação à problemática. Certamente outros autores precisarão ser estudados para que possamos construir novas reflexões sobre o tema.

Algumas perguntas surgiram no decorrer da pesquisa que gerou esse texto, e que remetem a outros problemas. Como se concretiza o uso público da razão sugerido por Habermas, já que o conceito “razão” tem seus limites epistemológicos? É possível separar, razão, moral e religião no debate público? Quais de fato são as diferenças epistêmicas entre aqueles que recorrem a elementos religiosos para defenderem sua posição política num determinado debate e aqueles que recorrem, em suas palavras, a “argumentos seculares”? Os argumentos seculares também não podem, por sua vez, fundamentarem-se em perspectivas que partam de uma noção específica sobre o que é o “bem viver”? Não defendem também uma cosmovisão particular, podendo inclusive ser denominadas como “religiões ateísta”, como diz Ronald Dworkin (2013)? Defender uma perspectiva política não pressupõe um ideia daquilo que seja o “bem”, como as “religiões teístas”?

As questões nos conscientizam da complexidade do tema e remete a outros autores importante que delas tratam, como John Rawls, Michael J. Perry, Kent Greenawalt. O debate sobre o tema é marcado, geralmente, por lugares-comuns e é um imperativo construirmos mais questões a fim de aprofundarmos não só teoricamente, mas também a partir de pesquisas de campo.

Referências

ALEXANDER, Frank S.; WITTE, John. **Christianity and law**. An Introduction. New York: Cambridge University Press, 2008.

BERMAN, Harold J. **Law and revolution**. The formation of the Western Legal Tradition. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

BÖCKENFÖRDE, E.-W. **Cristianesimo, libertà, democrazia**. Brescia: Morcelliana, 2007.

BÖCKENFÖRDE, E.-W. **Diritto e secolarizzazione**. Dallo Stato moderno all’Europa unita. Bari: Laterza, 2010.

BÖCKENFÖRDE, E.-W. **Fé e direito**. Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em

<<http://migre.me/fr3rx>> Acesso em 25 de maio de 2013.

BRANDÃO, Adelino. **Os direitos humanos**. Antologia de textos históricos. São Paulo: Landy, 2007.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

DWORKIN, Ronald. **Religion without God**. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizatório**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

HABERMAS, J.; RATZINGER, J. **Dialética da secularização**. Sobre razão e religião. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **A Constelação Pós-Nacional: Ensaio Pólitico**. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Tradução George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. El resurgimiento de La religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? **Diánoia**. Volumen LIII, número 60 (mayo 2008): pp.3-20.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

LEGER, D. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008

LUCHI, João Pedro (org.). **Religião em debate: II Simpósio de Filosofia da Religião da UFES**. Vitória (ES): Aquarius, 2011.

ROUANET, Luiz P. "A ideia de razão pública em Rawls", In: CUPANI, Alberto O; MORTARI, César A. (org.). **Linguagem e filosofia – Anais do II Simpósio Internacional Principia**. Florianópolis: NEL/UFSC, 2002, p. 283-296.

ROUANET, Sérgio. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. **O projeto da modernidade**. Brasília: Liber livro Ed.,

2005.

TIERNEY, Brian. **Foundations of the conciliar theory**. New York: Cambridge University Press, 1968.

TIERNEY, Brian. **Religion, law and the growth of constitutional thought**. 1150-1650. New York: Cambridge University Press, 1982.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. v. 2. Brasília: UNB, 1999, p. 1-153.

WEBER, Max. **Fundamentos da sociologia**. Porto: Rés, 1983.

O sacrifício da própria vida: Direitos Humanos e Religião na Polícia Militar de Minas Gerais.

Cícero Nunes Moreira^{1*}

Resumo: *O presente artigo tem como tema “O sacrifício da própria vida: direitos humanos e religião na Polícia Militar de Minas Gerais”. Seu objetivo é discutir, a partir da análise dos ritos de iniciação, a transição de uma cosmovisão religiosa para uma cosmovisão laica na Polícia Militar em Minas Gerais. Para sua realização, foi feita uma pesquisa em diversos documentos da Polícia Militar que registraram os juramentos (ritos de iniciação praticados pelos neófitos com fundamentos na religião) e os compromissos (ritos com fundamentos nos direitos humanos). A pesquisa mostra o crescimento dos Direitos Humanos na Polícia Militar e sua proclamação através dos compromissos assumidos e declarados pelos integrantes da Corporação.*

Palavras-chave: *Polícia Militar. Religião. Direitos Humanos. Juramento. Compromisso.*

Introdução

A Polícia Militar de Minas Gerais atravessou todos os períodos da história do Brasil – desde o Colonial até a Nova República, sendo uma das instituições mais antigas do País. O que faz (ou contribui) com que uma instituição sobreviva durante tantos anos? O que torna possível a sua coesão, aprovação e sobrevivência ao longo dos séculos?

A Instituição comemorou 239 anos de existência em 2014. Sua fundação, como Força Pública, data de 1775 quando da criação do Regimento Regular de Cavalaria de Minas, cujo destaque histórico é a pertença do Alferes Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes. Em seu percurso, a Instituição se envolveu, de modo relevante, em diversos movimentos sociais e políticos do Estado e do País. Seu Regimento de Dragões² tem vinculação direta com a Inconfidência Mineira em razão da participação do comandante do Regimento, do Alferes Tiradentes e de diversos soldados naquele movimento do século XVIII. Suas crônicas narram a

1 * Mestre em Ciências da Religião. PUC Minas. Coronel QOR e Pastor Evangélico. Especialista em Criminalidade e Segurança Pública. Especialista em Gestão Estratégica da Segurança Pública. cicero.nunes62@gmail.com

2 A história da Polícia Militar de Minas Gerais teve início no século XVIII com a chegada dos Dragões em Vila Rica no ano 1719. As duas primeiras companhias de Dragões, segundo Cotta (2006) se formaram em virtude da carta régia de 09 de fevereiro de 1719, e seu efetivo era composto de portugueses. Foram a necessidade de imposição do poder da coroa portuguesa, a arrecadação de impostos, a escolta de ouro e diamantes e a necessidade do controle do território que motivaram o deslocamento da tropa de Dragões para Vila Rica.

sua participação na guerra do Paraguai e na retirada da Laguna, nos combates ao cangaço no norte de Minas, na perseguição da coluna Prestes, nas revoluções de 1930 e 1932, na participação do movimento de 1964 e no combate à guerrilha do Caparaó. A partir da década de 1980, principalmente em decorrência das mudanças promovidas pela Constituição de 1988, a PMMG se deparou com os movimentos de direitos humanos que têm afetado, significativamente, sua identidade e missão.

Esse artigo discute aspectos do processo de legitimação da Polícia Militar de Minas Gerais, especificamente no que diz respeito à utilização do juramento e do compromisso como símbolos verbais e ritos utilizados na Instituição. Por esse prisma, se interpreta o juramento como expressão de uma visão sagrada, característica do *homo religiosus* e o compromisso como uma substituição do sagrado pelo profano, uma manifestação da secularização institucional, característica do *promotor de direitos humanos*, dois aspectos da identidade da Polícia Militar.

1 Religião e Direitos Humanos: formas de ser e viver na Polícia Militar

Eliade ensina que o sagrado se manifesta de modo distinto das realidades naturais. O homem conhece o sagrado porque ele se manifesta como algo completamente diferente do profano. Para o autor, “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano” (ELIADE, 2008, p. 17). Se para o homem moderno a manifestação do sagrado parece estranha, o homem das sociedades arcaicas (pré-modernas) vivia praticamente no sagrado. De fato, para ele o sagrado significa a realidade por excelência e a oposição sagrado – profano é, na verdade, a oposição entre o real e o irreal. “O [...] sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história” (ELIADE, 2008, p. 20). Por essa razão afirma que o homem das sociedades tradicionais é o *homo religiosus*. Ele não vive em um espaço e tempo homogêneos. Há diferenças qualitativas tanto no tempo, como no espaço; há espaço sagrado e espaço profano; há tempo sagrado e tempo profano. As festas, os ritos, os símbolos, as narrativas, as proclamações distinguem o sagrado e o profano, por isso são relevantes e distintas qualitativamente.

Para Berger (1985), a religião desempenha um papel destacado na construção do mundo e o homem, vivendo em um processo dialético, tanto produz a sociedade humana como é produto dela. No interior dessa sociedade ele se torna uma pessoa, estabelece objetivos e projetos. O homem, diz Berger, não pode existir fora da sociedade. O autor entende a religião como um empreendimento humano pelo qual o cosmos sagrado se estabelece como algo distinto do homem, mas em relação com

ele. Há rochas sagradas, instrumentos sagrados e vacas sagradas. Espaço, tempo, posições e palavras igualmente podem ser entendidas como sagradas. “O sagrado é apreendido com algo que ‘salta para fora’ das rotinas normais do dia a dia” (BERGER, 1985, p. 39). O cosmos sagrado inclui e, ao mesmo tempo, transcende o homem, ordena a realidade e funciona como um escudo contra o perigo do caos. Para Berger (1985), a ordenação do mundo, historicamente considerada, tem tido um fundamento sagrado, ou seja, “parece provável que só através do sagrado foi possível ao homem conceber um cosmos em primeiro lugar” (BERGER, 1985, p. 40 e 41).

Uma vez que os mundos socialmente construídos são essencialmente precários e estão constantemente sob ameaças surge a necessidade de socialização e de controle. Para ter estabilidade toda estrutura necessita de legitimação, isso é, “do saber socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social” (BERGER, 1985, p. 42). Legitimações são respostas que explicam e justificam os dispositivos institucionais e, para Berger, a religião, historicamente, é o instrumento, por excelência, de legitimação³.

A religião, sob o manto da tradição, representa e organiza a memória de um grupo e, desse modo, possibilita a continuidade e a transmissão dos princípios e valores que orientam a visão de mundo. A religião “cria” uma comunidade espiritual, gera coesão, preserva a memória dessa comunidade e integra os fiéis do passado, do presente e do futuro. Cria, portanto, uma estrutura de plausibilidade, ou seja, ordena e atribui sentido à existência do indivíduo e do grupo, é o que argumenta Hervieu-Léger⁴ (2008, p. 27).

Libânio (2002), discutindo a religião no início do milênio, afirma que a modernidade destronou a religião de seu papel de referência fundamental para a sociedade. Era a religião a força integradora nas sociedades humanas. “O homem, como ser simbólico, tem necessidade de dar um sentido à vida em todas as dimensões. Constrói sistemas simbólicos religiosos como marco último e integrador da sociedade em que vive” (LIBÂNIO, 2002, p. 123). Para o autor, a modernidade atingiu precisamente os sistemas simbólicos religiosos, criando outros sistemas de significado de natureza secular. O objetivo é sepultar o antigo regime e substituir a tradição, o religioso, pelo secular, o sistema religioso pelo humano e, assim, instaurar

3 A religião legitima as instituições infundindo-lhes um status ontológico de validade suprema, isto é, situando-as num quadro de referência sagrado e cósmico. As construções históricas da atividade humana são olhadas de um ponto privilegiado que, na sua própria autodefinição, transcende a história e o homem. Pode-se proceder a isto de diversas maneiras. Provavelmente a mais antiga forma dessa legitimação consista em conceber a ordem institucional como refletindo diretamente ou manifestando a estrutura divina do cosmos, isto é, conceber a relação entre a sociedade e o cosmos como uma relação entre o microcosmo e o macrocosmo. Tudo ‘aqui em baixo’ tem o seu análogo ‘lá em cima’. Participando da ordem institucional, os homens, ipso facto, participam do cosmos divino. (BERGER, 1985, p. 46)

4 Uma ‘religião’[...] é um dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual se constitui, se mantém, se desenvolve e é controlado o sentimento individual e coletivo de pertença a uma linhagem particular de crenças (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 27).

uma nova ordem.

A Modernidade, segundo Hervieu-Léger⁵ (2008), se caracteriza pela separação entre a política e a religião e isso implica em dizer que a sociedade se torna, cada vez menos, submetida às regras da religião que, por sua vez passa a ser vista como um assunto da esfera privada.

Os direitos humanos, segundo Bobbio (2004), nasceram como teorias filosóficas. O homem tem direitos por natureza que ninguém pode subtrair, nem mesmo o Estado. Tais direitos são, de igual modo, inalienáveis. Bobbio lembra o filósofo John Locke para dizer que o verdadeiro estado do homem não é o civil, mas o natural, ou seja, o estado de natureza, segundo o qual os homens nascem livres e iguais, o que é dito na abertura da Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948). Longe de ser um fato, a liberdade e a igualdade dos homens, segundo Bobbio, constitui um ideal a ser buscado.

No momento em que essas teorias são acolhidas na legislação e apresentadas como fundamento de uma nova concepção de estado, o que ocorreu pela primeira vez nas Declarações de Direitos dos Estados Norte-americanos e da Revolução Francesa, os direitos do homem se tornam o início de um sistema de direitos. A partir desse momento, surge o desafio da concretização e universalização desses direitos ou, partir da teoria para a prática.

Com a Declaração feita em 1948, os direitos do homem ganham o impulso no sentido tanto de sua positivação, como de sua universalização. Seu desiderato é ser não apenas mais uma proclamação jurídica, mas um ideal a ser alcançado por todos os povos e nações. Para Norberto Bobbio, a Declaração Universal é uma afirmação histórica dos valores da humanidade que, segundo o autor, não foram gravados em tábuas eternas.

Se, como afirma Libânio (2002), a Modernidade retirou a religião do seu posto de farol da humanidade, surge a necessidade de substituição dos símbolos, dos valores e da estrutura de plausibilidade. Para Norberto Bobbio (2004), a Declaração Universal cumpre esse papel ao enunciar um sistema de valores superior ao religioso e capaz de reger os destinos da humanidade:

Não sei se se tem consciência de até que ponto a Declaração Universal representa um fato novo na história, na medida em que, pela primeira vez, um sistema de princípios fundamentais da conduta humana foi livre e expressamente aceito, através de seus respectivos governos, pela maioria dos homens que vive na Terra. Com essa declaração, um sistema de valores

5 Para se designar esse processo de emancipação, fala-se de 'laicização' das atividades modernas. Dizer que a sociedade inteira se laiciza implica que a vida social não é mais, ou torna-se cada vez menos, submetida a regras ditadas por uma instituição religiosa. A religião deixa de fornecer aos indivíduos e grupos o conjunto de referências, normas, valores e símbolos que lhes permitem dar um sentido à sua vida e a suas experiências. Na Modernidade, a tradição religiosa não constitui mais um código de sentido que se impõe a todos. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34).

é – pela primeira vez na história – universal, não em princípio, mas de fato, na medida em que o consenso sobre sua validade e sua capacidade de reger os destinos da comunidade futura de todos os homens foi explicitamente declarado. (Os valores de que foram portadoras as religiões e as Igrejas, até mesmo a mais universal das religiões, a cristã, envolveram de *fato*, isto é, historicamente, até hoje, apenas uma parte da humanidade). Somente depois da Declaração Universal é que podemos ter a certeza histórica de que a humanidade – toda a humanidade – partilha alguns valores comuns. (BOBBIO, 2004, p. 27, 28).

Diante dessa nova e ousada proposta, surgem novos desafios, isto é, vencidas as etapas da enunciação e do estabelecimento do consenso (ao menos teoricamente), surge o desafio da concretização, pois “o problema grave de nosso tempo, com relação aos direitos do homem, não é mais o de fundamentá-los e sim o de protegê-los” (BOBBIO, 2004, p. 25). Tal desafio é, de certa forma, percebido pela Polícia Militar no Brasil e, especialmente, em Minas Gerais, ao se proclamar uma nova identidade para o policial militar: Promotor de Direitos Humanos.

Moreira (2012)⁶, investigando a religião e os direitos humanos na Polícia Militar de Minas Gerais, afirma que durante quase todo o desenvolvimento da sua história, o *ethos* da Polícia Militar foi marcado pela religião, especificamente pela Religião Católica. O Catolicismo forneceu a estrutura de plausibilidade, dirigiu, organizou e transmitiu a base de princípios e valores que moldaram o agir individual e coletivo na Instituição. Foi o Catolicismo, por meio da parada da missa, das rezas dirigidas pelos sinos, das devoções, das irmandades e de outros ritos que serviu de alicerce para conduzir a Polícia Militar até a Constituição de 1988.

2 A liturgia dos juramentos e compromissos – ritos de iniciação na Polícia Militar

Ensina Bazán (2002), que o símbolo é uma entidade sensível e um suporte psíquico que manifesta um sentido não evidente. Pode ser um veículo material, verbal, gestual ou mental. O símbolo, que ao mesmo tempo encobre e revela, se difunde de variadas formas. Uma das formas de sustentação do símbolo por meio do relato é o mito.

O mito é o fundamento da palavra religiosa, relato epifânico e tradicional. Como narração que se apoia não no discurso racional, mas no relato que

⁶ A redemocratização e a promulgação da Constituição Federal, em 1988, disparou um processo de mudanças que impactou, na Polícia Militar, o monopólio católico, com a manifestação de outras formas de religiosidade e de tradições religiosas. O País, em razão da democratização passa a ter maior liberdade. O Catolicismo, aos poucos, sai do centro e surgem novos sujeitos religiosos e laicos que provocam efervescência no campo e induzem mudanças. A ação de militantes de Direitos Humanos, de cristãos evangélicos e kardecistas em busca de liberdade, de espaço e de igualdade no direito de assistência religiosa produzem conflitos que induzem e reforçam a laicidade e novas formas de crer (MOREIRA, 2012, p. 20)

conta uma experiência primordial e está aureolado pelo prestígio que conserva a sucessão dos relatores qualificados, ilustra sobre a origem, o sentido último e a realidade dos fatos do mundo e da existência. Mas o mito é símbolo mítico, ou seja, vivência oculta do primordial que se desdobra por meio de um relato, e deste modo indissociável do rito e convivente em seu seio. (BAZÁN, 2002, p. 54).

Dupré, citado por Maçaneiro (2011), afirma que os mitos são símbolos desdobrados de modo verbal. Para o autor, todo mito depende de uma exegese verbal e, assim como os símbolos, as narrativas mitológicas tem características sintéticas – oferecem visão do conjunto e são anteriores à conceituação racional. Segundo Maçaneiro (2011), os ritos servem para entrar, mover-se e sair do espaço sagrado e podem ser categorizados em ritos de iniciação (dão acesso aos conteúdos e vivências básicas), ritos de passagem (celebram o trânsito de não iniciado a iniciado. Podem também ser de iniciação, ao mesmo tempo), ritos de peregrinação (celebram o retorno ao lugar sagrado fundante) e ritos memoriais (celebram o acesso ao tempo e espaço sagrados).

3 Aspectos religiosos na proclamação dos juramentos

O juramento mais antigo praticado em Minas Gerais encontrado durante esta pesquisa é do ano de 1896 e consta do Regulamento Geral para o Serviço dos Corpos do Exército de Portugal. Em seu artigo 239 o regulamento estabelece o rito de realização do juramento para oficiais recém-promovidos e no artigo 240 para a recepção das Praças. Determina o regulamento que ao comando do coronel, o comandante de companhia introduz o neófito ao local da cerimônia onde todos estão em grande uniforme. Em seguida, o comandante ordenará que o promovido preste o juramento. O que se destaca no juramento é o seu caráter religioso. O oficial promovido jura pela sua fé e no Santo Nome de Deus, enquanto cingir sua espada: servir bem e com zelo, obedecer e fazer-se obedecer, debaixo da disciplina, respeitando e fazendo-se respeitar, defender a nação, defender o rei e a constituição. Como é de costume nos juramentos militares, o fecho do juramento impõe a dimensão heroica com o compromisso de, se necessário, verter o próprio sangue.

Art. 239.º [...] O comandante ordenará que o promovido preste o juramento seguinte: Eu, F. ..., que por decreto de ... de ... de ... , fui promovido a ... para o regimento de ... n.º ... , juro pela minha fé e no Santo Nome de Deus, que enquanto cingir a minha espada e pertencer à nobre oficialidade do exército português, hei de servir bem, com zelo e valor, obedecendo às ordens dos meus superiores, e fazendo-me obedecer e respeitar dos meus subordinados, debaixo dos preceitos da disciplina, respeitando, guardando e fazendo respeitar os direitos e deveres de cada um, e procurarei por todos os modos aumentar o esplendor do exército, defender a nação dos

seus inimigos internos e externos, o Rei e a constituição política do país, vertendo para esse efeito, quando seja necessário, o meu sangue, como militar brioso e dedicado cidadão. E para firmeza de tudo, assim o juro na presença dos oficiais deste regimento. Art. 240.^o Todos os mancebos, no ato de assentar praça, devem prestar o juramento de fidelidade às bandeiras, colocando a mão direita sobre os Santos Evangelhos, proferindo em voz alta as palavras que seguem e que lhes serão ditadas: Juro, pela minha fé e no santo nome de Deus, servir bem e fielmente enquanto alistado nas fileiras do exército português; obedecer com prontidão às ordens dos meus superiores concernentes ao serviço; em caso algum abandonar o meu chefe ainda que nas ocasiões mais perigosas; e pela pátria, pelo Rei e pela constituição política do país, verterei o meu sangue, se for preciso, com valor e brio, defendendo-os dos inimigos internos e externos. Assim o juro. (PORTUGAL, 1896, p. 1118)

Qual pode ser a origem da assunção do compromisso de oferecer a própria vida no servir? O comprometimento expresso no juramento e mantido no compromisso é uma atitude que se perde no tempo e pode nos remeter a dois lugares: o primeiro diz respeito ao Filho do homem que não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate de muitos (Mateus 20:28). Para os cristãos, não há maior amor do esse, dar alguém a vida pelos seus amigos (João 15:13). Jesus é o Bom Pastor que dá a vida pelas ovelhas (João 10:11). A partir do exemplo de Jesus e da cristianização do ocidente, oferecer a vida em martírio ou em holocausto ganha relevância que será experimentada historicamente de variadas formas. Como não há distinção entre servir a Deus e ser soldado, oferecer a vida é um privilégio algumas vezes até buscado.

Enquanto esse estilo de vida cristão possa recuar historicamente ao terceiro século da nossa era por ocasião da cristianização do Império Romano ou um pouco mais, até a perseguição da Igreja Primitiva no primeiro século, o ideal da bela morte pode ter raízes em Homero (850 a.C.). O poeta retrata os heróis gregos que, para fugir do esquecimento, aspiravam a morte, como heróis, em combate para obterem a imortalidade através do canto dos poetas.

Segundo Vernant (2013), para os homens retratados na Ilíada, há um modo de morrer em combate na flor da idade e que concede ao guerreiro o conjunto de qualidades, prestígios e valores desejado durante toda a vida pelos melhores. É a bela morte, *kalòs thánatos*, que dá renome ao guerreiro e o qualifica a ser cantado pelos *aedos*. A morte passa a ser, então, desejada e buscada como uma forma ideal de vida e, mais ainda, de obter a imortalidade.

Enquanto o oficial jura pela sua fé e no Santo nome de Deus, às praças é requerido um pouco mais. A solenidade do rito e a gravidade do momento não se resumem à proclamação, pois os mancebos, ao assentarem praça (ingressar na corporação) devem prestar juramento de fidelidade às bandeiras, colocando a mão

direita sobre os Santos Evangelhos e, repetindo palavras ditadas, jura, por sua fé e pelo Santo Nome de Deus. De igual modo, o fecho do juramento é feito com o voto de, se preciso, derramar o próprio sangue.

Uma vez que o Império se sustentava no conceito da cristandade que implicava na forte ligação entre o império e a igreja, embora para a mentalidade pós-moderna possa parecer estranho, o juramento enquanto rito de iniciação ao exército ter um caráter religioso e sagrado está perfeitamente conformado com a mentalidade da época. Por essa razão, o regulamento determinava a confirmação do juramento na missa de domingo. O artigo 241 determina que o ato solene de ratificação do juramento será prestado no domingo, em grande uniforme, armado e portando bandeira e estandarte na parada geral para a missa na qual o capelão fará um sermão sobre a santidade do juramento e sua relação com os deveres sociais, militares e religiosos. Os movimentos de ordem unida determinados pelo regulamento de 1896 e realizados pelos militares que realizam o juramento são executados, ainda hoje da mesma forma: deslocamento do porta-bandeira e braço direito elevando na posição horizontal para repetir o voto.

Art. 241.º O ato solene de ratificação do juramento será prestado num dos domingos de cada mês, para o que o comandante ordenará que o corpo forme em parada geral para missa, de grande uniforme, armado e com a bandeira ou estandarte. A formatura nos corpos de artilharia ou cavalaria será a pé e sem as bocas de fogo nos primeiros.

§ 1.º O tenente coronel mandará que o ajudante faça a chamada das praças que têm de ratificar o juramento, as quais reunirão no ponto designado pelo comandante; o ajudante fará a leitura do regulamento disciplinar, na parte que diz respeito aos deveres dos militares; seguidamente o capelão fará uma breve prática sobre a santidade do juramento e suas relações com os deveres sociais, militares e religiosos.

§ 2.º Concluída a prática do capelão, o coronel, estando o regimento com armas perfiladas, determinará ao tenente coronel que faça prestar às praças a ratificação do juramento, para o que o porta-bandeira ou porta-estandarte se colocará defronte delas; as referidas praças elevam o braço direito até ficar na posição horizontal e para a frente e repetem em voz inteligível as palavras que seguem que são pronunciadas pelo tenente coronel: Ratifico publicamente o juramento que prestei ao assentar praça. (PORTUGAL, 1986, p. 1118-1119).

O Regulamento da Brigada Policial, promulgado mediante o Decreto n.º 1.352, de 27 de janeiro de 1901 é um regulamento republicano. Foi em 1893 que a Força Pública recebeu a denominação de Brigada Policial, como mostra Cotta (2006). Foi a Brigada Policial que veio transferida para Belo Horizonte por ocasião da mudança da Capital de Vila Rica para Belo Horizonte. Em seu artigo 244 o regulamento da Brigada estabelece que nenhum oficial ou praça se alistará sem prestar o juramento. Em seu parágrafo primeiro regula o juramento para os oficiais e no terceiro, para as praças de pret. Não há qualquer referência religiosa nos juramentos. O oficial se compromete

a conduzir sua conduta pelos princípios da moral, cumprir os deveres do posto e acatar seus superiores. Menciona o mandato da instituição e seu compromisso com a ordem pública e integridade da Pátria. Nota-se a ausência da dimensão heroica no juramento da Brigada realizado pelos oficiais. Diferentemente, as praças de pret se comprometem em sacrificar a própria vida, se necessário. Além disso, chama a atenção o voto de “venerar” os superiores hierárquicos, uma expressão religiosa para regular a relação entre subordinados e superiores.

Art. 244. Nenhum oficial e praça se alistará nos batalhões da Brigada Policial sem prestar o devido juramento que consistirá nas seguintes fórmulas: § 1.º Para oficiais: ‘Prometo solenemente honrar a força de Polícia do Estado de Minas Gerais a cujas fileiras venho a pertencer, pautando a minha conduta pelos sãos princípios da moral, cumprindo bem e fielmente os deveres inerentes ao meu posto, assim como os regulamentos em vigor, acatando meus superiores, não ofendendo meus subordinados e esforçando-me pela manutenção da ordem pública e integridade da Pátria, das instituições políticas atuais e dos créditos da Brigada Policial’. § 2.º O comandante geral prestará este juramento nas mãos do Presidente do Estado, os comandantes de batalhão perante o comandante geral, e os demais nas mãos dos comandantes de batalhões. § 3.º Para as praças de pret: ‘Alistando-me no batalhão da Brigada Policial de Minas Gerais, comprometo-me a respeitar e venerar os meus superiores, a estimar os meus camaradas e tratar com bondade os que venham a ser inferiores meus, a cumprir rigorosamente as obrigações do respectivo regulamento, assim como as ordens do superior ou autoridade competente, e votar-me inteiramente ao serviço do Estado, sacrificando até a própria vida se necessário for’. (MINAS GERAIS, 1901, p. 41-42).

Em 10 de junho de 1912 foi publicado o Decreto n.º 3.063, regulamento da Força Pública do Estado de Minas Gerais. Em seu artigo 27, o regulamento especifica o compromisso ou juramento. A designação dupla indica o afastamento do religioso e o indivíduo alistado recebe, após prestar o compromisso, um título impresso contendo seus dados e data do engajamento. O soldado da Força Pública se compromete pelos princípios da moral, a venerar seus superiores e ao sacrifício da própria vida.

Alistando-me soldado da Força Pública deste Estado, comprometo-me a pautar minha conduta pelos sãos princípios da moral, a respeitar e venerar os meus superiores, a estimar os meus companheiros de armas e tratar com bondade os que venham a ser meus subordinados, a cumprir rigorosamente as ordens das autoridades competentes, e votar-me inteiramente ao serviço do Estado e da Pátria, cujas instituições, integridade e honra defenderei até com o sacrifício da própria vida. (MINAS GERAIS, 1912, p. 12).

Em 1927, ano da aprovação do Decreto n.º 7.712, o Brasil vive o regime da neocristandade que tem caráter militante e comportamento de cruzada. D. Leme, em

aliança com Vargas, convoca o rebanho católico e investe na elite do país. Os soldados alistados prestam compromisso ou juramento e recebem o título de alistamento. O compromisso ou juramento das praças é descrito no artigo 33 e o dos oficiais no artigo 66. Nas duas formas, os militares se comprometem em pautar suas condutas pelos princípios da moral e igualmente se comprometem na defesa do Estado e da Pátria com o sacrifício da própria vida. No juramento procedido pelos oficiais há indicação da manutenção da ordem enquanto mandato institucional e os Oficiais juram, por Deus, honrar a Força Pública:

O compromisso ou juramento terá a seguinte forma: 'Alistando-me soldado da Força Pública deste Estado por espaço de três anos, comprometo-me a pautar minha conduta pelos sãos princípios da moral, a respeitar os meus superiores, a estimar os meus companheiros de arma e tratar com bondade os que venham a ser meus subordinados, a cumprir rigorosamente as ordens das autoridades competentes e votar-me inteiramente ao serviço do Estado e da Pátria, cujas instituições, integridade e honra defenderei até com o sacrifício da própria vida'. Art. 66. Os oficiais, ao entrar em exercício dos seus postos, prestarão o compromisso seguinte: 'Prometo ou juro por Deus honrar a Força Pública do Estado de Minas Gerais, a cujas fileiras pertença, pautando a minha conduta pelos princípios da moral, cumprindo bem e fielmente os deveres inerentes ao meu posto, não ofendendo meus subordinados e esforçando-me pela manutenção da ordem, estabilidade das instituições republicanas e engrandecimento da Pátria, cuja integridade defenderei com o sacrifício da própria vida, se necessário for'. (MINAS GERAIS, 1927 p. 15-16 e 20).

Cavalcante (1936) registra no Manual de Instrução Militar o juramento prestado pelo soldado que, para o autor, deve ser um defensor da Pátria, bom mantenedor da ordem, garantidor e respeitador da liberdade dos cidadãos e da sociedade. Uma vez que se trata do ano de 1936, ou seja, bem anterior a Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948), as recomendações do oficial constante do manual, de certa forma, o qualificam como um precursor do movimento de Direitos Humanos na Polícia Militar de Minas Gerais, ao apresentar a identidade do soldado enquanto garantidor e respeitador da liberdade dos cidadãos e da sociedade. Seu juramento padroniza o formato e apresenta a estrutura do juramento que será utilizado por várias décadas na Polícia Militar.

O juramento regulamentar é nos seguintes termos: 'Alistando-me Soldado nas fileiras da Força Pública, prometo cumprir rigorosamente as ordens das autoridades competentes, respeitar meus superiores, tratar com bondade os meus subordinados e votar-me inteiramente ao serviço do Estado e da Pátria, cujas instituições defenderei até com o sacrifício da própria vida'. (CAVALCANTE, 1936, p. 2)

A revista O Alferes (1965) registra o juramento realizado pela turma de

aspirantes do ano. Extremamente sintético, o juramento mantém a dimensão heroica – sacrifício da própria vida – e insere a submissão ao Exército Brasileiro. O ano é 1965!

Os novos aspirantes prestaram o seguinte compromisso, perante a Bandeira Nacional: Prometo cumprir com os deveres de oficial da Polícia Militar de Minas Gerais, reserva do Exército Brasileiro, cuja honra, integridade e instituições, defenderei com o sacrifício da própria vida. (MINAS GERAIS, 1965, p. 18)

Na década de 1990, a Polícia Militar está envolvida em sua experiência de policiamento comunitário e inicia seu processo de abertura para a sociedade, mas essa abertura não tem qualquer influência nos ritos de iniciação. Também é nessa época que se intensificam as disputas no campo religioso com a presença de um evangelismo agressivo por parte dos evangélicos. Nessa década se intensifica o sentimento laico e secularizante dos executivos da polícia como resultado dos conflitos no campo religioso e os movimentos de Direitos Humanos. As resoluções editadas para padronizar o juramento na década de 1990 não apresentam grandes diferenças entre si e, quando o fazem, é para distinguir a situação do militar – admissão ou promoção. A preservação da ordem pública é o aspecto do mandato institucional declarado no juramento.

O ano de 1997 será sempre lembrado pelas Polícias Brasileiras como o ano da greve. O movimento dos policiais se iniciou em Minas Gerais, em junho de 1997 e teve, além das motivações salariais, violações de direitos humanos e abusos nas relações de superiores e subordinados. Toda a década de 1990 foi também marcada pela militância de Direitos Humanos em todo o país com elevada pressão para mudanças na segurança pública e até extinção das polícias militares. A resolução n.º 3366, de 14 de abril de 1997, foi publicada antes da greve, mas dentro desse contexto de militância de direitos humanos e denúncias de violência policial e abusos. Por essa razão, o compromisso adotado pela corporação como ritual de iniciação insere no mandato institucional, além da preservação da ordem pública, assegurar os direitos humanos e as garantias constitucionais.

Art. 1.º - Na solenidade de formatura do CFO⁷ e CEFO, os militares prestarão o seguinte compromisso: Ao ser declarado(a) aspirante-a-oficial da Polícia Militar de Minas Gerais assumo o compromisso de executar as atribuições que me competem na preservação da ordem pública, cumprir rigorosamente as ordens das autoridades a que estiver subordinado, tratar com camaradagem os irmãos de farda e com justiça os subordinados, assegurar os direitos humanos e as garantias constitucionais e dedicar-me inteiramente ao serviço policial-militar, mesmo com o sacrifício da própria

7 O Curso de Formação de Oficiais (CFO) e o Curso Especial de Formação de Oficiais (CEFO) destinavam-se à formação, em nível de terceiro grau, dos dirigentes da Polícia Militar de Minas Gerais.

vida. Art. 6.º - Na solenidade de formatura do CFSd [Curso de Formação de Soldados], os discentes prestarão o seguinte compromisso: Incorporando-me à Polícia Militar de Minas Gerais assumo o compromisso de executar as atribuições que me competem na preservação da ordem pública; cumprir rigorosamente as ordens das autoridades a que estiver subordinado, tratar com camaradagem os irmãos de farda; assegurar os direitos humanos e as garantias constitucionais e dedicar-me inteiramente ao serviço policial-militar, mesmo com o sacrifícios da própria vida (MINAS GERAIS, 1997).

4 Movimento para uma nova cosmovisão na Polícia Militar

A partir de 1998 a Polícia Militar inicia seu envolvimento com os Direitos Humanos. Trata-se de um projeto do Ministério de Justiça e do Comitê Internacional da Cruz Vermelha que tem por objetivo divulgar aspectos teóricos e práticos dos Direitos Humanos com o claro objetivo de induzir mudanças nas Polícias Militares do Brasil. Em Minas Gerais, após a formação do primeiro oficial como multiplicador de Direitos Humanos em 1998, a corporação se envolveu na disseminação dos conteúdos, à semelhança de uma progressão geométrica, alcançando, nos primeiros quatro anos do projeto, quase 4 mil militares, cerca de 10% da Polícia Militar. Continuando suas atividades, a militância de Direitos Humanos da Polícia Militar, ou seja, seus promotores e multiplicadores, atuando de maneira estratégica, modificaram os currículos dos cursos de formação e de treinamento, publicaram duas diretrizes, uma em 2004 e outra em 2010, estabeleceram os Direitos Humanos como filosofia institucional referência para a definição do mapeamento de competências do perfil desejado para os profissionais de segurança pública, incluíram, ainda, os Direitos Humanos como base do planejamento estratégico institucional. Um marco significativo de que os Direitos Humanos se transformaram na cosmovisão institucional é encontrado no compromisso – não mais juramento – publicado em 04 de setembro de 2009 e registrado na resolução n.º 4040. O compromisso, adotado como ritual de iniciação na instituição em seus diversos níveis, assume posicionamentos e enunciações claramente retirados da filosofia dos Direitos Humanos e seus diversos documentos. Assume e declara a identidade do entrante como promotor da paz social que realiza seu mandato institucional assegurando a dignidade da pessoa humana, as liberdades e os direitos fundamentais; o destinatário dos serviços da Polícia é a sociedade em toda a sua diversidade. Também de modo inovador, os valores institucionais são enunciados no compromisso que, ainda, mantém a dimensão heroica.

Ao ser declarado(a) da Polícia Militar de Minas Gerais, sob os princípios da hierarquia e da disciplina, assumo o compromisso: de executar as atribuições que me competem na promoção da paz social; cumprir rigorosamente as ordens das autoridades a que estiver subordinado;

assegurar a dignidade humana, as liberdades e os direitos fundamentais; servindo a sociedade, em toda sua diversidade: com respeito e participação, com ética e transparência, com coragem e justiça, e dedicar-me inteiramente ao serviço policial militar, mesmo com o sacrifício da própria vida. (MINAS GERAIS, 2009)

A religião, ao longo de muitos séculos na sociedade ocidental, forneceu a estrutura de plausibilidade e sentido tanto para viver como para morrer. Como ensina o apóstolo Paulo em sua carta aos Filipenses 1:21 “para mim o viver é Cristo e o morrer é lucro”. De Igual modo o ideal (religioso) grego da *bela morte*, inspirou heróis ao longo dos séculos a buscar a imortalidade com o sacrifício da própria vida.

Herdeiros dessa forma de pensar, os militares, durante séculos, juraram invocando o nome de Deus e empenhando sua honra, certos de sua recompensa e de que toda autoridade foi instituída por Deus e para o Seu serviço (Romanos 13:1 e 4).

A Modernidade promoveu a laicização das instituições, declarou a religião como assunto privado e proclamou uma nova estrutura de princípios e valores. Isso não ocorreu mediante um decreto ou uma declaração, mas em um processo de longa duração que, finalmente, alcançou a Polícia Militar de Minas Gerais: o juramento se transformou em compromisso; jurar em nome de Deus ou com a mão sobre os santos evangelhos foi substituído pela assunção do compromisso de assegurar a dignidade humana e os direitos fundamentais.

No longo prazo, qual será o impacto dessas transformações? Qual a força de um consenso ético universal para mover os corações e as mentes dos policiais a ponto de leva-los ao altruísmo do sacrifício da própria vida? Que efeitos podem produzir no íntimo e nas decisões dos policiais tais mudanças?

Referências

- BAZÁN, Francisco Garcia. Aspectos incomuns do sagrado. São Paulo: Paulus, 2002.
- BERGER, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. Organização Luiz Roberto Benedetti; tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985. 7ª Edição, 2011.
- CAVALCANTE, Santos Ferreira. Manual de Instrução Militar. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1936.
- COMITÊ INTERNACIONAL DA CRUZ VERMELHA. Programa de Integração das Normas do Direito Internacional dos Direitos Humanos e Princípios Humanitários aplicáveis à Função Policial. Disponível em: < <http://www.icrc.org/por/resources/documents/feature/brazil-feature-190609.htm> >. Acesso em: 04 dez. 2012.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FILIPENSES. In: BÍBLIA de estudo NVI. São Paulo: Editora Vida, 2003.

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

LIBÂNIO, João Batista. A religião no início do milênio. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MAÇANEIRO, Marcial. O labirinto sagrado: ensaios sobre religião, psique e cultura. São Paulo: Paulus, 2011

MINAS GERAIS. Decreto n. 3.603, de 10 de junho de 1912. Regulamento da Força Pública do Estado de Minas Gerais. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1912.

MINAS GERAIS. Decreto n. 7.712 de 16 jun. 1927. Aprova o Regulamento da Força Pública. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1927.

MINAS GERAIS. Força Pública do Estado de Minas Gerais. Boletim nº 36, de 23 abr. 1936. Belo Horizonte: FPMG, 1936.

MINAS GERAIS. Polícia Militar de Minas Gerais. Resolução n. 3117, de 28 de novembro de 1994. Modifica, por acréscimo, a Resolução 3024, de 07 de janeiro de 1994, que modifica o Manual de Recrutamento, Seleção e Formação de Soldado – MARESELFO – e dá outras providências. Disponível em: < www.intranetpm.mg.gov.br/ementário >. Acesso em: 01 mar. 2012.

MINAS GERAIS. Polícia Militar de Minas Gerais. Resolução n. 4040, de 04 de setembro de 2009. Dispõe sobre o compromisso a ser prestado pelos formandos em cursos da Polícia Militar. Disponível em: < www.intranetpm.mg.gov.br/ementário >. Acesso em: 01 mar. 2012.

MINAS GERAIS. Polícia Militar. Comando-Geral. Diretriz para Produção de Serviços de Segurança Pública n. 3.01.05/2010-CG: regula a atuação da Polícia Militar de Minas Gerais segundo a filosofia dos Direitos Humanos. Belo Horizonte: PMMG – Comando-Geral, 2010.

MINAS GERAIS. Polícia Militar. Comando-Geral. Plano estratégico 2004-2007. Belo Horizonte: PMMG, 2003.

MINAS GERAIS. Polícia Militar. O Alferes: órgão de divulgação do Departamento de Instrução da Polícia Militar de Minas Gerais. Belo Horizonte, Ano 1, out. 1965.

MINAS GERAIS. Polícia Militar. Resolução n. 3366, de 14 de abril de 1997. Dispõe sobre os compromissos a serem prestados pelos formandos em cursos da Polícia Militar. Disponível em: < www.intranetpm.mg.gov.br/ementário >. Acesso em: 05 jan. 2013.

MINAS GERAIS. Polícia Militar. Sistema de gestão estratégica para resultados da Polícia Militar. Diretriz n. 001/2010 – CG. Organiza e disciplina a metodologia de gestão para resultados na PMMG. Belo Horizonte: PMMG, 2010.

MINAS GERAIS. Polícia Militar. Sistema de gestão estratégica para resultados da Polícia Militar. Diretriz n. 002/2012 – CG. Organiza e disciplina a metodologia de

gestão para resultados na PMMG. Belo Horizonte: PMMG, 2010.

MOREIRA, Cícero Nunes. De Soldado de Cristo a Promotor de Direitos Humanos: história, religião e cultura na Polícia Militar de Minas Gerais (1950 – 2004). 2012. 152 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte.

MOREIRA, Cícero Nunes. Impacto do treinamento de Direitos Humanos no cotidiano dos policiais militares. 2003. Monografia (conclusão do curso) – Universidade Federal de Minas Gerais, Centro de Estudos de Criminalidade e Segurança Pública, Belo Horizonte.

PORTUGAL. Regulamento geral para o serviço dos corpos do exército. In: Coleção oficial das leis. Legislação e ordens do governo de execução permanente pertencentes ao ano de 1896. Lisboa: Diário do Porto, 1896. p. 1091-1126. Disponível em: < <http://books.google.com.br/>

Quando a pena é mais forte que a espada – retratos do Islamismo pela imprensa brasileira

Heloisa Constantino^{1*}

Resumo: Desde o final da década de 1970 nosso olhar para o Islã tem como referência uma cultura marcada como opressora, violenta e indisposta ao diálogo. Esta imagem divulgada pelos órgãos de imprensa, principalmente após a revolução iraniana, cristalizou-se em nosso imaginário e foi reforçada após o trágico 11 de setembro de 2001, quando a “guerra ao terror” foi declarada pelos EUA e seus aliados. A proposta deste trabalho é verificar, à luz do Interacionismo Simbólico, como essa imagem veiculada por jornais e revistas afeta a comunidade muçulmana que reside no Brasil, particularmente na região da Grande São Paulo (onde reside a maior população muçulmana do país, em números absolutos) e na cidade de Foz do Iguaçu - PR (onde há a maior concentração de muçulmanos em relação ao total da população): como vivem a sua fé, como se relacionam com o restante da sociedade e com os órgãos estatais, num país onde a Constituição garante a liberdade religiosa a todos.

Palavras chave: Islamismo. Islamismo no Brasil. Liberdade religiosa.

Introdução

No nosso Estado laico onde a liberdade de crença é assegurada pela Constituição, ainda existem tensões que afetam, de maneira negativa, a qualidade de vida de pessoas integrantes de alguns grupos religiosos minoritários. Diversas situações que são tratadas pela imprensa de um modo corriqueiro, inconscientemente ou não, podem causar constrangimentos e sentimentos que vão da simples desconfiança ao medo - tanto nos membros do grupo retratado quanto aos demais cidadãos. Muitos casos exemplificam essa situação: a tensão entre os neopentecostais e os católicos (todos se recordam do caso do “chute na santa”); a situação de repressão vivida por adeptos aos cultos afro-brasileiros em favelas do Rio de Janeiro (promovida por evangélicos pentecostais, que causou até ao fechamento de locais de culto); e até a posição de um grande número de pessoas que se sentem incomodadas com expressões públicas de religiosidade (como no debate sobre a presença de crucifixos em repartições públicas).

Vivemos em uma época onde a economia é a referência máxima, ao ponto de

1 * Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Bolsista Capes. E-mail: heloisa@hotmail.com

determinar até padrões de comportamento de acordo com “tendências do mercado”. Os meios de comunicação, em sua maior parte financiados por esse mercado, se colocam a serviço de um processo que tem por finalidade facilitar a circulação de mercadorias por todas as partes do mundo: não do ponto de vista logístico, mas através da influência nos costumes das pessoas – é muito útil que todos desejem as mesmas coisas, pois a produção em grande quantidade reduz os custos - processo que, com sucesso na maioria das vezes, “*procura eliminar do cenário mundial as diferenças culturais e impor parâmetros de comportamento uniformes para as diversas sociedades*” (SANCHEZ, 2010, p. 20). Como consequência, os povos (ou culturas) que não se rendem a essa influência são alvos de ataques, principalmente ideológicos, que tem por objetivo desacreditar suas crenças e tradições, apresentando-as como inferiores às aquelas outras que aderiram às ideias “globalizadas”.

Minha proposta é elaborar uma dissertação que mostre o centro de minha preocupação: uma determinada maneira em que a nossa sociedade civil (muitas vezes sutil e/ou ingenuamente, e em outras vezes, deliberadamente) atinge grupos religiosos através de peças veiculadas em canais de comunicação, pois é através dessa veiculação pela mídia que muitas ideias revestem-se de uma aura de veracidade que é capaz de desencadear um processo com potencial para tornar-se uma verdadeira via de institucionalização de preconceitos.

Essa comunicação apresenta as principais referências da minha pesquisa até o presente momento.

1. Reflexões sobre a realidade que nos cerca

Num horário de grande movimento, observar um terminal de transporte coletivo num centro urbano evoca a imagem de um formigueiro: grupos de pessoas seguem de maneira ordenada e contínua em determinadas direções - a postura, e até a expressão facial de cada um segue um padrão que sugere normalidade. Diante de algum obstáculo, o fluxo de pessoas elabora e segue o desvio com uma naturalidade que impede nosso senso comum de perceber esta escolha por um caminho mais fácil como opção particular de cada uma daquelas pessoas.

Essa sensação de pertença a um organismo maior que determina nossas funções e ações foi base para algumas teorias dedicadas ao estudo do comportamento do ser humano em sociedade, mas minha intenção é chamar a atenção para outro conjunto de estudos, o que procura dar ênfase à capacidade de cada pessoa em escolher seu próprio caminho: seja ele acompanhando os demais membros de um grupo ou não.

Começo por Peter L. Berger e Thomas Luckmann que, em 1966, nos mostraram

o ser humano como inadequado, quase que incapacitado para viver na natureza como os outros animais e que, diante dessa inferioridade física, desenvolveu habilidades e ações numa busca de melhores condições de sobrevivência. Como a vida em grupo é um facilitador inquestionável para a sobrevivência, a interação entre os indivíduos tornou-se o centro de atenção deste estudo.

Para explicar esse processo de interação entre os humanos, Berger e Luckmann partiram da situação mais simples possível: o *face a face*, e a partir daí descreveram como as ações dos indivíduos são observadas por ambas as partes. Para cada observação são atribuídos significados de ambos os lados que, com o tempo começam a ser partilhados e assumidos por todos como se sempre tivessem existido dessa forma. Quanto maior a distância temporal do fato original, maior fica a impressão de que aqueles significados são “naturais”. A organização social, resultado do conjunto desses significados, deixa de ser percebida como “*produto da atividade humana coletiva*” (BERGER, 1985, 93) e passa a ser assumida como um fenômeno natural.

Em grupos maiores esta ordem significativa, o *nomos*, propicia uma vivência mais tranquila o que leva a se perceber qualquer tipo de abalo nesta ordem como um ameaça. E vai ser justamente na interação com grupos diferentes, com *nomos* diferentes, que vai sempre vir à tona o risco da desordem, da *anomia*. Tanto os processos de ressignificação de certos fatos quanto a aceitação (ou rejeição) de regras diferentes nunca vão ocorrer de maneira tranquila. E se o caso envolver grupos que possuem regras e costumes totalmente antagônicos, ainda haverá o problema de como se escolher a “melhor” solução.

Howard S. Becker nos mostra o caminho geralmente trilhado em situações como essa: as relações de poder dentro, ou mesmo no confronto entre grupos, determinam *empreendedores morais* que arbitram esses casos, que determinam se o comportamento em questão seguiu as normas ou foi desviante, e que escolhem quais normas serão válidas para essas determinações. Na prática, o lado mais privilegiado nas relações de poder é que, na grande maioria dos casos, vai determinar quais as soluções mais adequadas aos problemas que surgem (BECKER, 2008, p.189). Assim, uma posição que na verdade é relativa (pois representa somente a opinião dos empreendedores morais), é assumida como concreta/natural por todos que pertencem ao grupo dominante, e mesmo que seja sentida como *anomia* pelo outro grupo (que será **rotulado** como desviante) passará a ser considerada e entendida como a posição “normal” pela ampla maioria. Importante também é o papel exercido pelos meios de comunicação, nos seus mais diferentes suportes, para o sucesso dessa cruzada moral: como “*grandes produtores e difusores de informação e conhecimento*” (GUERRA, p.133), sempre influenciados (direta ou indiretamente)

pelos empreendedores morais, colaboram para que esses rótulos sejam conhecidos e aceitos por todo o conjunto da sociedade.

Pensando em nível individual, uma pessoa pode carregar este rótulo mesmo quando não infringiu nenhuma regra, simplesmente pelo fato de pertencer a um grupo diferente daquele mais privilegiado. Assim, alguns atributos referentes à sua aparência ou comportamento são imediatamente identificados como características negativas e supervalorizados em relação a quaisquer outros atributos dessa pessoa. Também, nas palavras de Erving Goffman, *“um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, nem horroroso nem desonroso”* (GOFFMAN, 1988, 13), mas este rótulo depreciativo vai interferir diretamente nos processos de interação em que essa pessoa se envolver. Diante de uma situação onde uma marca é motivo de constrangimento, o estigmatizado vai alterar seu comportamento de modo a escondê-la ou minimizá-la. A pessoa passa a elaborar uma imagem diferente de si mesmo para apresentar à sociedade, numa busca pela completa aceitação.

Os grupos religiosos minoritários vivem uma situação como essa em seu dia a dia. Existe a real necessidade de se observar os preceitos religiosos, pois é assim que encontram forças para enfrentar as dificuldades da vida e é assim que conseguem expressar a satisfação e a gratidão pelas coisas boas que acontecem. Mas também existe a necessidade de conviver bem, de sentir-se em harmonia com o diferente na rua, na escola, no emprego, nos meios de comunicação. Eis o desafio: conciliar estes dois pontos de uma maneira equilibrada.

2. O Islã

O Cristianismo já contava com mais de seiscentos anos de expansão de sua doutrina e influência quando o Islã surgiu na península arábica. Com uma mensagem clara e se utilizando de uma linguagem muito popular, o Profeta Muhammad iniciou a difusão de uma religião que deveria ter seus preceitos observados nas mais diversas dimensões da vida humana. Com uma rapidez impressionante o Islamismo alcançou os continentes asiático, africano e europeu, inserindo-se nas esferas religiosa, social e principalmente, política de diversos povos - pessoas que viviam em condições diversas aderiram (dentro de suas possibilidades) ao modo de viver muçulmano. Essa expansão povoa o imaginário de grande parte dos muçulmanos de hoje muito mais como fruto da dedicação dos antigos à propagação da fé do que como conquistas simplesmente políticas e/ou militares.

O fieis ao Islamismo creem no Deus único que criou o universo e tudo o que nele existe. Essa criação obedece sempre e prontamente à vontade de Deus, que pode

ser percebida/verificada no que nós chamamos de ordem *natural* das coisas. Para eles, a criação (o universo e tudo o que nele existe) é muçulmana, pois *se submete à vontade de Deus*. O ser humano é uma parte distinta do restante da criação: Deus lhe concedeu o uso da razão e do raciocínio, capacitando-o para ter domínio sobre o restante das coisas. Isso se reflete na natureza humana em duas dimensões: como todas as outras criaturas, ela é totalmente submissa às leis físicas da natureza, mas como possui o poder de pensar e formar julgamentos, é livre para tornar-se ou não muçulmana (MAWDUDI, 2002, p.7).

2.1. Unidade na diversidade

Em comum a todos os muçulmanos está a obediência aos preceitos do Corão (livro revelado ao Profeta Muhammad, onde está expressa toda vontade de Deus), mesmo que com diferentes interpretações para determinados pontos, e o respeito aos chamados cinco pilares do Islã: a profissão de fé, a oração, a esmola aos necessitados, o jejum no mês de ramadã e a peregrinação a Meca. Essas práticas são tão vivas que as autoridades religiosas muçulmanas² afirmam que a grande maioria dos fiéis continua praticando os ritos tradicionais e ainda pontua suas vidas de acordo com a compreensão tradicional do Islã (NARS, 2008, 174).

O Profeta Muhammad nasceu na cidade de Meca por volta do ano 570. Como perdeu os pais ainda na infância, seus parentes (da tribo dos coraixitas) assumiram sua educação até a maioridade, quando ele tornou-se um mercador - foi nessa profissão que ele conheceu sua primeira esposa, Khadija. Aos quarenta anos de idade, seu interesse voltou-se totalmente para a meditação e foi numa noite em que meditava solitário que ele viveu seu primeiro contato direto com o sobrenatural. Diante da revelação desses fatos recebeu o apoio de sua esposa, de seu tio Abu Talib, e de uma pequena comunidade de seguidores. Em pouco mais de vinte anos a comunidade muçulmana havia crescido e conquistado a maior parte das cidades da região, sob a liderança religiosa e político/militar de Muhammad.

Após a morte do Profeta, em 632, a comunidade deparou-se com o desafio de manter a própria coesão. Primeiro o dilema da escolha de um novo líder e em seguida, o de preservar o ensinamento recebido. Os novos líderes foram escolhidos dentro do círculo dos companheiros mais próximos de Muhammad e começou um esforço para se transcrever toda a mensagem de Deus (o Corão) bem como

2 . Conhecer, estudar e propagar a fé é tarefa de todo crente, mas entende-se por autoridades religiosas muçulmanas aquelas pessoas que se dedicam de maneira especial, muitas vezes exclusiva, ao estudo e propagação da fé. Esses eruditos religiosos são denominados *ulemás*. Mas também é preciso lembrar que o Islã não possui e não é representado por uma instituição organizada como no modelo do clero católico ou de outras igrejas cristãs.

o comportamento (*Sunna*) do Profeta, expresso por suas afirmações pessoais (os *Hadiths*).

O Corão, conhecido por nós como a escritura sagrada dos muçulmanos, representa para esse povo muito mais do que a Bíblia representa para os cristãos, por exemplo. Seus cento e quatorze capítulos (*suras*) escritos em árabe, tratam principalmente da unicidade e do poder de Deus e trazem detalhadas instruções sobre como o ser humano deve proceder para sempre estar em harmonia com a vontade de Deus nos mais variados aspectos da vida. Seu conteúdo foi revelado ao Profeta Muhammad ao longo de doze anos, por vezes ditado pelo próprio anjo Gabriel (*Jibriil*). Para os fiéis, é um livro para ser lido em voz alta, recitado - nas palavras de Hans Küng, “a mesquita não tem figuras em sua decoração – a caligrafia do Corão é suficiente, o serviço religioso muçulmano não tem instrumentos musicais nem canto coral – a recitação do Corão é música suficiente”³ (KÜNG, 2007, p. 64).

A profissão de fé (*shahada*) é a adesão pública à fé islâmica. Admitindo a existência de um único Deus e reconhecendo Muhammad como seu profeta, recita-se a fórmula em árabe diante de duas testemunhas, e a pessoa passa a integrar a comunidade: esse é o primeiro pilar da fé. Essa declaração é tão importante na vida dos fiéis que eles a repetem em todas as suas orações (*salat*) que, ditas cinco vezes ao dia constituem o segundo pilar. Completando esse ciclo, temos o *zakat*, que é um valor oferecido em ajuda aos fiéis necessitados: quando você respeita e dá dignidade a uma criatura está, na verdade, respeitando, reconhecendo a dignidade do Criador – este é o terceiro pilar - todos que possuem um rendimento acima de um determinado valor têm obrigação de contribuir com uma parte proporcional à sua renda. Todos os demais contribuem com o que podem sempre que solicitados.

Uma vez por ano, durante todo o mês do Ramadã é observado o jejum (*sawn*) do nascer ao pôr do sol – o quarto pilar: todos os fiéis acima dos dez anos de idade (salvo pouquíssimas exceções) abstêm-se de comer, beber e manter relações sexuais neste período como um ato de arrependimento de seus pecados. Essa manifestação pública e simultânea tem como consequência o fortalecimento dos laços da comunidade (*umma*), pois após o sentimento de privação vem a confraternização nas refeições feitas em comum após o anoitecer e, ao final do mês, um grande banquete de comemoração. O quinto pilar da fé é o *hadj*: peregrinação que todo crente que possua condições financeiras e de saúde deve fazer à cidade de Meca pelo menos uma vez na vida.

Há ainda um aspecto que muitas vezes é abordado como um sexto pilar à fé islâmica: o *jihad*. Trata-se de um esforço empregado, por todo fiel, nas várias esferas

3 . Uma tradução livre para: “*The Muslim house of God, the mosque, has no pictures – the calligraphy of the Qur’an is enough. Muslim worship has neither instruments nor choral singing – the recitation of the Qur’an is music enough.*”

da vida na intenção de se construir uma sociedade onde a justiça e a igualdade contemplem a todos (ARMSTRONG, 2009, p. 63), conforme reza o Corão. Infelizmente alguns grupos (minoritários dentro da grande comunidade muçulmana) interpretam essa ordem como uma missão – uma guerra santa - onde se deve obrigar a todos, mesmo por meio do uso da violência, à conversão ao Islã. Este conceito é considerado como equivocado por muitos estudiosos, pois estes afirmam que, mesmo nos tempos do início da comunidade muçulmana havia certa tolerância às pessoas que seguiam outras religiões.

2.2. Diversidade na unidade

Segundo Hourani, “*a reflexão sobre o Corão e a prática da comunidade inicial logo produziram concordância geral sobre certas obrigações básicas do muçulmano*” (HOURANI, 2006, p. 99), mas com o passar do tempo e com a expansão do Islã para outras regiões, surgiram novas disputas e situações que não estavam previstas nem no Corão e nem nos *hadiths* (que a esta altura já eram objeto do estudo dedicado de alguns fieis, nos mais diversos pontos do império). Os governantes sempre tinham por perto ulemás que os aconselhassem porque, mesmo as questões políticas necessitavam estar em harmonia com a “vontade” de Deus. A partir do século VIII já é destaque a presença de quatro escolas jurídicas diferentes (e muitos muçulmanos também consideram também uma quinta escola, a dos xiitas).

Uma dessas escolas tem por mestre o sábio Abu Hanifa, que valorizava opiniões alcançadas pelo raciocínio individual. Essas ideias foram divulgadas, principalmente nas regiões da Jordânia, Turquia, Afeganistão, Paquistão, Índia, China e Indochina. As ideias do sábio Malik refletiam a prática do Profeta em frente à *umma* de Medina e têm grande influência nas regiões do Marrocos, Argélia, Tunísia, Sudão, Kuwait e Bahrein (ANTES, 2003, p. 85).

A escola de pensamento de maior influência na Arábia Saudita, no Líbano e na Síria é a originária na figura de Ibn Hanbal, através de uma de suas correntes conservadoras do século XVIII, os wahabitas. Em divergência com muitos governantes e soldados convertidos ao Islã simplesmente pelo desejo de poder, os ulemás daquela época determinaram que “*o verdadeiro muçulmano era o que tinha fé: não simplesmente aceitava o Deus revelado, mas agia de acordo com a vontade revelada de Deus*” (HOURANI, 2006, p.241) como as primeiras comunidades na época do Profeta, por isso seus ensinamentos pregam o combate a muitos tipos de inovações. Suas orientações servem de base para a doutrina de Estado da Arábia Saudita (ANTES, 2003, p.86) e devido à riqueza proporcionada pelo petróleo, atualmente influenciam diversas outras regiões através de publicações e outros tipos de apoio a várias

organizações islâmicas espalhadas pelo mundo.

Considerada liberal, a escola de Shafi'i pregava que seus ulemás deviam, diante de situações novas, interpretar o Corão e os *hadiths* usando a razão. Caso o resultado não fosse suficiente para resolver o problema deviam procurar por analogias (*qiyas*) nas jurisprudências existentes e quando se chegava a um consenso (*ijma*), este “*era encarado como tendo o status de verdade certa e inquestionável*” (HOURANI, p. 101). Muito divulgadas nas regiões do Egito, Palestina, Líbano, Arábia Saudita, Iêmen, Iraque e Indonésia, essas ideias deixaram de ser estimuladas por grande parte dos governantes sunitas, mais favoráveis às posições firmes dos wahabitas.

Mas os mais conhecidos por todos nós através de uma imagem carregada de polêmicas são os chamados xiitas, que vivem principalmente no Irã e em parte do Iraque. Mesmo que no início a divergência entre eles e os sunitas (um grupo que reúne a maioria dos muçulmanos em todo mundo) tenha sido causada pela questão política da sucessão do Profeta, com o tempo foram se desenvolvendo diferenças referentes a algumas crenças devido à forma de interpretação do Corão que resultaram numa nova jurisprudência para alguns assuntos. Os xiitas acreditam que a descendência do Profeta, através de sua filha Fátima e do marido dela, 'Ali, possuía um dom especial concedido por Deus para a interpretação do Corão, de modo que os *hadiths* válidos seriam somente aqueles provenientes do testemunho de um familiar do Profeta, desprezando aqueles testemunhados por outros companheiros. Também são valorizados como *hadiths*, os ditos desses descendentes, chamados *imãs*, mesmo que com valor inferior aos do Profeta. Essa dinastia de imãs teve fim após a morte de Hasan al'Askari, em 874, quando seu filho Muhammad, de seis anos de idade tomou posse como imã e em seguida desapareceu.

Apesar de terem seguido tendências tradicionalistas em seus primórdios, no início do século XI o sábio Al Murtada reafirmou o uso da razão na definição das verdades religiosas. Hoje em dia no lugar do “imã escondido”, a população adepta ao xiismo aceita a orientação espiritual dos *aiatolás*, um círculo restrito de sábios escolhidos entre os eruditos religiosos.

Todas essas escolas de lei (*madhhab*) com seus processos de raciocínio (*fiqh*) e interpretação, são responsáveis pela *shariah*, a lei islâmica baseada em princípios religiosos que baliza o sistema jurídico e econômico dos diversos países onde a maioria da população professa o Islã. Por isso os sistemas de governo e as relações sociais, às vezes, variam tanto de uma região pra outra: mesmo sobre uma mesma base, a interpretação da Vontade de Deus também varia de acordo com a realidade vivida pelos humanos.

2.3 A vida dos fiéis em países laicos

Mais de um milênio depois do início da expansão do islamismo, esta religião está presente em todos os continentes: em alguns lugares (onde a maioria da população se declara fiel) permeando todas as esferas da vida social, mas também em locais onde os seguidores de Muhammad são uma minoria que precisa adaptar seus costumes à dinâmica da vida cotidiana.

Os países da União Europeia recebem e abrigam um grande número de imigrantes muçulmanos. Nos Estados Unidos, além dos imigrantes, existe um número significativo de nativos convertidos ao Islã. As relações entre os muçulmanos e o restante da população dessas regiões enfrentam muitos desafios, por vezes, verdadeiros conflitos, que têm sido acompanhados atentamente pelos governos e pelas comunidades acadêmicas locais. Como as culturas europeia e norte-americana têm influência direta nos modos de viver e pensar aqui no Brasil, principalmente nesses tempos onde a informação se dissemina com tanta rapidez e eficiência, falta saber o quanto esses conflitos de ideias influenciam a vida da comunidade muçulmana que reside aqui no Brasil.

3. O Islã em terras brasileiras

A principal motivação deste meu trabalho foi a indignação que senti diante da postura injusta (minha opinião) de um órgão da administração pública do Estado do Paraná em relação às mulheres muçulmanas da cidade de Foz do Iguaçu, em dezembro de 2011. Postura essa, na minha visão, claramente influenciada por uma islamofobia disseminada por nossos meios de comunicação. Totalmente movida pelo instinto do “politicamente correto”, tão caro ao nosso senso comum, lancei-me numa cruzada acadêmica embasada somente por uma posição emocional e política.

Com o passar do tempo, o decorrer dos estudos e leituras e a interação com outros pesquisadores, a minha indignação continua a mesma, mas as minhas indagações mudaram. Em primeiro lugar preciso saber quem é esse grupo que eu considere injustiçado – para isso preciso me aproximar, indagar como vivem e se organizam socialmente.

Em segundo lugar existe a necessidade da verificação da postura da imprensa brasileira diante dos assuntos que envolvem os muçulmanos, tanto no Brasil quanto no exterior – para isso serão analisados textos de um mesmo período veiculados em um jornal de grande circulação no país, em um jornal de menor tiragem de exemplares (mas de grande representatividade em uma das cidades da grande São Paulo) e em um jornal também com grande circulação local na cidade de Foz do Iguaçu. Serão observados, principalmente, quais as seções do periódico em que

essas notícias aparecem, qual a frequência e quais os termos utilizados na menção e descrição de integrantes desse grupo religioso.

Em terceiro lugar, preciso saber como o grupo percebe fatos que, apresentados pela mídia, tenham apresentado um reflexo na dinâmica de vida de seus membros e quais as suas reações.

Conclusão

Nessa primeira fase de trabalho procurei entrar em contato com a literatura sobre o Islã: estudos já realizados aqui no Brasil e no exterior e os métodos mais utilizados para análise dos resultados. O viés que escolhi foi o da Sociologia da Religião, justamente pela minha curiosidade no relacionamento da comunidade muçulmana com o restante da sociedade aqui no Brasil: as dificuldades (ou não) na manutenção de usos e costumes, a educação dos mais jovens, as relações de trabalho, as questões de cidadania – pontos que não seriam considerados como problemas num país de maioria islâmica.

Referências

- ANTES, Peter. O Islã e a política. São Paulo: Paulinas, 2003.
- ARMSTRONG, Karen. Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BECKER, Howard S. Outsiders: estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. A construção social da realidade. 35ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- BERGER, Peter L. O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985
- GOFFMAN, Erwing. Estigma. Notas sobre a manipulação da Identidade Deteriorada. 4ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1988.
- GUERRA, Paula. Cenários portuenses de insegurança. Contributos do interacionismo simbólico para uma análise sociológica da construção mediática do desvio. Revista da Faculdade de Letras – História. Porto: Universidade do Porto, série III, vol. 3, pp. 125 – 159, 2002.
- HOURANI, Albert. Uma história dos povos árabes. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- KÜNG, Hans. *Islam: past, present and future*. Trad. John Bowden. Oxford: Oneworld Publications, 2007.
- MAWDUDI, Sayyid A.A. *Towards understanding Islam*. London: U.K.I.M Dawah Centre, 2002.

NASR, Seyyed Houssein. *Islam: religion, history and civilization*. New York: HarperCollins e-books, 2008.

SANCHEZ, Wagner L. Pluralismo religioso: as religiões no mundo atual. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

USARSKI, Frank. A retórica de “aniquilação” - Uma reflexão paradigmática sobre recursos de rejeição a alternativas religiosas. *Rever - Revista de estudos da Religião*. São Paulo: PUC-SP, nº 1, pp. 91-111, 2001.

A Declaração *Dignitatis humanae* e a liberdade religiosa: uma proposta de pesquisa nas Ciências da Religião

Alexandre Boratti Favretto¹

Resumo: *A sociedade contemporânea é marcada pelo contexto de secularização, o que amplia a reivindicação pelo direito ao exercício da liberdade religiosa. A Declaração do Concílio Vaticano II Dignitatis Humanae, tergiversa acerca desta temática, em um contexto societário plural sob a perspectiva de aggiornamento e diálogo da Igreja com o mundo secular, próprio deste Concílio Ecumênico. Fato este que está historicamente associado a um amplo conjunto de escritos teológicos, precedentes e contrastantes, e também aos documentos do Magistério da Igreja Católica acerca da temática que envolve a liberdade religiosa. Isto posto, o itinerário de elaboração da Declaração Dignitatis humanae, remete a compilações simbólicas anteriores que tratam deste mesmo assunto. Contudo, em perspectiva bem distinta, partindo (isentando-se) da intolerância, passando pela tolerância e atingindo o respeito à pluralidade das religiões. Destarte, desvela-se a originalidade do conteúdo desta Declaração, que é também uma verdadeira mudança doutrinal: o direito à liberdade religiosa a partir da constatação teológica da dignidade humana, assumindo o seu contexto histórico plural e afirmando o direito inalienável da pessoa humana em seguir os ditames de sua consciência. Intenta-se, portanto, estabelecer os pressupostos epistemológicos e doutrinários que propiciam esta nova concepção, bem como as influências contextuais, que possibilitaram este verdadeiro câmbio doutrinal e suas conseqüências societárias.*

Palavras- Chave: *Dignitatis humanae. Liberdade religiosa. Concílio Vaticano II. Secularização*

Introdução

O presente trabalho estabelece como problema a investigação epistemológica do conceito de liberdade religiosa a partir da Declaração *Dignitatis humanae*, do Concílio Vaticano II. A justificativa temática se dá uma vez que essa Declaração Conciliar se apresenta como que um campo de análise muito próprio. Isto, por possuir uma dinâmica interna que manifesta, dialeticamente, as implicações histórico-filosóficas e teológicas que a antecederam e que possibilitaram sua gênese (BOURDIEU, 2007, p. 27-45). Enquanto conteúdo doutrinal, o direito a liberdade

¹ *Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: oalebfb@yahoo.com.br.

religiosa passa a ter fundamento na própria dignidade humana (DENZINGER, 2007, n. 4240-4245). O que se configura como realidade fáctica inédita no empenho das relações Igreja-mundo.

O texto se estrutura epistemologicamente em dois capítulos. O primeiro compreende o *status quaestionis*, no sentido de verificação analítica dos documentos fontais à Declaração *Dignitatis humanae* e que expõem a temática da liberdade religiosa em distintas perspectivas. Para tanto, faz-se preciso o levantamento dos referenciais teóricos e a contextualização histórico-filosófica e teológica das afirmações magisteriais acerca desse tema.

O segundo capítulo se constitui em hermenêutica do tema, ao analisar o processo de gênese da Declaração sobre a liberdade religiosa e seu conteúdo, contextualmente situado na perspectiva de *aggiornamento* (cf. Discurso Gaudet Mater Ecclesia) e diálogo entre a Igreja Católica e o mundo secularizado (DENZINGER, 2007, n. 4321), próprio do Concílio Vaticano II; isto articulado a outros documentos Conciliares que auxiliam em sua composição.

1. O panorama histórico teológico e suas implicações à elaboração do conceito de liberdade religiosa na Declaração *Dignitatis humanae*

Em princípio, faz-se mister abordar a possibilidade de se pensar a originalidade da Declaração *Dignitatis humanae* em continuidade com a Tradição deste único sujeito Igreja, que se matura no tempo (MESSORI; RATZINGER, passim). Isso, pois essa Declaração entende a pessoa humana como portadora de uma dignidade que traz, de maneira intrínseca, o direito à liberdade religiosa e sua sociabilidade. Proclama ainda a isenção de qualquer tipo de coação em matéria religiosa. Notadamente, a Declaração não utiliza o conceito de tolerância, mas de liberdade (DENZINGER, 2007, 4240-4245). Destarte, infere-se que tal direito não é objeto de mera tolerância, mas de reconhecimento teológico, filosófico e jurídico-civil.

Esse câmbio doutrinal na história das conceituações magisteriais gera questionamentos: qual o grau de continuidade ou descontinuidade com a progressiva Tradição da Igreja, apresentado nos documentos do Concílio Vaticano II? Existe a desautorização dogmática de algum documento precedente? Para sanar tais elucubrações, faz-se pertinente recorrer à concepção de continuidade do processo histórico, conforme a perspectiva assumida por Bento XVI, que em seu discurso por ocasião do Natal de 2005, afirmou:

(...) tudo depende da justa interpretação do Concílio ou como diríamos hoje da sua correta hermenêutica, da justa chave de leitura e de aplicação. Os problemas da recepção derivaram do fato de que duas hermenêuticas

contrárias se embateram e disputaram entre si. Uma causou confusão, a outra, silenciosamente mas de modo cada vez mais visível, produziu e produz frutos. Por um lado, existe uma interpretação que gostaria de definir “hermenêutica da descontinuidade e da ruptura”; não raro, ela pôde valer-se da simpatia dos *mass media* e também de uma parte da teologia moderna. Por outro lado, há a “hermenêutica da reforma”, da renovação na continuidade do único sujeito-Igreja, que o Senhor nos concedeu; é um sujeito que cresce no tempo e se desenvolve, permanecendo porém sempre o mesmo, único sujeito do Povo de Deus a caminho. A hermenêutica da descontinuidade corre o risco de terminar numa ruptura entre a Igreja pré-conciliar e a Igreja pós-conciliar. Ela afirma que os textos do Concílio como tais ainda não seriam a verdadeira expressão do espírito do Concílio (Papa Bento XVI, 2005).

Esse processo, de continuidade histórica pela ruptura de funções, encontra competente análise no pensar filosófico de Gianni Vattimo sobre a modernidade. Isto, ao afirmar que tanto a reflexão niilista de Nietzsche quanto o anúncio heideggeriano do fim da metafísica evidenciam o fim da época moderna e o surgimento da secularização (CUGINI, 2012, 628-648).

A ruptura com o projeto moderno da metafísica clássica permite a compreensão do conceito de secularização, enquanto dado intrínseco à continuidade do desenvolvimento histórico do cristianismo (CUGINI, 2012, 628-637). Essa análise oferece relevante auxílio à compreensão do fenômeno religioso, caracterizado pela *Dignitatis humanae* e seu câmbio doutrinal. Isso, uma vez que a declaração acerca da imprescindibilidade de que haja respeito à liberdade religiosa se dá em contexto secular.

Faz-se pertinente, neste ponto, averiguar o contexto histórico-filosófico pós-moderno que possibilitou esta continuidade da doutrina católica, mediante a ruptura com concepções de outras épocas. Os autores Jurgen Habermas e Peter L. Berger apresentam relevante análise da dialética entre religião, pós-modernidade e o fenômeno da secularização.

Entende-se por secularização o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. A secularização, ao tratar de cultura e símbolos, é mais do que um processo sociocultural, uma vez que afeta a totalidade da vida cultural e da ideação; sendo possível observar pelo declínio dos conteúdos religiosos nas artes, filosofia, literatura e ciência, a perspectiva autônoma e secular do mundo (Berger, 1985, p. 117-138).

Peter L. Berger, descreve o conceito de secularização em perspectiva fenomenológica, o que permite investigar a concepção conciliar de liberdade religiosa, expressa na Declaração *Dignitatis humanae*, no contexto de secularização. Para Habermas, somente é possível pensar a religião sob as condições de secularização do saber, da neutralidade do poder do Estado e na perspectiva da liberdade religiosa

(NODARI, 2013, p. 623-649).

Deste modo, o contexto secular, em que estava imerso o Concílio Vaticano II, permitiu a maturação das concepções eclesiais acerca da liberdade religiosa e abriu-se a uma perspectiva totalmente nova, e inusitada, quando observada em continuidade às perspectivas precedentes (ALBERIGO, 1999, p. 292-296).

O processo de gênese da Declaração *Dignitatis humanae*, em seus esquemas, debates e intervenções dos prelados presentes no Concílio Vaticano II, conduzem a observação de alguns documentos precedentes do Magistério eclesiástico que abordaram essa temática. Monsenhor Smedt, em 18 de abril de 1964, período em que a temática da liberdade religiosa se desvencilha do esquema sobre o ecumenismo para se converter em uma declaração independente, reconhece a mudança da doutrina proposta acerca da compreensão da liberdade religiosa em uma época marcada pela secularização, quando comparada ao Magistério Pontifício de outras épocas (TÉLLEZ, 2012, p. 639-700).

É citado Gregório XVI em sua Encíclica *Mirari vos arbitramur* (DENZINGER, 2007, n. 2730-2732) de 1832, que condena veementemente o liberalismo, o indiferentismo religioso, a separação Igreja e Estado, além de ser contrário à liberdade de imprensa, consciência e religião. Outro pontífice a quem se faz memória nos debates conciliares é Pio IX e o impacto de sua apologética anatêmica no combate à modernidade, expressa no *Syllabus Errorum Modernorum* (DENZINGER, 2007, n. 2901-2980). Ao resgatar os escritos de seu predecessor Gregório XVI, o papa Pio IX determina ser inadmissível a liberdade de consciência e de cultos, enquanto direito próprio de cada homem (DENZINGER, 2007, n. 2890-2896); (MARTINA, 2014, p. 93-98).

O pontificado de Gregório XVI, marcadamente em sua encíclica programática *Mirari vos*, é de reconhecida importância por apresentar a “chave hermenêutica” à análise histórica da ação do papado contemporâneo. Nesse pontificado, a Igreja intenta superar a desordem política, econômica e social pós-revolucionária e estabelece sua relevância no quadro da Europa da Restauração, de hegemonia burguesa e de inicial desenvolvimento do liberalismo. O papa, e seus sucessores, apropriam-se do vastíssimo campo de intervenções doutrinárias, morais e teológicas na concretização do programa de Restauração do *ancien régime* na sociedade europeia do século XIX. (ALBERIGO, 1999 p. 270-276).

O pontificado de Leão XIII apresenta a postura eclesial de seu tempo, no que tange ao direito à liberdade de consciência e decisão de busca pela verdade religiosa. A Encíclica *Libertas praestantissimum* (DENZINGER, 2007, n. 3245-3255), entende ser a “lei natural a própria lei eterna” (DENZINGER, 2007, n. 3247). Destarte, fundamenta-se aqui a liberdade humana na própria razão eterna de Deus, criador e

governante do universo (DENZINGER, 2007, n. 3245-3255).

As afirmações do magistério eclesiástico, com relação à possibilidade de liberdade religiosa, emergem do campo que abarca as relações Igreja-mundo. A postura eclesiológica de intolerância do catolicismo, no que tange à percepção da alteridade de outras religiões, ou até outras Igrejas, deve ser compreendida em articulação ao projeto de Restauração, após a Revolução Francesa, do *ancien régime* (ALBERIGO, 1999, p. 269). Ora, a Igreja apresenta um projeto para a modernidade oitocentista, o de Restauração da ideologia da Cristandade. Neste projeto, a instituição contrapõe-se ao mundo liberal, por esse não se coadunar a este projeto ideológico. (ZAGHENI, 1999, p. 128-143).

O Estado liberal no século XIX, por se constituir em sistema político baseado na soberania popular, é “antiabsolutista” e “antifeudal”. Mediante o estabelecimento das relações pelo contrato social, este Estado afirma prescindir de Deus, e do instrumento Igreja, para alicerçar a própria autoridade. Diante da religião, o Estado liberal forja uma ideologia que se pode denominar “laicismo” (ZAGHENI, 1999, p. 87-89). Deste modo, expressa-se historicamente as causas da oposição da Igreja ao nascente sistema liberal: “a separação da ordem política da ordem moral, propugnada pelo liberalismo, enquanto que a Igreja afirmava a necessidade de uma ligação entre vida moral e vida social organizada” (ZAGHENI, 1999, p. 44).

A Igreja na Europa passa por um período de rigoroso controle por parte dos poderes políticos: galicanos, josefistas e jurisdicionalistas. A época de simbiose trono-altar havia cessado. (ALBERIGO, 1999, p. 256-256). O período pós-Revolução Francesa e pós-Guerra dos Trinta anos, com a decorrente Paz de Vestefália (1789), inauguram o moderno Sistema Internacional, ao acatar consensualmente noções e princípios como o de soberania estatal e o de Estado Nação. (ALBERIGO, 1999, p. 262-267).

Isto posto, denota-se que tais eventos possibilitaram o erigir do caráter laico e liberal do Estado, a elaboração de legislações antirreligiosas e anticlericais que desembocam nos problemas territoriais; que acentuam o antagonismo entre Estado e Igreja. Com a guerra entre os Reinos da Sardenha e Áustria (1859), intensifica-se a questão territorial entre o Estado Italiano e a Santa Sé. Fato este, que se inaugura em 1848 com a chamada *Questão Romana*. Que para além de uma questão meramente jurisdicionalista ou territorial, é religiosa. O antagonismo entre Cúria Romana e o Reino da Sardenha marcam o empenho do Estado em libertar-se do prestígio e influência social da Igreja, a fim de estruturar-se em perspectiva moderna. (ZAGHENI, 1999, p. 128-134; ALBERIGO, 1999, p. 256-262).

A Igreja Católica, afirma o direito de existir como “sociedade pública”, visa salvaguardar os valores fundamentais do cristianismo e, no confronto com os

regimes liberais, afirma ainda os valores sobrenaturais negados pela sociedade do século XIX. Neste embate é que emergem os temas das liberdades individuais, dentre elas, a liberdade religiosa. A Igreja condena a todas elas, na perspectiva desse seu projeto de Restauração. A postura de intolerância e, mesmo a posterior tolerância para com a liberdade de escolha religiosa, encontram seu fim no Concílio Vaticano II. Este apresenta uma novíssima perspectiva, marcada pelo desejo de diálogo com o mundo e, conseqüentemente, de respeito à liberdade religiosa (ZAGHENI, 1999, p. 138-143).

A doutrina teológica da *Dignitatis Humanae* não se coaduna com os conceitos de liberdade religiosa destes textos magisteriais precedentes. O princípio de intolerância, apresentado em Gregório XVI e Pio IX, a tolerância manifesta em Leão XIII são superados pelo princípio de respeito à liberdade religiosa, apresentado na *Dignitatis Humanae*. J. Ratzinger, na perspectiva de uma “hermenêutica da reforma”, da renovação na continuidade deste único sujeito-Igreja que cresce e se desenvolve no tempo, afirma a articulação entre *Dignitatis Humanae*, *Gaudium et Spes* e *Nostra Aetate*, como “contra-Syllabus” (RATZINGER, passim).

Destarte, a efetividade da passagem da tolerância ao respeito à liberdade religiosa na Declaração *Dignitatis humanae*, se dá na definição de que o direito à liberdade religiosa tem por fundamento o dado antropológico da concepção de dignidade humana. Direito este que deve ser reconhecido de tal forma na ordenação jurídica da sociedade, que chegue a converter-se em direito civil (DENZINGER, 2007, n. 4240).

Ora, somente um Estado laico pode salvaguardar o direito à verdadeira liberdade religiosa de seu povo. Reconhecimento eclesial impensável no *Syllabus* de Pio IX, que pronuncia-se contrário ao Estado aconfecional, mas que facticamente apresenta-se nesta Declaração Conciliar do ano de 1965. Texto este, de maneira fenomênica, emerge como produto das novas concepções teológicas oriundas do Concílio Vaticano II.

2. A gênese do conceito de liberdade religiosa em seu contexto próximo, o Concílio Vaticano II

Expõe-se, neste âmbito, o conteúdo doutrinal da Declaração *Dignitatis humanae*, especificamente o tema da liberdade religiosa por ela apresentada. Para tanto, haverá verificação analítica de sua gênese no contexto próprio ao Concílio Vaticano II e a situação dessa Declaração dentro do conjunto de textos e esquemas desse Concílio Ecumênico.

O discurso de abertura do Concílio Vaticano II *Gaudet Mater Ecclesia* expõe a

intencionalidade de João XXIII ao conclamá-lo. Comunicava-se nele a perspectiva de *aggiornamento* a toda Igreja, num movimento de atualização e diálogo para com o mundo atual e secular. Literalmente, o pontífice fala de “atualizações oportunas” e prudente coordenação e colaboração mútua (cf. Gaudet Mater Ecclesia). Rompe-se a relação antitética entre Igreja e o período pós-moderno, ao valorá-lo de maneira diferente e dialógica (GONÇALVES; TRASFERETTI, 2003).

Isto posto, apresenta-se como documento emblemático do Concílio, que demonstra essa nova postura eclesial, a Declaração *Dignitatis humanae*, de 7 de dezembro de 1965, que tergiversa acerca da liberdade religiosa enquanto conseqüência inerente à dignidade humana. Este documento conciliar deve ser interpretado em estreito vínculo com o Decreto *Unitatis redintegratio*, de 2 de novembro de 1964, sobre ecumenismo; a Declaração *Nostra Aetate*, de 28 de outubro de 1965, sobre a relação entre a Igreja Católica e as religiões não cristãs e a Constituição pastoral *Gaudium et spes*, de 7 de dezembro de 1965, que trata da Igreja no mundo contemporâneo (TÉLLEZ, 2012, p. 639-700). Contextualmente situado na perspectiva conciliar, essa Constituição intenciona abrir o diálogo com o mundo moderno.

Em princípio, porém, a encíclica *Pacem in Terris* de João XXIII, promulgada no ano de 1963, deixa entrever a intuição que guiará o Concílio nos debates sobre a liberdade religiosa, ao afirmar o primado da consciência, conforme se nota: “pertence ainda aos direitos da pessoa a liberdade de prestar culto a Deus, de acordo com os retos ditames da própria consciência, e de professor a religião, privada e publicamente” (DENZINGER, 2007, n. 3961).

A gênese do texto da Declaração *Dignitatis humanae* apresenta longo histórico, sendo o projeto conciliar que contou com a maior quantidade de redações. Os projetos examinados pelo Secretariado para a Unidade dos Cristãos chegam à cifra dos quarenta (TÉLLEZ, 2012, p. 639-700). A análise da história da elaboração desta Declaração conciliar pode seguir o método exposto por Jerónimo Hamer, perito no concílio, e Victorino Rodríguez, que expõem cronologicamente as diversas etapas redacionais até que se chegue à versão definitiva (TÉLLEZ, 2012, p. 639-700).

A elaboração da Declaração sobre a liberdade religiosa tem seu início antes do Concílio. Em 27 de dezembro de 1960, membros do Secretariado para Unidade dos Cristãos elaboram um texto conhecido como *Documento de Friburgo* (ALBERTI, 2012, p. 310). Constituindo-se este documento um antecedente intrínseco imediato. Um antecedente extrínseco da *Dignitatis humanae*, e de singular relevância, é a Declaração dos Direitos Humanos (1948), especificadamente, o artigo 18 (TÉLLEZ, 2012, p. 639-700).

O *Documento de Friburgo* serviu de base preparatória aos sucessivos

esquemas redacionais que antecederam a Declaração final. A *Dignitatis humanae* apresenta, contudo, um avanço ao se desvencilhar da doutrina clássica da tolerância para tratar do respeito e direito à liberdade religiosa.

O tema da liberdade religiosa começa a fazer parte do Concílio sob determinação da sub-comissão teológica, incorporado a outro documento mais amplo, o projeto de Decreto sobre o ecumenismo, como capítulo V deste esquema. Monsenhor Smedt elabora então um informe que expõe as razões para que se aprove o capítulo V, estendendo-se aos motivos que levam a uma declaração conciliar sobre a temática da liberdade religiosa.

Em 18 de abril de 1964, o Secretariado para Unidade dos Cristãos solicita que o esquema sobre a liberdade religiosa se converta em uma Declaração conciliar independente do decreto sobre o ecumenismo. É a primeira vez na história da Igreja que um Concílio debate sobre uma declaração de tal natureza. Em 17 de novembro de 1964, inaugura-se o terceiro período conciliar. Um novo esquema foi entregue aos padres com o título *Declaração sobre a liberdade religiosa*. Texto aprovado por Paulo VI, mas de conturbada elaboração, que desvela posturas partidárias e contrárias à esta Declaração (ALBERTI, 2012, p. 305-306).

Inaugura-se acirrado período de debates e correções deste texto (cerca de 6 redações), até que em 7 de dezembro ocorre sua promulgação. Havia um grupo que julgava o documento como errônea e, portanto, inaceitável, de acordo com a doutrina católica. Em outras palavras, temia-se que a Igreja Católica tornar-se-ia uma alternativa viável entre muitos outros, perdendo sua complexidade de corpo místico de Cristo. E havia os que reconheciam e valorizam o direito fundamental de cada pessoa em seguir livremente suas próprias crenças, em conformidade aos ditames de sua consciência. Ante ao embate, a doutrina cristã não saiu incólume, mas purificada, ao colocar a ênfase em três elementos: amor, liberdade, e o encontro dialógico da Igreja com o mundo, e portanto, com a história (ALBERTI, 2012, p. 306-309).

Ofereceu-se, assim, uma perspectiva capaz de superar a visão antiga. No viés histórico teológico da continuidade histórica, possibilitada pela mudança, pode-se argumentar acerca da contradição entre a concepção de liberdade religiosa da presente Declaração e os documentos pontifícios de épocas passadas. O próprio Monsenhor Smedt reconhece este câmbio doutrinal, contudo alerta a que cada texto do Magistério seja interpretado em seu próprio contexto histórico e doutrinal. Para tanto, cita documentos do século XIX, que expõem uma perspectiva de intolerância e tolerância para com a liberdade religiosa, durante os pontificados de Gregório XVI, Pio IX e Leão XIII (DENZINGER, 2007, n. 2730-2732; n. 2890-2896; n. 3245-3255). O que justifica a verificação analítica das concepções do magistério eclesiástico sobre

a liberdade religiosa nesses documentos precedentes ao Concílio Vaticano II, em seu contexto próprio, no primeiro momento deste texto.

A Declaração *Dignitatis humanae* foi o texto que, apesar de sua brevidade e forma, não é comparável a outros documentos do solene Concílio. Talvez, mais do que outros, permitiu a compreensão do significado do Concílio Vaticano II para a relação entre Igreja e mundo, além da doutrina católica por ele expressa, um século depois da Encíclica *Quanta Cura* e do *Syllabus* de Pio IX.

A Declaração *Dignitatis humanae* apresenta uma introdução seguida de duas partes. A dimensão introdutória apresenta o problema da liberdade religiosa na atualidade. A contemporânea consciência da dignidade da pessoa humana apresenta, como consequência, a reivindicação de ação livre e responsável do indivíduo em sociedade. Esta liberdade, no que se refere ao campo religioso, exprime o direito ao livre exercício da religião e o dever da Igreja em salvaguardar tal direito.

A primeira parte (*Dignitatis humanae*, n. 2-8) aborda a doutrina geral acerca do reconhecimento eclesial da liberdade religiosa. A Declaração versa sobre o direito da pessoa e das comunidades à liberdade social e civil em matéria de religião. Tal direito tem por fundamento a própria dignidade da natureza humana. Com a *Dignitatis humanae* o Magistério eclesial manifesta grande sensibilidade para com o problema da liberdade, e dos direitos humanos, nomeadamente o direito à liberdade religiosa.

Toda pessoa, no exercício de sua religiosidade, e pela natureza dessa, que consiste em “atos internos voluntários e livres”, permitem ao homem o ordenamento a Deus. Em tais atos não pode haver qualquer tipo de coação que imponha, ou impeça, por parte de uma autoridade meramente humana, o que é próprio da natureza social do homem, que exprime os atos religiosos interiores.

Cabe a autoridade civil a tutela e promoção de tal direito humano inviolável. O fundamento à liberdade religiosa é a dignidade humana. Destarte, cabe ao poder civil “assegurar eficazmente, por meio de leis justas e outros meios convenientes, a tutela da liberdade religiosa de todos os cidadãos” (...) e ainda “na ordem jurídica da sociedade deve ser de tal modo reconhecido que se torne um direito civil”.

A segunda parte (*Dignitatis humanae*, n. 9-15) trata da liberdade religiosa à luz da Revelação. A liberdade religiosa parte da constatação da dignidade do sujeito livre e responsável, que em sua autenticidade de fé, tem o direito, e também o dever, de buscar livremente a verdade. A liberdade religiosa na sociedade é consentânea à liberdade do ato de fé cristã e está em conformidade com a doutrina teológica sobre a fé.

Ora, o ato de fé, em sua própria natureza é voluntário, e em sua voluntariedade, livre e responsável, deve o homem responder a Deus sem qualquer forma de coação.

Deste modo, “a Igreja, fiel à verdade evangélica, segue o caminho de Cristo e dos Apóstolos, quando reconhece e fomenta a liberdade religiosa como conforme à dignidade humana e à Revelação de Deus”.

Conclusão

A partir da Declaração *Dignitatis humanae*, do Concílio Ecumênico Vaticano II, o direito à liberdade religiosa passa a ter fundamento na própria dignidade humana. Tal feito se configura como realidade factica inédita. Isto se evidencia na análise epistemológica da Declaração *Dignitatis humanae* em perspectiva heurística. Ou seja, ao resgatar, mediante a análise do processo de sua gênese, os documentos do magistério eclesiástico oitocentista que a precederam e que apresentam premissas histórico-filosóficas e teológicas que permitira o erigir do conceito de liberdade religiosa em distintas perspectivas no decorrer da história.

Somente o Concílio Vaticano II, por estar contextualmente situado no período da secularização e mediante dialógica postura para com o mundo moderno, pode fazer a transposição das posturas de intolerância e tolerância para o respeito e reconhecimento à liberdade religiosa. Isto, tendo por fundamento a dignidade humana. Tal declaração é apresentada hermeneuticamente articulada a outros documentos Conciliares, que auxiliam em sua composição, a saber: *Gaudium et Spes*, *Unitatis Redintegratio* e *Nostra Aetate*.

Isto posto, essa Declaração apresenta caráter inovador e também prospectivo. A novidade trazida pela *Dignitatis humanae* apresenta contribuições à teologia e à organização jurídico-civil da sociedade. A partir dela, pode-se falar de uma ética global, da possibilidade de um diálogo inter-religioso sob a perspectiva da pluralidade religiosa, ou mesmo de ecumenismo em perspectiva secular; ou mesmo de uma teologia do pluralismo religioso.

Referências

ALBERIGO, Giuseppe. A Igreja na história. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1999. (Coleção: Igreja na história)

ALBERTI, V.V. La Dignitatis humanae e la nuova laicità oltre la rivoluzione e la controrivoluzione. *Anuario de Historia de la Iglesia*, v. 21, p. 310, 2012.

BERBER, Peter L. *O Dossel Sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

_____ ; LUCKMANN, T. Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno. Tradução de Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 28-78.

CARUSO, John. The debate on Dignitatis humanae. *Catholic Insight*, v. 20, 2012.

CUGINI, P. Religião na pós-modernidade. O cristianismo nilista e secularizado de Gianni Vattimo. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 72, n. 287, p. 628-648, 2012.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Tradução de José Marino e Johan Konings. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007.

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_po.html. (20 de outubro de 2013).

Discurso do Papa Bento XVI aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na Apresentação dos Votos de Natal. Disponível em <<http://migre.me/cb7Im>>. Ratzinger, no último ano de seu pontificado, por ocasião da abertura do Ano da Fé, trouxe outros elementos de compreensão de sua hermenêutica conciliar. Cf Texto inédito do papa Bento XVI publicado por ocasião do 50º aniversário do Concílio Vaticano II. Disponível em <<http://migre.me/e29PA>>

GOLÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATO, Vera Ivanise (orgs). *Concílio Vaticano II: análise e prospectivas*. São Paulo: Paulinas.

_____ ; TRASFERETTI, José (org). Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teológica. São Paulo: Paulinas, 2003.

KER, I. Is Dignitatis humanae a case of authentic doctrinal development? *Logos-Journal of Catholic Thought and Culture*, v. 11, 2008.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja*. De Lutero a nossos dias. Tradução de Orlando Soares Moreira. 3. Ed. São Paulo: Loyola, 2014.

MESSORI, V.; RATZINGER, J. *A fé em crise? O cardeal Ratzinger se interroga*. São Paulo: EPU, 1985.

NODARI, P. C. Saber e crer na sociedade pós-secular. Uma leitura a partir dos últimos textos de Habermas. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 73, n. 291, p. 623-649, 2013.

RATZINGER, J. *Les principes de La theologie catholique*, passim.

REISER, William. Evangelization and Religious Freedom: Ad gentes, Dignitatis humanae. *Theological Studies*, v. 71, 2010.

TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar Dignitatis humanae. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, n.39, p. 639-700, 2012.

VILLAR, Jose R. La hermenêutica del Concilio Vaticano II. *Scripta Theologica*, v. 44, p. 615, 2012.

ZAGUENI, Guido. *A Idade Contemporânea: curso de história da Igreja*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999. (Curso de história da Igreja; 4)

A religião como espaço de encontros na cidade

Maria Elizafá Sousa Leite^{1*}

Resumo: *O principal objetivo do presente trabalho é lançar um olhar sobre o papel e o lugar da religião dentro da cidade. Vivemos em um mundo marcado por muitas ofertas. A religião tem um papel importante na vida do indivíduo como fornecedora de sentido em meio a tantas ofertas. Neste trabalho, algumas formas de encontro da religião no espaço da cidade são apresentadas: a religião como ruptura do anonimato, como espaço de afirmação e convivência e como construtora de sentido que vai culminar no encontro do peregrino consigo mesmo e com suas crenças. A cidade é apresentada como lugar de realização e afirmação da pessoa humana, como espaço privilegiado de sociabilidade e de busca de sentidos dentro das crises que a contemporaneidade apresenta. Esta pesquisa desenvolveu-se a partir de duas hipóteses: a primeira, que na cidade moderna a pessoa humana acaba sendo um peregrino em busca de respostas às suas perguntas fundamentais; e a segunda, a religião como espaço de sociabilidade e de significados para a vida das pessoas dando a elas um mapa ilustrador que lhes permite definir os seus caminhos. Espero que esse artigo possa suscitar interesse para continuar essa reflexão, pois é um tema instigante e atual, que envolve e problematiza o lugar e o papel da religião dentro do cenário urbano.*

Palavra-chave: *Religião, cidade, busca de sentido, encontro*

Introdução

Este artigo teve como objeto a religião com um recorte específico: a possibilidade de ser espaço de encontro para as pessoas num mundo onde impera o anonimato, a diluição da identidade pessoal e a formalidade das relações. A religião tem um papel importante na vida, como fornecedora de sentido em meio a tantas ofertas de sentidos.

A pessoa humana, muitas vezes, encontra-se “fora de lugar”, não tendo possibilidade de “fincar raízes” e estabelecer relações de proximidade. Mas, no entanto, a cidade torna-se lugar onde as pessoas criam espaços, mesmo que pequenos, para fugir do anonimato e estabelece encontros significativos com outras pessoas.

1 * Mestranda em Ciências da Religião na PUC – SP; é membro do GEPP (Grupo de Estudos sobre Protestantismo e Pentecostalismo na PUC-SP). Contato: elizafa22@gmail.com. Este artigo é uma síntese da monografia apresentada no curso de Especialização em Ciências da Religião na PUC-SP, em 2013, sob a orientação do Profº Dr. Wagner Lopes Sanchez.

1. Cenário Religioso Urbano.

No mundo atual, o cenário religioso urbano é um espaço onde existe muita diversidade e complexidade e diversos recortes, dentre eles podemos destacar a diversidade de culturas, de crenças, de buscas e de interesses, dentre outras.

O cenário da cidade está sempre em movimento renovando-se e atualizando-se. É um lugar de criações e re-criações; mas é também um espaço de rupturas, de marginalizações e do descartável. Desta forma, essa situação acaba se expressando nas suas crenças, nos seus anseios e nos seus ideais.

Com isso percebemos que o cenário religioso urbano que encontramos à nossa frente é marcado por contradições, ora feito de luzes e coloridos e ora feito de sombras e trevas.

1.1. Caracterização do Cenário Religioso Urbano.

Em todos os lugares onde encontramos a religião, ela leva a pessoa humana a criar teias de relações, fazendo do espaço religioso um local de convivência e compartilhamento.

Na cidade nunca se está só, mesmo que o próximo ser humano esteja para além da parede do apartamento vizinho ou no veículo no trânsito. O homem só no apartamento ou o indivíduo dentro do automóvel é um fragmento de um conjunto parte de um coletivo (RONILK, 2012, p.15).

Percebe-se assim, que a pessoa é levada a depender dos outros para a sua própria sobrevivência humana, para manter-se “gente”; tomando uma postura relacional e tendo consciência de que faz parte da grande família humana.

Assim, ao criar a cidade, o ser humano manifesta que ele foi criado para a coletividade e para o encontro, que ele é chamado a viver em comunidade e experimentar a “luta entre o urbano e o rural, a cultura e a natureza, obra do homem (cidade) e criação de Deus (natureza)” (LIBANIO, 2002, p.27).

A cidade torna-se um “palco” onde cada indivíduo encontra espaços para viver, trabalhar, criar seus lazeres, buscar seus sonhos e também encontra-se com a religião, e esta, por sua vez, fornece-lhe elementos que vão ajudá-lo a enfrentar o seu dia a dia.

Podemos assim reafirmar que a religião é geradora de significados e que o ser humano é um ser integral, complexo e ainda possuidor de uma religiosidade que tem uma forte tônica na vida diária, que influencia a forma de pensar, sentir, agir e se expressar.

1.2. O Pluralismo Religioso.

O pluralismo religioso é complexo e apresenta uma multiplicidade de crenças organizadas ou não, com diferentes concepções religiosas, diferentes maneiras de vivenciar e de atender a religião. É um dos componentes do cenário religioso urbano. Sanchez aponta para duas características fundamentais que devem ser levadas em conta para se ter o pluralismo religioso.

Reconhecer o direito de as religiões expressarem-se livremente. Reconhecer que todas as religiões têm legitimidade, porque expressam as diferentes formas humanas de aproximação do mistério fundante da vida (2010, p.13).

Nessas duas características apresentadas, percebemos algumas contribuições que a religião vai propiciar à vida e ao cotidiano do indivíduo. A primeira característica revela que todas as religiões, sem exceção, têm o direito para expressarem e revelarem o que de melhor existe nelas, todas têm direito à liberdade de expressão, e a segunda acena para uma outra questão importante: a legitimidade que todas as religiões possuem como expressão da busca humana de aproximação ao mistério.

O pluralismo religioso dentro da cidade valoriza a autonomia da pessoa humana e a liberdade de escolha; a pessoa não se vê mais obrigada aceitar as influências herdadas em tradição, e abre-se a possibilidade de escolha, e assim a religião torna-se uma opção; as normas vão tomando uma postura diferente daquela que há muito tempo existia, passa da tradição para a escolha do indivíduo, das normas para uma subjetividade.

A pessoa humana a partir de suas inquietações e suas buscas de sentidos vai optando por qual caminho seguir e quais os motivos para crer. Por isso, o reconhecimento da diferença exige da pessoa muita abertura, maturidade, respeito e tolerância.

1.3. O Peregrino² em Busca de Sentido.

O peregrino em busca de sentido pode ser definido como um nômade da fé:

Um sujeito andarilho, em nome de uma busca sempre renovada de experiências místicas. A devoção a crenças rituais se dá, geralmente, sob o signo da experimentação. Mas tende a reconhecer, na própria busca a essência de sua utopia e a natureza de sua devoção (BRANDÃO, 1994, p.27).

O peregrino é alguém que deseja construir o próprio universo de significações religiosas em sua trajetória humana. Pode existir um “mix” de crenças, mas o

² Defino o peregrino como um ser buscador, alguém desejoso de encontra-se consigo mesmo e também capaz de transcender seus sonhos e buscas. Alguém itinerante, que não se satisfaz em apenas cumprir ritos e ser fiel a normas ou dogmas, mas alguém ousado, livre e espontâneo.

importante é que traga sentido às suas buscas e não importa se essa busca é vista de forma certa ou errada; na verdade em suas buscas não existe a crença certa ou errada, a norma boa e a ruim, tudo tem seu papel para desempenhar e contribuir. Podemos concluir que todas as religiões são boas e verdadeiras, desde que satisfaçam as necessidades pessoais do peregrino.

Hoje existe uma grande busca de sentido e a religião é uma instancia que possibilita ao ser humano a encontrar razões em seu existir, a encontrar razões pra ser mais humanizado. Muitos são os caminhos que o peregrino pode percorrer, mas o essencial de todos ainda é sem duvida alguma, o caminho interior, o caminho que lhe propicie serenidade e solidariedade. Sendo que esse caminho nunca é completo, está sempre se fazendo, no sentido que sempre há algum aspecto a ser reconhecido, nesse processo de busca e de encontro. Com isso o peregrino vai percebendo que caminhando se abre caminhos.

2. A Religião em diálogo com a cidade.

Podemos dizer que o diálogo é uma forma de fazer circular sentidos e significados dentro da vida humana, e sua prática está voltada para estabelecer e fortalecer vínculos e ligações. Faz parte do diálogo a busca de uma unidade que preserve a diferença e a liberdade. O diálogo favorece partilha e relacionamentos e constitui uma dimensão integral de toda a vida humana.

A vida na cidade é frenética no seu corre-corre e para realizar todas as suas atividades a pessoa humana muitas vezes acaba sendo “engolida” por essa agitação; e muitas vezes não se sabe por que esta correndo, mas acompanha o fluxo da maioria das pessoas em sua agitação, quando se dá conta, percebe-se cansada, muitas vezes frustrada e buscando sentido para suas próprias perguntas e para sua própria vida.

Em contrapartida a cidade pode ser um lugar privilegiado para a pessoa humana viver. A cidade apresenta-se como um cenário que abre possibilidades diversas, que permite à pessoa perceber no concreto da vida que as realidades vão se misturando, se mesclando; da agitação da vida tumultuada a um encontro relaxante no silêncio, ela pode experimentar uma tensão e saborear também um gesto solidário. A cidade é marcada por contradições ora boas ora não tão boas.

Dá para perceber que conviver na cidade provoca desafios e ao mesmo tempo buscas de alternativas. Como bem diz Brandão:

Todos os dias, à nossa volta e ainda nas grandes cidades, a todo momento cruzamos com pessoas e grupos que tomam algum desses caminhos. Caminhos sempre abertos à experiência das escolhas humanas de maneira muito variadas, em todos os tempos

da história e das sociedades, onde isso “se deu” e “se dá” ainda em nossos dias, de maneiras muito diversas (1994, p.27).

A pessoa humana é livre para discernir qual o caminho a escolher, qual a estrada a ser percorrida e qual a postura que assumirá diante dela. Ela carrega dentro de si o poder de decisão de suas escolhas. A religião em diálogo com a cidade permite ampliação desse campo compartilhado, tornando possível produzir novas idéias e visões sobre a realidade. A convivência na cidade provoca desafios.

A religião é uma das formas que a pessoa humana encontra hoje para responder essas questões. E a cidade fornece possibilidades de encontros que favorecem a pessoa para encontrar sentido de vida e reequilibrar-se. Por isso, é próprio da cidade abrigar as diferenças religiosas e as diversidades culturais.

2.1. A Cidade como Lugar de Realização da Liberdade e da Afirmação do Sujeito.

A pessoa humana se sente gente quando é livre, quando é capaz de expressar os seus sentimentos, suas crenças, e ao mesmo tempo, é capaz de respeitar a forma da outra pessoa se expressar como ela bem quiser; logicamente respeitando a alteridade existente.

A liberdade nasce da afirmação da pessoa humana; essa afirmação acontece quando ela se dá conta, do que ela é capaz de realizar, criar e acreditar. A cidade pode ser um local de encontros de convivência e de partilha, de trocas de saberes, e a religião apresenta-se como um espaço privilegiado para viver essas questões de liberdade e afirmação do sujeito.

As religiões mostram-se como caminhos de solução das promessas falidas da modernidade e que, na migração para a grande cidade, se apresenta como possibilidade segura: moradia, trabalho e prosperidade financeira (PASSOS, 2009, p. 31).

Portanto a religião, nesse caso, se apresenta para a pessoa humana como uma “âncora”, um porto seguro para ficar instalada nela.

2.2. A Religião como Espaço Privilegiado de Sociabilidade na Cidade.

Existem muitas possibilidades de a religião se expressar dentro da cidade. Algumas dessas expressões podem ser:

Missas, bênçãos, novenas, tríduos, procissões, giras, saídas dos orixás, sessões de jogo de búzios, descarregos, benzimentos, consultas astrológicas e de tarô, meditação transcendental, sessões de shiatsu, massagem ayurvédica ente tantas outras, a lista parece não ter fim (MAGNANI, 2009, p.20).

A cidade pode ser um espaço fecundo de criações e recriações religiosas e torna-se um campo plural de manifestações. A cidade torna-se um palco da

diversidade cultural e religiosa, ela é capaz de abrigar todas as formas de expressões sem tomar partido em nenhuma, neste aspecto, a cidade se torna um espaço democrático capaz de reunir tantas diferenças religiosas, permitindo que tenha livre abertura para se auto manifestar-se.

A cidade provoca alternativas de uma vivencia religiosa e de exercícios de manifestações: “Há muitos espaços, para todos os credos, e, o que é mais surpreendente, pode se circular por eles sem necessariamente ser um adepto” (MAGNANI, 2009, p.20). A cidade é capaz de abrigar diversas religiões, ela se torna um espaço de abertura ao pluralismo religioso, no qual é possível apresentar a variedade e a diversidade da riqueza das religiões.

A cidade pode se tornar, assim “uma casa de todas as religiões” que se abre à possibilidade de todas as religiões de expressarem em sua essência. Percebemos que a mobilidade das pessoas entre as diferentes religiões é um transitar livre e desejoso de buscar algo que transcenda seus anseios e responda às suas indagações mais profundas. “Cada um de nós hoje em dia é e sente-se um “buscador/a”, dentro e fora de nossa própria crença” (BRANDÃO, 1993, p. 86).

A pessoa humana procura sempre mais relações, a partir de sua escolha, por afinidade de interesses. E a religião tem um papel importantíssimo, pois ela é fornecedora de sentidos. De acordo com Sanchez,

As religiões exercem o papel de reserva de sentido na medida em que elas contribuem para que as pessoas dêem significados ao mundo e às suas existências (2009, p.5).

As adesões religiosas cada vez menos estão relacionadas à verdade apresentada pelas religiões, e dizem respeito muito mais à capacidade de as religiões oferecerem aos indivíduos algo que vá ao encontro de suas necessidades.

2.3. A Cidade e a Crise de Sentido na Contemporaneidade.

Ao longo da história da humanidade, muitas têm sido as formas pelas quais o ser humano tem buscado preencher as necessidades de busca de sentido. O ser humano ao buscar na religião o instrumento para as suas respostas encontra por vezes respostas às inquietações e noutras vezes encontra um vazio ainda maior diante de suas interrogações existenciais.

Estamos vivendo em uma sociedade de risco, do pensamento débil, da decepção, da fragilidade e da ansiedade. Torna-se bem visível a busca desenfreada do consumismo e a realização imediata para sanar essa sensação de vazio existencial.

A cidade e a crise de sentido na contemporaneidade vão provocando vazios,

instabilidade, sensação de vácuo porque as categorias que antes conferiam segurança como, por exemplo, a questão ética do certo e do errado, de valor e de contra-valor, vai caminhando para as vias da relatividade. As categorias que conferiam sentido à pessoa humana vão definhando, caindo em descrédito. Por isso, afirma Hervieu-Leger:

A secularização não é, acima de tudo, a perda da religião do mundo moderno. É o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las (2008, p.41)

O que antes parecia seguro, confiável, sem questionamento, hoje não tem mais esse valor, não tem mais essa força. A crise de sentido parece estar associada a uma sociedade cheia de fragmentos, buscando exageradamente a busca do prazer e este, muitas vezes sem limites, até as últimas consequências; favorecendo a cultura do descartável e do imediato: “vale enquanto dá prazer” e quando não interessa mais é descartado sem problema de consciência.

A busca do transcendente se apresenta cada vez mais imóvel, itinerante, em pleno movimento, em que existe uma religiosidade nômade, peregrina, dinâmica, buscadora de significados. As adesões religiosas que a pessoa humana busca estão ligadas mais a o que a instituição pode oferecer aos indivíduos algo que vá ao encontro de suas necessidades instantâneas.

A pessoa humana tem sede de infinito, busca a cada momento sentido para sua existência. Temos a livre escolha dentro da cidade de acreditar: “que somos nós, pessoas de fé em comunidade de vida religiosa, aqueles a quem é dado criar, com as próprias vidas, o nosso modo de ser uma fé e viver uma religião” (BRANDÃO, 1993, p. 87).

3. A Religião como Espaço de Encontro na Cidade.

A religião encontra-se na cidade como um espaço que se revela. E a cidade por sua vez propicia espaços para encontros, porque a cidade acolhe a todos que chegam e a todas as manifestações que querem fixar sua tenda dentro dela. A cidade pode ser vista como uma grande aldeia aberta às novidades, às expressividades e às dinamicidades que as religiões vão trazendo com suas características próprias. Esses encontros são marcados por uma constante diversidade religiosa e uma riqueza de simbologia. Cada religião vai trazer a sua novidade e a sua forma de expressar, interagir, explicar e de interpretar os fatos da cotidianidade a partir de sua crença e de sua especificidade.

A cidade torna-se um espaço propício para a multiplicidade religiosa e um

cenário onde possibilita a expressividade de cada religião em sua essência, ou seja, sem censura nenhuma de seus ritos, de seus mitos e muito menos de seus dogmas:

Em cada canto da cidade é possível de encontrar uma espécie de oásis, discreto ou bem visível que, no meio da agitação característica da vida urbana, oferece uma pausa propícia ao recolhimento, à oração silenciosa, ao encontro com alguém disposto a ouvir, a dar um conselho, fazer uma imposição de mãos ou conduzir um trabalho corporal para realinhar os “chakras” (MAGNANI, 2009, p.20).

A religião encontra na cidade um espaço com liberdade para a sua expressividade, favorecendo possibilidades de encontros humanos e de experiências com algo que propicie bem estar e que faça a pessoa encontrar sentido em suas buscas. Libanio apresenta-nos o papel da religião nas grandes cidades ao mostrar algumas características marcantes, como a resposta que elas apresentam para as carências existenciais e o papel compensatório que elas cumprem:

Na cidade grande, a religião responde preferencialmente às necessidades e aspirações dos indivíduos, cumpre papel compensatório para tantas carências existenciais satisfaz às buscas pessoais de consolo, conforto espiritual, realização afetiva. Por isso, nela proliferam as denominações religiosas que mais se acomodam a tais exigências (2001, p. 54).

E nessa perspectiva a pessoa humana vai se sentindo carente de relação, de encontro, de proximidade. A religião dentro da cidade vai responder a essa carência fazendo a pessoa se sentir melhor, encontrar um bem estar, e a manter relações de proximidade.

A religião vai ampliando assim seus espaços de sedução, de encantamento e de aproximação, favorecendo a pessoa humana a realizar uma espécie de transcendência, dando sentidos às suas interrogações mais íntimas e encontrando significados para a sua existência humana, dando voz aos seus silenciamentos mais ocultos e, algumas vezes, provocando um verdadeiro encontro consigo mesma respondendo algumas de suas interrogações e noutras possibilitando a pessoa humana a realizar uma “viagem aos caos” de sua existência.

3.1. A Religião como Ruptura do Anonimato e Afirmação do Sujeito.

A religião exerce um papel importante na vida de todas aquelas pessoas que a buscam porque ela possibilita a ruptura do anonimato, faz com que a pessoa humana saia de seu casulo e que vivencie momentos comunitários, momentos aonde expresse, ou ao menos mostre seus anseios e sua crença nem que seja por algum

tempo.

A religião contribui para uma abertura à alteridade, tornando-se um espaço de liberdade, de partilha e de buscas promovendo uma afirmação do sujeito enquanto pessoa humana. Essa afirmação resulta na capacidade de escolhas livres, favorecendo ao sujeito certas dimensões como: autonomia em suas escolhas, responsabilidade em seu agir e criatividade diante de sua vida pessoal e comunitária: “o anonimato paga um preço caro do desenraizamento, da perda das relações primárias, num mundo marcado por relações puramente funcionais” (LIBANIO, 2001, p. 46).

Os encontros na cidade muitas vezes são marcados por indivíduos dilacerados, espremidos e imprensados de modo trágico entre a massificação e a singularidade. É como se o ser humano atravessasse pontes que os conduz de um lado para outro, e portas que o separa e os une a outros sujeitos.

Vivemos em meio à multidão. Bem próximos, mas ao mesmo tempo tão distantes. Vivemos em uma sociedade que não ensina a partilhar experiências de vida, mas o enclausuramento de nossos pensamentos e sentimentos: A solidão e o anonimato são compensados por uma busca sôfrega desses espaços de reunião, de festa em grupos, continuam vivos na cidade, o gosto, a vontade de encontros (LIBANIO, 2001, p.49).

3.2. A Religião como Espaço de Convivência.

A religião torna-se um espaço de convivência quando permite à pessoa humana expressar suas crenças, suas buscas, seus temores e anseios. A religião dessa forma aproxima as pessoas, fazendo com que elas se sintam pertencentes a um grupo que tem as mesmas afinidades ou não. Brandão define muito bem a religião como espaço de convivência:

A religião é casa de muitas moradas, nessa casa de muitas moradas, que, tal como o evangelho é estranha, mas também generosamente múltipla, para que dentro dela a religião possa caber quem queira, cada um à sua maneira, do seu ponto de vista. Segundo a sua própria fé (1993, p.78).

Todos que queiram conviver nesse espaço encontram lugar para as suas práticas e expressões. A religião nesse aspecto se apresenta como “um ponto de encontro”, para que as pessoas se encontrem periodicamente, ou de tempos e tempos, para alimentar os seus anseios e algumas vezes acalmar seus temores. Somos seres comunitários seres de convivências.

3.3. A Religião como Construtora de Sentidos.

A religião permanece como uma força que impulsiona dentro da cidade, ela possibilita significados para a existência humana. Diante da agitação cotidiana, das experiências de desilusão, das luzes e sombras que o ser humano vai experimentando em sua existência, vamos percebendo que a religião provoca um fascínio, ela é fonte geradora de sentido; ela muitas vezes consegue um impacto na vida da pessoa humana, dando cor e sentido na cotidianidade. Como descreve muito bem Alves a religião: “è necessária reconhecê-la como presença invisível, sutil, disfarçada, que se constitui um dos fios com que tece o acontecer do nosso cotidiano” (2001, p.13). Ou seja. Ela faz parte das entranhas do ser humano.

A religião é construtora de sentidos porque ela sempre dá respostas aos que buscam ao menos conforto às suas buscas. A religião é um dos espaços mais democráticos que existem, dentro dela tem lugar para todas as classes sociais, culturas, etnia... Todas sem exclusão podem buscar, permanecer ou peregrinar na religião que lhe aprouver, ou seja:

Assim cada um com sua fé. Privatiza-se, individualiza-se a fé. Cada um constrói sua religião ou segue uma religião já existente naqueles pontos que lhe dizem respeito, que lhe são interessantes, gratificantes (LIBANIO, 2001, p. 56).

3.4. A Religião como Lugar de Encontros do Peregrino.

A religião propicia encontros para o peregrino; este por sua vez, se sente livre para buscar, experimentar e vivenciar o sagrado guiado por sua subjetividade. O peregrino é alguém sempre buscador e, ao mesmo tempo, alguém que procura fazer sempre a experiência daquilo que dê sentido em sua existência. Dentro da sua peregrinação, a religião pode-se tornar uma religiosidade em constante êxodo, revelando peregrinos religiosamente nômades.

Como sugere Hervieu-Léger é uma religião em movimento (2008), na qual o peregrino se vê envolvido no movimento, experimento, busca e procura. Como uma pessoa que sente na liberdade de transitar ente as várias possibilidades de “ofertas religiosas” que a cidade vai oferecendo. No fundo esse peregrino busca uma experiência religiosa significativa que lhe dê sentido à sua vida. O peregrino continua buscando nas religiões a referência e confirmação de suas crenças, mas o faz a partir de sua subjetividade e nunca seletiva escolha daquilo que lhe convém.

O ser humano é uma criatura peregrina, sempre em busca de algo que lhe preencha e encontra na religião um lugar de proximidade. Assim, a religião é uma

forma facilitadora de produzir o encontro das pessoas, e o encontro com o sagrado. Para Brandão: “o religioso brasileiro é também um andarilho, em nome de uma busca sempre renovada de experiências místicas” (BRANDÃO, 1994, p.30). Ou seja, esta sempre buscando uma experiência que transcenda essa busca, que lhe dê mais sentido e significado à sua existência humana. Essas buscas vão se dar geralmente por meio da experimentação.

Conclusão

Ao terminar esse artigo não tenho a pretensão de dar uma resposta definitiva ao tema, ele continua provocador e aberto, muito ainda poderia ser abordado. Esperamos que essa leitura possa contribuir para novas reflexões com novos diálogos acerca desse tema tão empolgante.

Tanto a religião quanto a cidade possui uma dinâmica própria, cada uma tem seus interesses particulares, mas ao mesmo tempo, as duas instâncias abrem espaços para dialogarem e compreender-se.

A cidade apresenta receptividade à religião. Apesar de tantas distrações, esvaziamentos e da grande loucura consumista, a religião tem muito a dizer a cidade, pois ela é fornecedora de sentidos, e a cidade por sua vez tem a oferecer espaços de encontros com a religião.

Referências

ALVES, Rubem. *O que é religião?* 3º Ed. São Paulo: Loyola, 2001.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. As muitas moradas. Crenças e religiões no Brasil de hoje. In: BEOZZO, José Oscar (org.). *Curso de Verão – Ano VII*. São Paulo: Paulus –Cesep, 1993.

_____. A crise das instituições tradicionais produtora de sentido. MOREIRA, Alberto e ZICMAN, Renée (org.). *Misticismo e nossas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.

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

LIBANIO, João Batista. *As lógicas da cidade*. O impacto sobre a fé e sob o impacto da fé. São Paulo: Loyola, 2001.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Religião e Metrôpole. In: MAFRA, Clara e ALMEIDA, Ronaldo de. (orgs) *Religiões e Cidades Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro

Nome, 2009, pp. 20ss.

PASSOS, João Décio. A religião e as contradições da metrópole: Lógica e Projeto. In: SOARES, Afonso Maria Ligório e PASSOS, João Décio. *A fé na metrópole*. Desafios e olhares múltiplos. São Paulo: Paulinas-Educ, 2009.

ROLNIK, Raquel. *O que é cidade*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SANCHEZ, Wagner Lopes. *Pluralismo Religioso*. As religiões no mundo atual. 2ª Ed. São Paulo: Paulinas: 2010.

_____. Modernidade, pluralismo e reinvenção religiosa. Da possibilidade de pensar o pluralismo religioso a partir de Weber. In: LACERDA, Antonio. *Religião e religiosidade*. Revista da APG n.19, pp. 61-76. São Paulo: APG-PUC-SP, 1999.

_____. A multiplicidade religiosa no espaço urbano. In: SOARES, Afonso Maria Ligório e PASSOS, João Décio. *A fé na metrópole*. Desafios e olhares múltiplos. São Paulo: Paulinas-Educ, 2009.

A vingança moral dos ateus: quando estado laico vira sinônimo de estado ateu.

Clarissa De Franco¹

Resumo: *A expressão “Estado laico”, cujo sentido original representa um Estado que garante a liberdade das expressões religiosas, de maneira neutra e sem favoritismos, tem sido ressignificada entre ateus contemporâneos, como sinônimo de Estado ateu, no qual se entende que as religiões, em âmbitos que tocam o poder público, devem ter suas manifestações coibidas, sob a justificativa de processos como a secularização (separação da Igreja e do Estado). Consideramos que o ateísmo contemporâneo ganha força política em um contexto em que a voz ateísta passou a valer como a voz de uma minoria que esteve apartada dos debates públicos por séculos. Chamamos esse processo de vingança moral dos ateus, por meio do qual se inverte o “jogo moral do certo e errado”, tornando a voz dos religiosos tradicionais nas plenárias públicas marcada como um lugar de desconforto, obsolescência e inadequação.*

Palavras-chave: *laicidade, secularização, ateísmo*

Introdução

Processos como a secularização e a laicização têm propiciado uma proteção legal e moral a pessoas que não creem. Dentre estas, os ateus militantes têm se organizado politicamente de modo a se associarem a minorias discriminadas socialmente, como os homossexuais, por exemplo.

Neste sentido, o Estado laico passou a ser compreendido como um aliado da causa ateísta, que tem, no âmbito político, combatido as religiões colocando-as como uma voz isolada e ultrapassada nos debates democráticos.

1. Secularização e Estado Laico

A Declaração dos direitos universais (ONU, 1948), traz no capítulo que trata dos Direitos Humanos, o “direito à liberdade de religião” (artigo 18), conforme se vê

¹ Clarissa De Franco é psicóloga, doutora em Ciências da Religião pela PUC/SP. Atua na Universidade Federal do ABC. E-mail: clarissadefranco@hotmail.com.

no texto a seguir:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular. (ONU, Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948, artigo 18).

O trecho refere-se aos âmbitos público e privado, garantindo os direitos de possuir a crença e de torná-la pública. A esse respeito, cabe recorrer a Charles Taylor (2010), que coloca a religião como uma escolha difícil em meio a tantas outras em sociedades secularizadas, nas quais as religiões teriam perdido espaço nas esferas sociais e públicas.

A referência a Taylor faz-se importante para compreender que a declaração do direito à liberdade de religião não está inserida em um contexto em que religião e cultura se misturam e se sobrepõem, como aconteceu durante séculos. Este direito só precisou ser garantido dentro do contexto secularizado e laico, em que a privatização da religião (questão de foro íntimo, de escolha pessoal) é uma realidade, mesmo que ainda em processo.

Este autor destaca que “a transformação crucial que nos trouxe a essa nova condição foi a chegada do humanismo exclusivo como uma opção amplamente disponível.” (TAYLOR, 2010, p. 36). Ele considera que entre os anos 1500 e 2000 o mundo (ocidental) deixou de ter algumas características, como o fato que antes ocorria de eventos naturais fornecerem “testemunhos” de ação divina (possivelmente o desconhecimento das leis naturais propiciava tal fato), ou ainda a existência de associações ter sido por séculos calcada em rituais e venerações. O próprio “código” moral dos pré-modernos era “encantado” (no sentido weberiano). Este autor ainda reconhece: “o ateísmo chega perto de ser inconcebível em um mundo com essas características” (p. 42).

Há que se considerar que como todo processo histórico, a secularização não possui uma causa única, tampouco ocorreu em um período específico. Pode-se dizer que ela vem ocorrendo no mundo ocidental há pelo menos cinco séculos. Taylor, na introdução do clássico *Uma era secular* (2010, p. 13-15) propõe três definições para o termo *secularização*, a saber: 1) a clássica separação de Igreja e Estado, representada por um esvaziamento da religião das esferas sociais (espaços públicos secularizados), 2) abandono de convicções e práticas religiosas, 3) passagem de uma sociedade na qual a fé ocupava um lugar inquestionável para tornar-se uma opção entre outras, e em geral, uma opção difícil.

Esta se trata de uma obra de referência, e dentre seus méritos está o de tirar, das possíveis cadeias causais da secularização, os holofotes sobre o iluminismo como

o “elo” principal de nossa sociedade contemporânea laica. Taylor destaca dentre os fatores de desencadeamento da secularização o desencantamento do mundo – no sentido weberiano, de racionalidade das crenças e perda de credibilidade da magia – e as mudanças na concepção de Deus, que passou de teísta a deísta, sendo o deísmo derivado de argumentações filosóficas e racionais. Estas transformações sociais estariam na base de transformações “cognitivas” sobre moralidade, ética, divindade...

Alain Touraine (*Crítica da Modernidade*, 2002) afirma que a modernidade implica diferenciação entre os diversos setores da vida social e que a ideia de racionalização não pode estar separada de modernidade. De modo aproximado ao pensamento de Taylor, ele ressalta que a secularização seria uma das metades do mundo em processo de desencantamento, sendo a outra o papel do sujeito que passa a localizar em si o caráter divino e sagrado.

Charles Taylor (2010), ao tratar do humanismo exclusivo ao qual chegamos nas sociedades modernas, fala de um “novo lugar para o *self* no cosmos”, um “*self* protegido” (p. 43).

O surgimento da modernidade não é apenas uma história de perda, de subtração. A diferença central que estamos observando entre nossas duas datas marcantes (1500 e 2000) é uma mudança no entendimento do que chamei de “plenitude”. É uma passagem de uma condição na qual nossas aspirações espirituais e morais mais elevadas nos direcionam inescapavelmente para Deus – ou, se poderia dizer, não fazem sentido algum sem Deus – para outra na qual tais aspirações podem relacionar-se a uma miríade de diferentes fontes, e frequentemente são referidas a fontes que negam Deus. (Charles Taylor, 2010, p. 42).

Uma das ideias correntes é que o mundo urbano potencializa as subjetividades e que a ciência ajudou a desencantar o universo, abrindo caminho para um “humanismo exclusivo” (TAYLOR, 2010, p. 43). Nesse sentido, José Bittencourt Filho (*Da pós-secularização: notas sociológicas*, 1999, p. 87) sugere que a ideia de que a modernidade traz o “amadurecimento da pessoa humana” seria o resquício de um desejo iluminista, uma vez que se encontram elementos de um mundo mais racionalizado e menos encantado em períodos históricos e escolas de pensamento que antecederam a modernidade, como no epicurismo. O que ocorre, segundo os autores abordados, é que a modernidade inaugura um tipo específico de subjetividade, que estaria sendo tratado, não como avanço ou aprimoramento do ser (um ideal iluminista), mas de forma qualitativamente diferente.

Nesse sentido, Taylor observa que na modernidade os processos ocorrem estritamente no interior da mente humana (mesmo que influenciados por fatores externos), e antes tais processos eram vivenciados (referimo-nos aos processos ligados ao encantamento do mundo) como estando no exterior do indivíduo, com

vida própria (entidades espirituais, por exemplo). A era pré-moderna teria como característica, portanto, um “self poroso”, ligado à concepção do encantamento do mundo. Em contraste, na modernidade vivenciamos o “humanismo exclusivo”, o “self protegido” e a potencialização das subjetividades.

Além dos elementos citados, José Bittencourt Filho (1999) também aponta características da modernidade, como a urbanização e o consumo, como partes importantes do processo de secularização e como influentes na reconfiguração do papel das religiões na atualidade. Tais características intensificariam o aspecto privatizado das religiões.

Nem todos, no entanto, acreditam que as religiões necessariamente perderam em todos os aspectos com a secularização. Do ponto de vista do teólogo Harvey Cox (*A cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*, 1968), o aparecimento da civilização urbana teria relação direta com o processo de perda de poder da religião tradicional nas esferas sociais, mas em contrapartida, a secularização teria a “força” de relativizar as concepções religiosas, movendo-as para a esfera privada, e com isso, teria trazido como consequências a formação de sistemas culturais contrários às imposições de pensamentos, o que culminaria em tolerância e pluralismo religiosos. É de se destacar, portanto, que Cox trata a tolerância e a pluralidade como consequências da secularização, inversamente ao que se poderia pensar, que a secularização traria hostilidade em relação às religiões, pautada em uma valorização da racionalidade e conseqüente desvalorização das crenças.

Podemos compreender este raciocínio a partir da noção de que o princípio da racionalidade atrelado à modernidade geraria possibilidades múltiplas de pensamento, e estas, por sua vez, quando colocadas em convivência, trazem a necessidade de conciliação das liberdades e dos direitos de cada um. Dentre os direitos de pensamento está o de crença. A laicidade do Estado faz-se presente neste contexto.

Antonio Flavio Pierucci (2006, p. 05) assim posiciona-se acerca do Estado laico:

Um Estado laico é importante não apenas para as pessoas que não têm religião, mas principalmente para aquelas que têm religião e que, no Brasil, são cada vez mais diversificadas na definição de sua confissão, de sua adesão religiosa. Diversidade religiosa legítima, diferenciação ativa de crenças, tradições, dogmas e práticas, bem como de figuras e entidades religiosas (santos, santas, anjos, demônios, deuses e deusas), só é possível haver de forma sustentável se o Estado for laico.

Portanto, é bastante plausível se falar em Estado laico como um elemento que permite a convivência das manifestações religiosas, em meio a um intermediário

“neutro”, o Estado. No entanto, a expressão Estado laico, que teria como uma das funções garantir a liberdade das expressões religiosas, de maneira neutra e sem favoritismos, tem sido ressignificada entre ateus contemporâneos, como sinônimo de Estado ateu, no qual se entende que as religiões, em âmbitos que tocam o poder público, devem ter suas manifestações coibidas, sob a justificativa de processos como a secularização (FRANCO, 2014).

Não é difícil perceber que a laicidade de Estado tornou-se argumento para a eliminação de elementos religiosos nos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, bem como é uma das principais justificativas contrárias ao ensino religioso nas escolas públicas. Ao visitar páginas virtuais de ateus, ou recorrer a imagens de passeatas em prol da causa ateuísta, vemos uma exaltação ao Estado laico, como se este fosse um aliado do ateísmo (observar figuras de 1 a 5).



FIGURA 1²



FIGURA 2³

2 FIGURA 1: Disponível em: <http://ideiasembalsamadas.blogspot.com.br/>. Acesso em maio de 2014. O autor do blog Wellington Fernando se define como: “igualitarista, pacifista, epicurista, herege, secularista, cético, subversivo e social democrata”.

3 FIGURA 2: Disponível em : <http://terradedireitos.org.br/2013/06/24/movimento-estrategico-pelo-estado-laico-e-lancado-em-brasilia/>. Acesso em junho de 2014.



FIGURA 3⁴



FIGURA 4⁵

Frequentemente faz-se a avaliação de que o Brasil não é um Estado laico de fato, estando em processo de laicização (PIERUCCI, 2006). Um dos argumentos que pode

4 FIGURA 3: Disponível em: <http://www.pragmatismopolitico.com.br/2013/05/estado-brasileiro-nao-e-laico.html>. Acesso em 19 de junho de 2014. Embora a imagem também subscreva a questão de que o Estado laico garante a liberdade religiosa, a ênfase é justamente em eliminar as religiões do congresso, como na frase: "Assembleia legislativa não é Assembleia de Deus" e nos dizeres "Estado laico" como uma bandeira política.

5 FIGURA 4: Disponível em: <http://sddh.org.br/?p=1230>. Acesso em junho de 2014.

sustentar esta avaliação é o do imperativo cristão em nossa cultura. O catolicismo no Brasil ainda é muito mais que uma religião, sendo um traço cultural dos brasileiros. Nesse sentido, a cruz no congresso não é vista necessariamente como um elemento religioso, mas como algo arraigada no modo de ser brasileiro.

Lembramos, para finalizar este item, que a palavra “laico” é definida no dicionário Aurélio como sinônimo de “leigo”, em oposição à noção de clero. Isto indica que a laicidade traz em seu bojo simbólico uma força de oposição ao religioso, porque parte da idéia de separação entre os poderes da Igreja e do Estado, a secularização. No entanto, seu fundamento prático é a garantia das liberdades de pensamento e não a anulação da religião.

2. Estado pós-secular: o espaço das mediações e a vingança moral dos ateus

Quero agora chamar atenção para o que chamamos de estado pós-secular. Os principais autores da pós-modernidade (cf. LYOTARD, 2002; GIDDENS, 1991) referem-se, de maneira bastante genérica, ao momento como uma falência das grandes narrativas, acompanhado da presença de múltiplos discursos e referências. Não é o termo que nos interessa nesse momento, já que alguns preferem considerar tais mecanismos como consequências da modernidade, estando ainda dentro de uma lógica moderna.

Outros, no entanto, como Bruno Latour (1994; 2008), questionam a ideia “ambiciosa” (2008, p. 144) de modernidade, a partir da crítica de que vivemos em redes híbridas, com forças virtualmente incontroláveis. Este autor também traz uma crítica epistemológica a alguns termos que envolvem religião, como a crença, mostrando como a modernidade acaba por promover uma “fragilização ontológica” da religião.

Em complemento, Talal Asad (1993) reconhece um novo lugar para a religião, parte do que neste texto estamos chamando de pós-secularismo: “deixando de ser um conjunto concreto de regras práticas vinculadas a processos específicos de poder e conhecimento, a religião tornou-se abstrata e universalizada.” (ASAD, 1993, p. 42).

O autor acaba por propor uma superação das teorias da modernidade que colocam a religião como uma dentre tantas esferas, como faz Charles Taylor, citado acima. As dicotomias tão bem delineadas no projeto moderno deixam de fazer sentido e o atual estado secular pode ser compreendido como espaços de mediação dos múltiplos discursos, nos quais não se é possível depreender qual é a matriz original de uma narrativa, estando a religião integrada a outros elementos narrativos. Neste sentido, os atores sociais desenvolveriam seus discursos a partir de uma mediação

entre múltiplos olhares aos quais estão submetidos na interação.

Estaríamos, portanto, no processo de deixar de nos identificar com as polaridades e os fundamentos. Quando se propõe a superação das dicotomias, das esferas, das separações, das teorias clássicas da modernidade e das definições também clássicas de religião, o que decorre daí seria uma disputa pelo fundamento. Os fundamentos seriam construídos pelo debate público.

Colocando luz sobre as questões de tolerância e respeito mútuo, apontadas no item anterior, este “estado pós-secular ou pós-moderno” faz nascer tolerância na base de confrontos naturais da pluralidade. E a partir do ato público dos confrontos, a mediação da lei passa a atuar como uma instância que garante e preserva os direitos das partes do debate.

Neste sentido, as leis vão nascendo e se aprimorando a partir de necessidades concretas que o debate plural apresenta, tal como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, citada no início deste artigo. Além desta importante Declaração da ONU, também a Unesco criou a Declaração Mundial de Princípios sobre a Tolerância (1995), que coloca a tolerância como uma virtude que torna a paz possível (FISHMANN, 2008). Para o sociólogo Norbert Bobbio (1992), a tolerância é um método de convivência que recusa a violência, sendo a forma de garantia do Estado democrático.

Na democracia, dentre as negociações que os atores sociais desenvolvem em meio às narrativas múltiplas, conflitivas e controversas no mundo atual, reformulações legislativas têm apontado para uma “proteção” às minorias (muitas vezes como forma de ressarcimento moral histórico), além de explicitarem que o lugar da posição religiosa perante o legislativo é, de modo geral, o do conservadorismo e estagnação, como nos casos do aborto, uso de células-tronco para fins médicos, casamento civil entre pessoas do mesmo sexo... Este *lugar* das instituições religiosas perante o legislativo apresenta-se como um cenário favorável para pessoas que não creem se manifestarem.

Há que se considerar que a intensificação dos processos ligados à secularização (racionalização, Estado laico, religião na esfera privada, dentre outros), dos quais se derivaram o que aqui chamamos de era pós-secular (atores produzindo sentido através da mediação dos discursos no debate público), passou a pressionar o universo religioso sob a guarda da constituição democrática. A voz religiosa tornou-se a da contramão democrática, uma voz tímida e acuada. Cabe ressaltar que a voz democrática é em si múltipla e a religião é uma dentre tantas outras vozes que compõem a democracia hoje. Entretanto, a democracia sempre aponta para uma direção com mais evidência. A direção da tolerância pauta os debates de conflito, mas há que se considerar que no atual contexto histórico ocidental, a evidência maior

da voz democrática não encontra uma linha congruente com alguns dos principais argumentos religiosos clássicos. Até mesmo o papa Francisco tem se pronunciado de modo a relativizar certos valores que estão visivelmente na contramão dos consensos democráticos.

Este é um assunto de prioritária importância no contexto do ateísmo contemporâneo. Um dos reconhecidos militantes ateístas da atualidade, Richard Dawkins, compara o chamado “neo ateísmo” ao movimento gay (DAWKINS, 2007). Trata-se de uma identificação que não é fortuita, mas que revela o núcleo do reconhecimento dos ateus sobre si mesmos como minorias que precisam se organizar em grupo e reivindicar para si espaços antes ocupados por religiosos ou por pessoas que simplesmente mantinham a ordem vigente. Uma nova voz surge entre as demais da democracia. É não é possível ignorá-la. Esta voz ateísta apoia-se na ideia de laicidade como aliada para combater o religioso, aqui identificado com aquilo que é ultrapassado, obsoleto, radical e fundamentalista

O ateísmo militante passa a apoiar publicamente causas desaprovadas pelas religiões tradicionais, como o casamento entre pessoas do mesmo sexo, o uso de pesquisas com células-tronco, o uso de preservativos, entre outras, que acabam por identificar o ateísmo como um movimento *cool*, aberto, em contraste com os religiosos, entendidos como fechados em dogmas. E a opinião pública dos não militantes tende a simpatizar com os ateus em função de seu caráter inclusivo em relação às minorias. Neste sentido, a religião tradicional vê-se pressionada a abrir-se a valores de um momento pós-secular, em que as grandes narrativas que vêm de fora já não servem a todos os indivíduos.

É claro que se deve considerar que fundamentalismo (o apego ao fundamento que leva ao radicalismo do discurso e à intolerância) não é “privilégio” de um dos lados. O ateísmo também pode assumir formas fundamentalistas e a dicotomia nesse sentido leva a um empobrecimento do debate e a uma dificuldade prática de convivência.

Conforme aponta Bordieu (2010, p. 11): “a sociedade moderna é fragmentada em diversos grupos sociais e esses grupos lutam pela supremacia simbólica para imporem a definição que se acredita”. Os ateus estão lutando, pela primeira vez na história, sob a proteção moral e legal do Estado laico.

Como nos mostra Dawkins (2007, p. 26-28) e a virulência de outros autores do ateísmo contemporâneo, os ateus de hoje querem “sair do armário” e se fazer ouvir. Sentem-se empoderados. O ateísmo contemporâneo, nesse sentido, parece ter pouco a ver com a existência de Deus, e muito mais com uma posição política, sendo a tomada de um lugar de poder, que durante séculos estivera sob os domínios dos religiosos. Em nossa compreensão, o ateísmo de hoje relaciona-se ao resgate

do lugar moral, político e legal de pessoas que estiveram à margem dos eventos públicos por mais séculos.

No cenário brasileiro, vemos uma rivalidade entre grupos religiosos tradicionais (principalmente os católicos e evangélicos) e os ateus. Sendo que estes últimos parecem se felicitar por acompanharem o discurso de seu tempo, em contraposição aos religiosos apontados, que em geral, são tidos como vozes antiquadas (FRANCO, 2014). A este fenômeno, damos o nome de vingança moral dos ateus, na qual, sob a proteção do Estado laico, o papel político da militância ateuista tem como função o resgate de uma possibilidade de pensamento marginalizada pelo império das grandes religiões de outras épocas.

Considerações finais

Observamos aqui o que chamamos de vingança moral dos ateus, através da qual os ateus militantes têm se sentido empoderados politicamente, apoiando-se na laicidade, em combate à religião que passa a ser identificada como uma voz ultrapassada dentro da democracia.

Consideramos que os ateus podem e devem ter seu espaço público garantido, assim como é garantida a possibilidade de haver religiosos no congresso. Esta convivência precisa ser mediada pelo Estado laico, visando garantia dos direitos de pensamento e de manifestação de crenças, devendo o Estado apresentar-se como um intermediário capaz de promover espaço para as vozes ateuista e religiosa, considerando que ateísmo e religião são pólos de expressão de crenças, que já contêm dentro de si pluralidade de visões.

Em consonância à proposta de Norbert Bobbio (1992) da tolerância como método de convivência na democracia, há que se ressaltar o papel do Estado laico como um espaço que permita a manifestação dos conflitos e traga a conseqüente proposição e encaminhamento destes conflitos em forma de soluções diplomáticas.

Referências

- ASAD, Talal. (1993), *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- BITTENCOURT FILHO, José. (1999), Da pós-secularização: notas sociológicas. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v.2, n.1, p. 73-95.
- BOBBIO, Norberto. (1992), *A era dos direitos*. 12ª tiragem. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus.

- BOURDIEU, Pierre. (1994), *Sociologia*. São Paulo: Ática.
- COX, Harvey. (1968), *A cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- DAWKINS, Richard. (2007), *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras.
- FISCHMANN, Roseli. (2008), Ciência, tolerância e estado laico. *Cienc. Cult.* [online], vol.60, n.spe1 [cited 2014-06-11], pp. 42-50 . Available from: . ISSN 2317-6660.
- FRANCO, Clarissa. (2014), O ateísmo de Richard Dawkins nas fronteiras da ciência evolucionista e do senso comum. *Tese de Doutorado, Ciências da Religião, PUC/SP*.
- GIDDENS, Anthony. (1991), *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp.
- LATOURETTE, Bruno. (1994), *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- _____. (2008), O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes Antropológicos*, ano 14, n. 29, p. 111-150.
- LYOTARD, Jean-François. (1998), *A condição pós-moderna*. São Paulo: José Olympio.
- ONU. (1948), *Universal Declaration of Human Rights*. Versão original em inglês Disponível em www.un.org/Overview/rights.html. Acesso em maio de 2014.
- PIERUCCI, Antonio Flavio. Estado laico, fundamentalismo e a busca da verdade. In: MAIA, Monica; BATISTA, Carla. (2006), *Estado laico e liberdades democráticas*. Recife: Articulação de Mulheres Brasileiras, Rede Nacional Feminista de Saúde, SOS Corpo, Instituto Feminista para a Democracia.
- TAYLOR, Charles. (2010), *Uma era secular*. São Leopoldo: UNISINOS.
- TOURAINE, Alain. (1994), *Crítica da modernidade*. Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis; Vozes.
- UNESCO. (1995), *World Declaration of Principles on Tolerance*. Disponível em www.unesco.org/cpp/uk/declarations/tolerance.pdf. Acesso em maio de 2014.
- <http://www.pragmatismopolitico.com.br/2013/05/estado-brasileiro-nao-e-laico.html>. Acesso em 19 de junho de 2014.

Educação para as Relações Étnico-raciais e Religiões de Matriz Africana: reflexões sobre a implementação da Lei 10.639 no Pará

Giovana dos Anjos Ferreira¹

Tony Welliton da Silva Vilhena²*

Resumo: *A promulgação da Lei 10.639/2003 estabeleceu a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana na Educação Básica, despontando como uma conquista das lutas antirracistas no Brasil. Sendo a religião uma das expressões da diversidade cultural, a disciplina Ensino Religioso é primordial para a compreensão das várias manifestações e vivências religiosas no contexto escolar, inclusive das religiões de matrizes africanas, historicamente perseguidas, promovendo o respeito mútuo entre pessoas com crenças diferentes, contribuindo para a superação da intolerância religiosa e fortalecendo o compromisso político com a equidade racial. O objetivo deste artigo é analisar o processo de implementação da Lei 10.639 em escolas no Pará, observando as tensões entre pluralidade religiosa e laicidade do Estado, enfocando as experiências e metodologias desenvolvidas pelos/as professores/as de Ensino Religioso na abordagem das religiões de matriz africana.*

Palavras-chave: *Ensino Religioso; Igualdade racial; Lei 10.639/2003.*

Introdução

O racismo está presente nas relações sociais e não é diferente no interior das escolas. Por racismo entendemos ser a crença de que as sociedades humanas podem ser divididas entre raças, com pouca ou nenhuma miscigenação, visando “justificar a dominação de um grupo sobre outro, inspirada nas diferenças fenotípicas da nossa espécie” (SANTOS, 1990, p. 12). Sendo que a expressão do racismo no ambiente escolar é multifacetada, amparando-se na negação dos costumes, tradições e conhecimentos africanos e afro-brasileiros (CAVALLEIRO, 2001), incluindo aqui as religiões de matriz africana.

1 [✉]Licenciada Plena em Ciências da Religião. Professora de Ensino Religioso na Escola de Ensino Fundamental e Médio Tenente Rego Barros / Primeiro Comando Aéreo Regional – Força Aérea Brasileira (I COMAR/FAB). E-mail: giovanadosanjos@hotmail.com

2 [✉]Bacharel/Licenciado em Ciências Sociais. Sociólogo na Coordenadoria de Educação para a Promoção da Igualdade Racial da Secretaria de Estado de Educação do Pará (COPIR/SEDUC). E-mail: tonysvilhena@hotmail.com.

Mas no Brasil, evidenciando a tentativa de fuga de suas raízes escravocratas, que deixou historicamente as populações negras marginalizadas, as elites econômicas e intelectuais estabeleceram o *mito da democracia racial*, segundo o qual existe a convivência pacífica e harmoniosa entre os diversos grupos étnicos no país. Tal farsa, muitas vezes difundida e legitimada pelos conteúdos trabalhados nas escolas, contribui para a reprodução e permanência de atitudes racistas em todos os setores da nossa sociedade.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais consideram que,

historicamente, registra-se dificuldade para se lidar com a temática do preconceito e da discriminação racial/étnica. O País evitou o tema por muito tempo, sendo marcado por “mitos” que veicularam uma imagem de um Brasil homogêneo, sem diferenças, ou, em outra hipótese, promotor de uma suposta “democracia racial”. Na escola, muitas vezes, há manifestações de racismo, discriminação social e étnica, por parte de professores, de alunos, da equipe escolar, ainda que de maneira involuntária ou inconsciente. Essas atitudes representam violação dos direitos dos alunos, professores e funcionários discriminados, trazendo consigo obstáculos ao processo educacional, pelo sofrimento e constrangimento a que essas pessoas se veem expostas (PCN’s: Temas Transversais Pluralidade Cultural e Orientação Sexual, 1997, p. 20).

Em contestação deste racismo presente, mas muitas vezes escamoteado, organizações sociais de defesa dos direitos das populações negras reivindicaram que a escola, através de uma educação antirracista, deveria ser o espaço estratégico para a formação e compreensão de uma sociedade pluriétnica. Pois é justamente nas escolas onde se repercutem as primeiras manifestações de práticas discriminatórias. Segundo Silva Jr.,

as manifestações da discriminação racial na escola conformam um quadro de agressões materiais ou simbólicas, de caráter não apenas físico e/ou moral, mas também psíquico, em termos de sofrimento mental, com consequências ainda não satisfatoriamente diagnosticadas, visto que incidem cotidianamente sobre o alunado negro, alcançando-o já em tenra idade (2012, p. 14).

A pesquisadora Eliane dos Santos Cavalleiro (1999) afirma que o racismo na escola deixa marcas nos alunos difíceis de serem apagadas com tempo. Nos alunos negros ele acarreta um sentimento de autorrejeição; desenvolvimento de baixa autoestima com ausência de reconhecimento de capacidade pessoal, timidez, pouca ou nenhuma participação em sala de aula; ausência de reconhecimento positivo de seu pertencimento racial; dificuldade de aprendizagem; e, finalmente, recusa de ir pra a escola (evasão) e exclusão escolar. Nos alunos brancos o racismo cristaliza um sentimento irreal de superioridade racial, cultural, estética e intelectual, impedindo que reconheça a pluralidade como um bem social.

A demanda da comunidade afro-brasileira por reconhecimento, valorização e afirmação de direitos, no que diz respeito à educação, passou a ser particularmente apoiada com a promulgação da Lei 10.639/2003, que alterou a Lei 9.394/1996 – de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDBEN, estabelecendo a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana, despontando como uma conquista das lutas antirracistas.

Da Lei 10.639/2003, avançou-se para a construção das *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana* (Resolução 01/2004 do Conselho Nacional de Educação - CNE) e, posteriormente, vieram as *Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais*, em 2006, representando passos de fundamental importância para o reconhecimento da valiosa contribuição das populações negras para a formação da sociedade brasileira, visto que reconhece o valor e exige o devido respeito às pessoas negras, à sua descendência africana, sua cultura e história.

Culminando com o lançamento, em 2009, do *Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira*, que estabelece metas e estratégias para aplicação da Lei nº 10.639, definindo as responsabilidades dos poderes executivos, dos legislativos e dos conselhos de educação municipais, estaduais e federal. Ainda detalha três ações principais: formação dos professores, produção de material didático e sensibilização dos gestores da educação.

Entretanto, passados mais de dez anos de promulgação da Lei 10.639, os sistemas de ensino têm demonstrado dificuldades de *tirar do papel* as determinações e colocá-las em prática. Pois *tirar do papel* significa buscar, compreender as lutas e os valores constituídos pelos negros, ser sensível ao sofrimento causado por tantas formas de desqualificação no dia-a-dia da escola: apelidos depreciativos; brincadeiras e piadas de mau gosto, sugerindo incapacidade, ridicularizando seus traços físicos, a textura de seus cabelos, fazendo pouco das expressões de fé ou religiosidade. Implica criar condições para que os estudantes negros não sejam rejeitados em virtude da cor da sua pele, menosprezados em virtude de seus antepassados terem sido explorados como escravos, não sejam desencorajados de prosseguir estudos, de estudar questões que dizem respeito à comunidade negra.

O presente trabalho visa refletir sobre a contribuição da disciplina Ensino Religioso na fomentação de uma práxis multicultural que vá ao encontro das recomendações das *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*, especialmente ao princípio das *ações educativas de combate ao racismo e as discriminações* (DCN's, 2004, p. 19), ao trabalhar num dos aspectos mais significativos

da constituição identitária: a religiosidade.

Pois, ao apresentar ou aprofundar conhecimentos sobre religiões de matriz africana no universo escolar, sistematizados cientificamente por professores/as devidamente formados/as em licenciaturas específicas, como prevê a Legislação em vigor, dar-se-á um passo estrategicamente importante para a valorização e respeito dos empreendimentos culturais, políticos e intelectuais das populações afrobrasileiras, contribuindo significativamente para a superação do racismo e do preconceito racial.

1 Religiões de matriz africana e educação no Pará

As produções culturais dos negros são historicamente alvo de perseguição, marginalização e demonização. Este fenômeno é parte do processo de legitimação da inferiorização das populações negras descrito da seguinte forma por Kabengele Munanga

A ignorância em relação à história antiga dos negros, as diferenças culturais, os preconceitos étnicos entre duas raças que se confrontam pela primeira vez, tudo isso, mais as necessidades econômicas de exploração, predispuseram o espírito europeu a desfigurar completamente a personalidade moral do negro e suas aptidões intelectuais. O negro torna-se, então, sinônimo de ser primitivo, inferior, dotado de uma mentalidade pré-lógica (1986, p. 9)

A pesquisadora Marilu Márcia Campelo elaborou um dos raros estudos que inter cruzam as religiões de matriz africana e a educação no Pará. O recorte do estudo foi feito nas escolas públicas estaduais situadas na capital Belém. Com um título provocador de *Cultura, religiosidade afro-brasileira e educação formal no Pará – os valores culturais afro-brasileiros chegam às salas de aula?*, Campelo expõe que

inicialmente, deve-se registrar que as religiões afro-brasileiras (atualmente também ditas religiões de matriz africana) são elas mesmas comunidades nas quais se desenvolvem ações essenciais à vida humana. São centros religiosos, de estudos e de descobertas que aprofundam a valorização do “saber” oriundo das culturas e tradições que a diáspora negra trouxe para o Brasil. Atualmente representam um patrimônio cultural reelaborado no novo território, além de ser um núcleo de construção interna e social da pessoa humana, particularmente da identidade negra (2006, p. 139).

As religiões afro-brasileiras tem registro no Pará já no século XVIII. Hoje, a tradição afro-religiosa está concentrada na presença dos os terreiros de mina nagô ou mina paraense. O campo religioso *afro* é multifacetado e sincrético, tendo pelo menos três eixos de herança religiosa: o Tambor de Mina do Maranhão, a Umbanda

do Rio de Janeiro e o Candomblé da Bahia (CAMPELO, 2006).

Constata-se uma imprecisão de quantos afro-religiosos existem no estado, devido ao histórico de perseguições que intimidam o adepto de assumir-se publicamente, aos instrumentos de coletas de dados utilizados pelos órgãos oficiais de estatística que ignoram os diversos segmentos e expressões das religiões de matriz africana ou afro-brasileira e ao próprio sincretismo de sua expressão (PRANDI, 2003).

O histórico e a existência de diversos espaços de culto, revelam a presença de adeptos em todos os campos sociais, incluindo obviamente as escolas. Sendo que a escola muitas das vezes contribui para a invisibilidade e perseguição destas manifestações religiosas. A pesquisa sobre história da educação do negro no Brasil testifica, “a escola como um não lugar para negros constitui-se pela invisibilidade, pelo esquecimento e também pelas políticas de negação do reconhecimento as diferenças” (ROMÃO, 2005, p. 17). Ainda mais, afirma Nilma Lino Gomes,

a escola, enquanto instituição social responsável pela organização, transmissão e socialização do conhecimento e da cultura, revela-se como um dos espaços em que as representações negativas sobre o negro são difundidas. E por isso mesmo ela também é um importante local onde estas podem ser superadas (2003, p. 77).

Neste alento de busca desta superação, as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana* orientam para a transformação da escola em espaço que assegure práticas de igualdade racial com o seguinte alerta:

Para obter êxito, a escola e seus professores não podem improvisar. Têm que desfazer mentalidade racista e discriminadora secular, superando o etnocentrismo europeu, reestruturando relações étnico-raciais e sociais, desalienando processos pedagógicos. Isto não pode ficar reduzido a palavras e a raciocínios desvinculados da experiência de ser inferiorizados vivida pelos negros, tampouco das baixas classificações que lhe são atribuídas nas escalas de desigualdades sociais, econômicas, educativas e políticas (2004, p. 15).

O Ensino Religioso apresenta-se para esta missão tanto na tarefa de abordar as manifestações do sagrado numa perspectiva científica, subsidiando os estudantes para a análise e compreensão do fenômeno religioso enquanto uma produção social, quanto na tarefa de dialogar com as outras disciplinas que abordem as temáticas relacionadas à atuação de instituições religiosas. Pois, o Ensino Religioso

não pode prescindir da sua vocação de realidade institucional aberta ao universo da cultura, ao integral acontecimento do pensamento e da ação do homem: a experiência religiosa faz parte desse acontecimento,

com os fatos e sinais que a expressam. O *fato religioso*, como todos os fatos humanos, pertencem ao universo da cultura e, portanto, tem uma relevância cultural, tem uma relevância em sede cognitiva (COSTELLA, 2004, p. 104).

Logo, na disciplina Ensino Religioso pode ancorar-se epistemologicamente projetos educativos dos diversos campos do saber que visem o enfrentamento e superação do racismo e da discriminação racial, conforme o que determina a Lei 10.639/2003, trabalhando um dos temas mais sensíveis e, frequentemente, alvo de violência direta e simbólica no cotidiano das escolas: as religiões de matriz africana. Pois, ainda hoje, diversas escolas brasileiras reproduzem seu legado religioso do período colonial. Comemoram as datas religiosas cristãs, impondo a participação dos não cristãos, ornamentam seus espaços com imagens e símbolos católicos, homenageiam santos e sacerdotes em seus nomes e desprezam a diversidade religiosa presente na sociedade e representada pelos seus discentes.

No Pará temos um caso-exemplar que aconteceu na cidade de Salvaterra, no arquipélago do Marajó. Em setembro de 2009, a Promotoria de Direitos Humanos do Ministério Público do Estado do Pará convidou a sociedade para uma Audiência Pública intitulada *Intolerância Religiosa: um mal cotidiano nas relações sociais. Como enfrentaremos este problema?* Uma das razões principais que motivaram o evento foi a exoneração dos professores Maria do Carmo Pereira Maciel e Rodrigo Oliveira dos Santos pelo prefeito de Salvaterra, acusados de “ensinar macumba” em sala de aula, deixando transparecer que suas prerrogativas administrativas foram influenciadas por suas convicções de fé, já que é de conhecimento público sua adesão religiosa à Igreja Evangélica Assembleia de Deus, conforme matérias jornalísticas (MACHADO, 2009).

Os professores relataram sua experiência em artigo intitulado *A caminho da multiculturalidade: ensino religioso na ilha do Marajó* (MACIEL; SANTOS, 2009). Observamos que toda a ação educativa desenvolvida nos projetos coordenados pelos professores na escola Municipal de Educação Fundamental Oscarina Santos estava amparada na Lei 10.639/2003.

Primeiro foi desenvolvido o projeto sobre a diversidade cultural e religiosa do município durante os eventos da Semana da Pátria de 2008. As reuniões prévias com lideranças religiosas na escola subsidiaram os estudantes com ideias para o desfile de 07 de Setembro. No esperado dia os estudantes desfilaram vestidos representando diversas religiões, sendo ligados por fitas a um estudante em destaque que representava o “Sagrado”, elemento comum. As representações das religiões de matriz africana causaram escândalo em alguns setores sociais de reconhecida opção religiosa cristã-evangélica. Estes iniciaram uma campanha de perseguição ao trabalho

dos professores.

Meses depois, durante a Semana da Consciência Negra do mesmo ano, um novo projeto foi desenvolvido prevendo a participação das comunidades quilombolas do município. Logo na solenidade de abertura na Câmara Municipal de Vereadores, ao representar um dos aspectos da contribuição civilizatória e da presença histórica das populações negras na cidade de Salvaterra, estudantes caracterizados de afro-religiosos, conforme pesquisa prévia, apresentaram uma *Roda de Orixás*. Foi a gota d'água que faltava para se intensificar mais as perseguição aos professores, até o ponto do prefeito exonerá-los. O que gerou uma série de protestos e manifestações de estudantes, pais, mães e professores. Após vivenciar as agruras de se propor a implementar as recomendações da Lei 10.639, o professor Rodrigo Oliveira dos Santos conclui “o mito da democracia racial ainda impede a abolição da educação. Salvaterra é apenas um exemplo que o racismo fere a autoestima de milhões de alunos brasileiros” (SANTOS, 2010, p. 63).

2 Formação para a diversidade

Iniciativas como as dos professores descritas acima, embora cada vez mais numerosas, dispersam-se num universo das escolas, onde o desconhecimento e a desmobilização diante da temática da diversidade étnico-racial são regras. O *Eixo 2 - Política de formação inicial e continuada do Plano Nacional* prevê a revisão da política curricular para garantir a qualidade e a continuidade da implementação da Lei 10.639. Conforme o referido eixo,

A formação deve habilitar à compreensão da dinâmica sociocultural da sociedade brasileira, visando a construção de representações sociais positivas que encarem as diferentes origens culturais de nossa população como um valor e, ao mesmo tempo, a criação de um ambiente escolar que permita que nossa diversidade se manifeste de forma criativa e transformadora na superação dos preconceitos e discriminações étnico-raciais (2009, p. 23-24).

A Universidade do Estado do Pará – UEPA – foi a primeira no Brasil a ofertar uma licenciatura plena em Ciências da Religião pública e gratuita, em 2001, formando um nicho de profissionais academicamente capacitados, legalmente habilitados e suficientemente competentes para abordar a religião sem o pano de fundo confessional ou intuito catequético, dentro da perspectiva da diversidade. A UEPA também oferta um Programa de Pós-graduação e Ciências da Religião, que conta com um Grupo de Estudos de Religiões de Matriz Africana na Amazônia – GERMAA. A chegada destes/as licenciados nas escolas contribui na implementação da Lei 10.639.

Pois, estes profissionais se formam em Ciências da Religião num contexto favorável a experimentação de novas metodologias de ensino-aprendizagem garantidas pelo marco legal já estabelecido. Isto se soma ao próprio caráter de *novidade* que as Ciências da Religião gozam na academia, pois, conforme Luís Henrique Dreher,

o estabelecimento da(s) ciência(s) da religião como uma nova área acadêmica no Brasil quer intensificar e otimizar, e não reservar para si, o estudo da religião a partir de todos os métodos disponíveis, resguardada a consistência, coerência e integridade da abordagem. A interessante concepção dialógica e interdisciplinar da(s) ciência(s) da religião, porém, não exime a academia brasileira de desenvolver a(s) ciência(s) da religião como uma disciplina forte. Antes, a(s) ciência(s) da religião como uma disciplina forte forma a base indispensável para aprofundar o estudo da religião e aos fenômenos religiosos a partir de vários métodos. Alguns destes métodos estão mais próximos da discussão filosófica, teológica e de crítica literária, outros da antropologia, da sociologia, da psicologia e da história das ideias. E assim por diante. Em todos estes casos, o alvo da pesquisa científica da religião, criativa, mas sempre metodologicamente controlada, será evitar as camisas-de-força sem cair em superficialidades e em hibridismos metodológicos mal fundamentados (2008, p. 177).

Das primeiras turmas formadas em Ciências da Religião pela UEPA, egressos se organizaram na Associação de Cientistas da Religião do Estado do Pará – ACREPA, em 2007. A Associação se empenha na luta de garantir que somente professores habilitados, ministrem o Ensino Religioso, o que ajuda a combater a presença de “professores missionários”, sem capacitação para a disciplina e até mesmos de lideranças religiosas que eram convidadas ou contratadas para assumirem turmas na ausência de professores especificamente formados.

A ACREPA ingressou em 2009 com ação no Ministério Público do Estado do Pará, que insta a Secretaria de Estado de Educação – SEDUC – a explicar-se sobre a presença de professores sem formação adequada para a disciplina, a necessidade de criação dos cargos de professores de Ensino Religioso e realização de concurso público (ACREPA, 2014).

Enfim, o concurso público específico – C-167 – de admissão de professores de ensino Religioso para Rede Estadual foi realizado em 2012, sendo ofertadas quinhentas e duas vagas para trinta e um municípios. Agora, após as devidas nomeação e posse, evidentemente, a SEDUC precisa garantir a formação continuada específica em educação para as relações etnicorraciais destes profissionais.

Tem-se registro que a primeira experiência em capacitar os professores de Ensino Religioso em educação para as relações etnicorraciais ocorreu em junho de 2011. Pois, ao constatar a reprodução de conteúdos confessionais em algumas escolas estaduais, a Coordenadoria de Educação para a Promoção da Igualdade Racial - COPIR, ligada à Diretoria de Educação, Diversidade, Inclusão e Cidadania – DEDIC, da SEDUC,

promoveu, em parceria com a Coordenação do Curso de Licenciatura em Ciências da Religião da UEPA, o *I Seminário de Ensino Religioso e Educação para as Relações Étnico-raciais no Pará*. As mesas programadas para o evento abordavam os seguintes assuntos: *Religiões de matrizes africanas: saberes, valores e práticas. Contribuições na formação escolar, Ensino Religioso: currículo e aplicação da Lei 10.639/03, Ensino Religioso: a sala de aula enquanto espaço de afirmação da diversidade étnico-racial e de reconhecimento das religiões de matrizes africanas, Religião e religiosidade africanas na Amazônia, Universidade: ensino e pesquisa para a educação das relações étnico-raciais e A sala de aula enquanto cenário de combate ao racismo e ao preconceito*, contando também com a exibição de filmes e apresentações culturais.

Cerca de 350 professores de Ensino Religioso, gestores educacionais, acadêmicos, lideranças afro-religiosas e representantes de movimentos sociais participaram do Seminário. O objetivo apresentado na abertura do encontro era desafiador,

elaborar estratégias para aplicação de conteúdos que compreendam as religiões de matrizes africanas, além de fornecer subsídios pedagógicos sobre suas religiões para uso em sala de aula e elaborar conteúdos para serem trabalhados, de forma articulada, com outras disciplinas. Para isso, a programação discute, entre outros temas, a sala de aula como um espaço de afirmação da diversidade étnico-racial e como um cenário de combate ao racismo (CHIBA, 2014, p. s/n).

Para uma ação que não contou com nenhum aporte de recursos financeiros, nem mesmo estava prevista no calendário de atividades daquele ano, chegou ser surpreendente a participação maciça do público-prioritário, professores de Ensino Religioso, demonstrando o interesse e a necessidade de formação continuada específica em educação para relações étnico-raciais e ensino da história e cultura africana e afro-brasileira, conforme o *Plano Nacional*.

Conclusão

Recentemente uma decisão do juiz da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro Eugênio Rosa de Araújo causou torpor social. Em seu argumento negando o pedido do Ministério Público Federal de retirada de vídeos que agridem as religiões de matriz africana, o juiz afirma que as manifestações de crença afro-brasileiras “não contêm os traços necessários de uma religião, a saber, um texto base (corão, bíblia etc) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado” (BRASIL, 2014, p. 154). Após a repercussão negativa, o juiz reconsiderou o teor de seus argumentos, mas manteve sua decisão inicial.

Esta compreensão reducionista de religião está espalhada no imaginário

social, punindo a complexidade organizativa das religiões de matriz africana e privilegiando as religiões mais com postura mais proselitistas. O Ensino Religioso pode contribuir decisivamente para a mudança deste paradigma. Pois,

De forma a compreender as Religiões de Matrizes Africanas no contexto da religiosidade brasileira, faz necessário compreender sua trajetória, o processo de formação, inclusão e reconhecimento da religião, uma vez que para se fazer presente perante o sistema de ensino formal é necessário o reconhecimento como instituição religiosa, quer pela prática de rituais sagrados ou sua regularização de forma legal, com o objetivo de atender as formalidade exigidas no processo de participação da disciplina ensino religioso (GOMES, 2010, p. 66).

No Pará têm-se duas decisões institucionais que colaboram para o reconhecimento social das religiões de matriz africana. A Câmara Municipal de Belém e a Assembleia Legislativa do Estado do Pará instituíram, respectivamente, o Dia Municipal e o Dia Estadual da Umbanda e dos Cultos Afro-brasileiros. É o dia 18 de maio. A data é uma homenagem a sacerdotisa afro-religiosa Rosa Viveiros, que tinha o nome religioso de Nochê Navanakoly e era conhecida como *Mãe Doca*, que, oriunda de Codó/MA, no ano de 1891 inaugurou o Terreiro de Tambor de Mina em Belém, enfrentando todas as perseguições e interdições da época, sendo presas diversas vezes por cultuar as divindades africanas

Mas a escola, enquanto espaço de formação e afirmação, mantém-se em silêncio na busca de reconhecer as religiões de matriz africana. As iniciativas que tentam trabalhar pedagogicamente com saberes tradicionais e os valores civilizatórios das religiões afro-brasileiros são de inspiração e empenho pessoal, que se expõe a toda sorte de críticas e perseguições de gestores e colegas de profissão. Não há nos municípios e no estado do Pará um programa de formação continuada voltado especificamente para os professores de Ensino Religioso.

Este trabalho refletiu sobre a urgência do envolvimento de todas as áreas do conhecimento para elaboração de subsídios pedagógicos e exercício de uma prática docente que enfrente o racismo e a discriminação racial. O Ensino Religioso tem na possibilidade de trabalhar as religiões de matriz africana uma responsabilidade ainda pouco difundida e exercitada. Há um vasto marco legal que garante a constituição de projetos políticos-pedagógicos, planos de ensino e projetos de reconhecimento das produções culturais e históricas africanas e afro-brasileiras, sendo a religião um dos seus aspectos primordiais.

Referências

Associação de Cientistas da Religião do Estado do Pará – ACREPA. Breve histórico

da ACREPA. Disponível em <<http://acrepara.blogspot.com.br/p/breve-historico-da-acrepa.html>>. Acesso em: 03 abr 2014.

BRASIL. Ministério da Educação. Parâmetros Curriculares Nacionais: Pluralidade Cultural, Orientação Sexual. Brasília: MEC/SEF, 1997.

_____. Ministério da Educação. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília, 2004.

_____. Ministério da Educação. Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira. Brasília, 2009.

_____. Justiça Federal / 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro. Ação Civil Pública n. 0004747-33.2014.4.02.5101. Autor: Ministério Público Federal. Réu: Google Brasil Internet Ltda. Juiz Eugênio Rosa de Araújo. Rio de Janeiro, 28 de abril de 2014. Disponível em <http://www.ebc.com.br/sites/default/files/religiao_desicao_justica_federal_0.pdf>. Acesso em 30 jun. 2014.

CAMPELO, Marilu Márcia. Cultura, religiosidade afro-brasileira e educação formal no Pará – os valores culturais afro-brasileiros chegam às salas de aula? In: BRAGA, M. L. S.; SOUZA, E. P.; PINTO, A. F. M. Dimensões da inclusão no Ensino Médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola. Brasília: MEC/BID/UNESCO, 2006, p. 139-160.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. Identificando o racismo, o preconceito e a discriminação racial na escola. In: LIMA, Ivan C., ROMÃO, Jeruse, SILVEIRA, Sônia M. (orgs.). Os Negros e a Escola Brasileira. Série Pensamento Negro em Educação nº 6. Florianópolis: Núcleo de Estudos Negros, 1999.

_____. Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola. São Paulo: Selo Negro / Summus, 2001.

CHIBA, Mari. Professores de ensino religioso discutem relações étnico-raciais. Disponível em <<http://www.seduc.pa.gov.br/portal/index.php?action=Destaqueshow&iddestaque=1151&idareainterese=1>>. Acesso em: 03 abr. 2014.

COSTA NETO, Antônio Gomes da. Ensino Religioso e as Religiões de Matrizes Africanas no Distrito Federal. 2010, f. 199. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

COSTELLA, D. O fundamento epistemológico do ensino religioso. In: JUNQUEIRA, Sérgio; WAGNER, Raul (Orgs.) O ensino religioso no Brasil. Curitiba: Champagnat, 2004. Cap. 5, p. 97-107.

DREHER, Luís Henrique. Ciência(s) da religião: teoria e pós-graduação no Brasil.

In: TEIXEIRA, Faustino. A(s) ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 151-178.

GOMES, Nilma Lina. Cultura negra e educação. Revista Brasileira de Educação, n. 23, p. 75-85, Mai/Jun/Jul/Ago 2003.

MACIEL, Maria do Carmo Pereira; SANTOS, Rodrigo Oliveira dos. A caminho da multiculturalidade: ensino religioso na ilha do Marajó. Diálogo. Revista de Ensino Religioso. São Paulo, ano XIV, n. 54, p. 32-37, maio/jul. 2009.

MACHADO, Ismael. Professores exonerados por ensinar diversidade religiosa. Diário do Pará. Belém, 10 set. 2009. Pará, p. 09.

MUNANGA, Kabengele. Negritude: Usos e Sentidos. São Paulo: Editora Ática, 1986.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileira e seus seguidores. Civitas, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 15-33, jun. 2003.

SANTOS, Joel Rufino dos. A questão do negro na sala de aula. Coleção na Sala de Aula. São Paulo: Ática, 1990.

SANTOS, Rodrigo Oliveira dos. Da resistência à consciência. Diálogo. Revista de Ensino Religioso. São Paulo, ano XV, n. 58, p. 60-63, maio/jul. 2010.

SILVA JR, Hédio. Discriminação racial nas escolas: entre a lei e as práticas sociais. Brasília: UNESCO, 2002.

Espiritualidade e laicidade: Uma nova visão do sagrado

Douglas Willian Ferreira¹

Resumo: *A laicização do Estado não resulta necessariamente na extirpação da espiritualidade. Nesse sentido, uma vivência laica do sagrado é se abrir à compreensão das propostas humanistas de uma nova transcendência. Assim, a presente comunicação tem por objetivo apresentar uma nova forma de viver e praticar a espiritualidade mesmo com o fim da religião, segundo as propostas do filósofo contemporâneo Luc Ferry. Para uma melhor compreensão dessa proposta analisar-se-á o conceito de laicidade no contexto francês e seus conseqüentes frutos, a saber, uma espiritualidade distante de uma tradição religiosa, e o amor como a nova transcendência que dá significação à existência humana. Tal processo possibilitará afirmar que Sagrado é o próprio homem, e sua sacralidade é resultado da própria vivência do amor. Por fim, percorrido a trajetória histórico-filosófica apontada pelo autor, compreender-se-á que numa sociedade laica, aparentemente desumana e atéia, é possível que o homem saia de seu egoísmo e se torne mais humano, não porque impelido por um Deus ou uma heteronomia, mas porque vive autenticamente o amor ao próximo, e faz do Amor, o sustentáculo dessa nova espiritualidade.*

Palavras-chave: *Laicidade. Espiritualidade. Amor. Humanismo.*

Introdução

A laicização do Estado não resulta necessariamente na extirpação da espiritualidade. Nesse sentido, uma vivência laica do sagrado é se abrir à compreensão das propostas humanistas de uma nova transcendência. Uma transcendência que se dá na imanência, através da divinização do humano o que resultará em uma humanização do divino, ou seja, Deus, o ser absoluto e transcendente que nas sociedades tradicionais ocupava o lugar mais elevado e que possibilitava todo agir moral e toda a ligação entre os homens, é desbancado, e agora, a divindade é o próprio homem.

Assim, o presente trabalho tem por objetivo apresentar uma nova forma de viver e praticar a espiritualidade, mesmo com o fim da religião, segundo as propostas do filósofo contemporâneo Luc Ferry². Para uma melhor compreensão

¹ Mestrando em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, bolsista FAPEMIG. Email: douglasinictus@hotmail.com

²

Luc Ferry, nascido em Paris, em 1951, é filósofo, e um dos principais defensores do humanismo secular – visão

dessa proposta analisar-se-á o surgimento da laicidade no contexto das Revoluções Burguesas e do Iluminismo e seus conseqüentes frutos, a saber, uma espiritualidade distante de uma instituição religiosa, e o amor como a nova transcendência que dá significação à existência humana.

Essa laicização possibilitará ao homem viver amplamente sua liberdade, escolhendo e agindo conforme os ditames de sua própria consciência. A liberdade assim permitirá ao homem livrar-se das propostas tradicionais dando a ele novas condições de significação da vida através de uma prática do amor e do aprimoramento de sua dimensão espiritual.

Nessa perspectiva, Sagrado é o próprio homem e sua sacralidade é o resultado da própria vivência do amor. Assim, numa sociedade laica, aparentemente desumana e ateia, é possível que o homem saia de seu egoísmo e se torne mais humano, não porque impelido por um Deus ou por leis heterônomas, mas porque vive autenticamente o amor ao próximo e faz desse Amor o sustentáculo dessa nova espiritualidade.

1. As mudanças sociais a partir da laicização

Com a modernidade e sua conseqüente proposta de laicidade percebe-se o quanto o homem está, por todos os lados, necessitado de um sentido para viver. Para Ferry, a sociedade democrata moderna desnorteou o homem, quando derrubou todos os dogmatismos e sua heteronomia, pondo fim ao argumento de autoridade. Ainda mais, a laicidade proporcionou ao homem moderno uma autonomia e liberdade de consciência e emancipou o político do religioso lançando a religião à esfera do privado. Aquele que crê deve se responsabilizar por tal crença e sua crença deve respeitar um estado que independe do religioso; portanto, toda e qualquer tomada de decisão política não mais se subordina a uma moral ou instituição religiosa, mas é independente de tais dogmatismos. Assim, o Estado laico é aquele que não se deixa subordinar pela religião, no entanto, a respeita.

No âmbito intelectual esse laicismo influenciará em muito o surgimento de novas formas de pensar, como o racionalismo, a busca pelos direitos humanos e o humanismo. Para Ferry o deslumbramento com a proposta de laicidade foi mais além do que um simples encantamento com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 ou dos ideais da Revolução Francesa e do Iluminismo,

de mundo que se contrapõe à religião por conta de seu compromisso com o uso da razão crítica, em vez da fé, na busca de respostas para as questões humanas mais importantes. O autor foi ministro da educação da França de 2002 a 2004. Tem mais de 15 livros publicados e defende a filosofia como soteriologia.

a essência da primeira globalização republicana: a crença otimista no futuro, a certeza de que nasceu um ideal que deve animar a política e que engloba a própria ciência, o sentimento de que a história possui finalmente um sentido e de que os avanços podem ser verificados segundo um parâmetro bem estabelecido: a emancipação progressiva da humanidade e seu encaminhamento, lento, mas firme, para o bem-estar – o que se chamará de humanismo, ou, ainda, de república. (FERRY, 2012 a, p. 53)

Por isso, o laicismo atraiu uma gama de intelectuais que viam nele a possibilidade de novos rumos políticos, econômicos e filosóficos. Não há mais um ser transcendente que justificará as ações e escolhas humanas; é o próprio homem quem deverá se responsabilizar por seus atos e decisões. De um lado uma completa liberdade, de outro, o naufrágio na solidão. E assim, a laicidade produzirá indivíduos autônomos.

Vê-se também que esse processo fez com que o homem se tornasse menos religioso e mais espiritual: é isso que Ferry defende como uma espiritualidade laica, humanismo secular ou uma espiritualidade sem fé. O sagrado na terra é bem vivido e experienciado através da prática dos valores morais humanistas que exigem do homem uma tomada de postura despertada pela própria mente, fruto de um processo de reflexão de si mesmo. É o homem pelo homem. Assim, a religião não se faz necessária para que os homens possam configurar uma relação de harmonia e respeito entre si. Muito mais fortes serão as leis que partem da interioridade de cada indivíduo. Esse voltar-se a si mesmo do homem possibilita que ele seja um bom cidadão, um bom pai de família, um bom profissional e testemunha com isso a possibilidade de uma sociedade laica que seja humana, que valoriza o homem e suas potencialidades. Diz-nos Ferry, em sua obra *O homem-Deus, ou o sentido da vida*, que “O respeito pela pessoa humana, a preocupação com o outro, com sua dignidade ou com o seu sofrimento não são mais princípios monopolizados pelo cristianismo.” (FERRY, 2012 b, p. 65). Assim, a origem desses princípios éticos está na própria reflexão que o homem faz de suas atitudes, o que não justifica o posicionamento de tantas instituições religiosas que vêem no estado laico um monstro horripilante, desumano, ilegal e imoral. Afinal, no estado laico não foram excluídos os valores com suas características de transcendência, nem mesmo, uma consciência moral que legitima ou despreza certas atitudes do homem; no entanto, essa transcendência moral é imanente, está no próprio homem e não fora dele, como em um Deus ou em dogmas religiosos. É uma transcendência na imanência.

Essa nova civilização pretendida pelo laicismo iluminista incutiu no homem o interesse em “edificar um mundo moral e político, aquele pretendido pela Revolução Francesa, na qual os homens serão finalmente mais livres, mais iguais e mais felizes.” (FERRY, 2012a, p. 51) E ainda, nesse humanismo a liberdade levaria

o ser humano ao fim das superstições e do “ ‘desencanto do mundo’, quer dizer, o declínio das múltiplas divindades que supostamente o habitavam e lhe davam uma alma.” (FERRY, 2012a, p. 53).

2. O desencantamento do mundo e o humanismo do homem-Deus

Com o fim dos deuses e da moral heterônoma, qual rumo deverá o homem tomar? Como buscar um sentido para viver? Como suprir as necessidades da alma, o vazio deixado pelo religioso? Onde buscar forças para caminhar? Tais indagações começam a assombrar o homem moderno. E as possibilidades de novas respostas e novas formulações deverão partir do próprio homem e a ele se direcionar. É necessária uma nova sacralidade, uma nova espiritualidade. O sagrado está no próprio homem e o sagrado é a base de toda espiritualidade. Sendo que, por sagrado, Ferry entende:

Não no sentido religioso, mas em seu sentido ideológico e filosófico; não como o oposto de profano, mas antes como “aquilo pelo qual podemos nos sacrificar”, nos arriscar ou dar a vida. É desse ponto de vista, por exemplo, que um agnóstico ou um ateu podem perfeitamente falar de “valores sagrados” (FERRY, 2012a, p. 16)

Essa nova visão de sacrifício defendida pelo autor e base de toda a possibilidade de espiritualidade finda com a visão unilateral, herdada do pensamento religioso que, taxa o homem ateu ou agnóstico como isento de espiritualidade. E porque Ferry usará da linguagem religiosa para defender uma espiritualidade laica? O autor, em sua obra *A sabedoria dos modernos*, escrita com Comte-Sponville justificará:

A referência ao sagrado me parece para lá das etimologias, tão legítima quanto indispensável: é que a moral não basta, que as noções de bem e de mal não esgotam a experiência humana do proibido, nem, mais geralmente, a da relação com outrem. Ou, dizendo melhor, sua absolutez mesma nos leva a nos interrogar sobre o estatuto de outra esfera, que parece superar a própria vida. Se se admitir, como creio que todos nós admitimos, que certos valores são tão essenciais que nos poderiam levar a pôr em jogo nossa existência mesma, então cumpre reconhecer também que eles nos fazem entrar num domínio do espírito que é, de certo modo, no sentido próprio, “sobre-natural”, situado acima do “ciclo da vida”. (FERRY; SPONVILLE, 1999, p. 49)

Segundo o autor o sentido da vida humana não se encontra, portanto em um além desse mundo, mas sim dentro do próprio homem que busca realizar seus projetos e afirmar suas escolhas, pois reconhece que a única vida que tem é essa, e ela se findará. Se no pensamento tradicional o sagrado era uma imposição externa ao

homem, agora a sacralização acontecerá a partir das próprias experiências vividas pelo homem. É como os valores morais, que transcendem o homem e, no entanto, resultam da própria consciência desse homem.

Assim, o desencantamento do mundo trouxe um humanismo do homem-Deus. O amor pelo outro, o respeito pelos iguais. Os outros, aqueles que me rodeiam e que participam comigo da “humanidade” são fins em si mesmos e não um meio para se chegar a uma vida mais perfeita, como os céus prometido pelo cristianismo. O homem percebe como necessários tais valores e assim, interiorizada, a moral passa a ter um valor transcendente. É por isso que no universo laico o desabrochar da consciência moral do homem é mais forte e autêntico. Assim, “nossa relação com o sagrado, entendido como motivo de saída de si, de suspensão do egocentrismo individualista, não foi de modo algum destruída.” (FERRY, 2012a, p. 17).

Nesse sentido, ao contrário do que se possa pensar, não estamos numa contemporaneidade isenta de sentido, de ausência da ética ou do sagrado, mas em uma nova época, aquela onde o Outro, aquele homem como eu é alguém sagrado. Para Ferry, é por esse outro que se sacrifica, pelos filhos, pelos familiares, amigos etc. “A possibilidade do sacrifício é sempre indício do que consideramos essencial e que por isso mesmo, como uma bússola interior, ainda que inconscientemente, dá sentido e valor ao que pensamos, fazemos, procuramos.” (FERRY, 2012a, p. 19) Damos significado à vida diante da finitude que nos assombra. Mesmo que as promessas cristãs nos sejam tão tentadoras, o único mundo existente é esse e a única vida é essa, finita e limitada.

A resposta cristã é bela: o que vamos reencontrar, o célebre “corpo glorioso”, é o rosto do amor, a voz que amamos, o olho ou o sorriso que amamos. Pouco importa a idade, vamos reencontrar a pessoa amada com o rosto do amor. (FERRY; JERPHAGNON, 2011, p. 90)

Para Ferry essa proposta é por demais tentadora e perfeita, de modo que soa como que uma resposta desesperada do homem a si mesmo. A eternidade lhe parece antes uma criação humana, daquele homem que se esconde por detrás da religião e de suas leis e que, assim, deixa de viver tudo o que quer, no único tempo que lhe é certo, o presente. Aqui é que em muito a espiritualidade laica de Ferry se distingue das religiões, pois não existe a eternidade; por isso, o que se tem de fazer de bom será com vistas unicamente a esta vida e em prol daqueles que amamos e o tempo para tal é o agora. Nesse aspecto, Luc Ferry deslocará o momento da salvação para o presente e seguirá o preâmbulo filosófico porque “a filosofia retoma por conta própria a questão da vida boa em termos de salvação com relação à finitude e, desse modo, à morte, abandonando as respostas religiosas pela condição de ilusão.”

(FERRY, 2009, p. 298). A filosofia será, portanto, soteriologia, elemento de salvação para o homem.

A soteriologia para Ferry relaciona-se ao fato de que a Filosofia ajuda o homem a buscar um sentido para sua vida, e com isso, arranca-o da condenação contemporânea que seria uma vida sem sentido. Eis a importância da filosofia não como mera meditação, mas como salvação.

3. A busca de sentido: o caminho para um amor sacralizado

Como falar de uma sacralidade humana quando se vê em muitos lugares guerras, perseguições, crueldades, assassinatos e tantos maus-tratos entre os seres humanos? Num tempo onde não parece fazer sentido a amizade, a verdade, a sinceridade, as práticas morais e o respeito, como falar de um homem espiritualizado? E ainda: o desencantamento do mundo, o fim dos deuses não retirou do próprio homem a consciência moral religiosa que visa à feliz eternidade? Por fim, a ideia de uma divinização do humano não incutiria no homem o sentimento de onipotência e de poder, o que resultaria nos desastres que vemos?

Para o autor não é esse o caso. As perguntas deveriam se resumir em uma única: Há um sentido para viver? E se houver, onde e em quê tal sentido pode ser encontrado? O fim do teológico-ético findou também com o sentido do agir moral?

Certamente aquele que encontra um sentido e por ele se deixa motivar, esse sim, saberá viver o humanismo laico, porque se deixará motivar pela máxima cristã: ame ao próximo como a si mesmo, num sentido plenamente moral. Assim, para Ferry, dar sentido a alguma coisa, ou alguma ação, exige desse homem uma consciência coletiva, um pensar no outro, afinal só há sentido na vida a partir da vivência com os demais, o que exclui qualquer ideia individualista.

Se, por um lado, o cristianismo exige o amor ao próximo como um mandamento a ser cumprido, por outro, no laicismo, esse amor é consciente e, buscado na própria interioridade, dentro de suas próprias motivações morais. A busca pelo sentido está intimamente relacionada ao querer do homem.

Esse querer é a intenção do eu diante do sentido que se busca, e essa busca de sentido tem de levar em consideração o outro afinal, “o sentido só existe em relação de pessoa a pessoa, no laço que une duas vontades, sejam elas pensadas ou não como puramente humanas.” (FERRY, 2012b, p. 31) Assim, Ferry acredita que não se pode perguntar pelo sentido das estrelas, ou da natureza como tal, porque, em tal atitude, se está, ou sendo supersticiosos ou considerando a existência de uma vontade oculta em tal natureza, que seria Deus. E se esse sentido não pode ser buscado em nenhum

outro, a não ser no homem, o transcendente está dentro de nós mesmos, e é o amor que possibilitará tal significação, o que exige acreditar na capacidade de amar de todo ser humano. E Ferry dá a resposta a todas as indagações feitas anteriormente:

Se tivéssemos amor, não precisaríamos da moral! Sendo esse amor autêntico, é claro, o que é preciso averiguar ele tornaria supérfluo todo imperativo categórico, toda forma de incitação ao respeito do outro, de proibição pensando sobre o egoísmo, de injunção ao esquecimento de si. (FERRY, 2012b, p.37)

Vê-se assim uma transcendência não mais imposta como lei, uma transcendência que parte do exterior, mas que brota da própria interioridade do homem. Assim o humanismo não descartará a espiritualidade, mas antes, verá nela sua autêntica capacidade de brotar do próprio interior do homem e ver-se livre de qualquer domínio ou argumento de autoridade.

4. A laicização e as novas práticas do amor

No decorrer de suas obras percebemos a preocupação de Ferry em encontrar uma bula que direcione o homem moderno em sua existência. Para o autor, quando o processo de laicização deixou o homem mais vulnerável à falta de sentido, ao medo da morte e do sofrimento, esse processo surpreendeu a humanidade com uma nova criação, que reintegrou a falta de sentido e possibilitou significar a vida do homem moderno: surge o casamento por amor. Em sua obra *Famílias, amo vocês* Ferry diz:

Assim como a globalização veio encarnar, de maneira paradoxal, o imenso movimento de desconstrução dos ideais anunciados pela crítica nietzschiana do niilismo, é a emergência progressiva de uma verdadeira “divinização do humano” que, sob o efeito das evoluções da família moderna, vai dar corpo à ideia de uma transcendência “horizontal”, de um sagrado encarnado no coração da humanidade e não mais como antes, em entidades “verticais”, superiores e externas a ela. (FERRY, 2010, p. 88)

Possibilitada pelo processo de laicização, a família moderna também se libertou dos laços da tradição. E para o autor essa independência é percebida na sacralização do amor direcionado aos filhos. Uma mãe e um pai, quando amam verdadeiramente, morrem, sem sombras de dúvidas, por seus filhos, subtraem suas vontades para garantir uma vida melhor àqueles que amam. “Se quero que meus filhos se esforcem na escola, não é, confesso, pela grandeza da França ou a serviço da ideia republicana, mas para eles próprios... e para os outros, para aqueles com quem compartilharão a vida. (FERRY, 2010, p. 131) Essa valorização do amor é resultado

direto da evolução histórica da constituição do enlace matrimonial que, no passado traduzia o desejo de procriação, de herança de nomes ou de bens e de continuidade de uma classe; eram, portanto, casamentos arranjados, impulsionados pelos valores tradicionais. “O bom casamento era o casamento de conveniência.” (FERRY, 2010, p 97) Na modernidade a situação mudará e a união dos esposos acontecerá pautada no sentimento, na escolha livre e isenta das exigências tradicionais. “Sob o efeito dessa inovação que revolucionou a vida cotidiana dos indivíduos, o sagrado mudou de sentido ou, melhor dizendo, *de encarnação*.” (FERRY, 2010, p. 23). Essa sagração da intimidade levou a um novo humanismo. Na obra *A revolução do amor*, Luc Ferry justificará seu pensamento da seguinte forma:

Porque o fortalecimento do amor-paixão na passagem do casamento arranjado para a união amorosa livremente escolhida, a sacralização que ele implica da infância e da pessoa humana em geral mudam radicalmente a conjuntura, inclusive na esfera pública e no plano político. (FERRY, 2012a, p. 92)

Com o casamento por amor o sentimento passa a ser a base do processo de conciliação entre o homem e sua espiritualidade. O amor é a possibilidade de uma nova vida, de uma liberdade sadia, de uma racionalidade coerente. O amor é a prova de que se é possível uma sociedade laica, sem fundamentalismos, pautada na própria humanidade. Esse é um segundo humanismo, que valoriza na figura humana, não mais a razão, mas antes sua capacidade de amar. A possibilidade de escolher a pessoa com quem se vai construir uma vida muda alguns aspectos da convivência humana.

Mesmo que a sacralidade do homem esteja ainda em muito ligada aos laços familiares e que na família seja perceptível o sacrifício dos membros uns pelos outros, pode-se estender essa sacralidade da pessoa humana a toda humanidade e as ações humanitárias contemporâneas mostram como esse amor ao outro se dá autenticamente. Tantas ONGs desempenham o papel de promotoras da dignidade humana e tantas pessoas colocam suas vidas em risco unicamente para fazer o bem àqueles que, muitas vezes, nem mesmo conhece. Não se pode ser tolo e afirmar que todas essas ações humanitárias estão desprendidas de interesse; sabem-se quantas dessas instituições tiram vantagens do trabalho que fazem e o fazem unicamente interessadas em algo, o que afirma a grande idealização da humanidade feita pelo autor. O que vale para ele é, unicamente analisar o sentimento humanitário, caritativo, solidário, que faz com que, milhares de pessoas se desloquem e saiam de si mesmas para ajudar o outro que sofre, esquecendo-se da impossibilidade de uma universalização de tais comprometimentos.

Ainda assim, acredita Ferry que essas ações humanitárias laicas, desligadas

de qualquer religiosidade, mostram a todos, o quanto o homem ainda pode amar. As práticas humanitárias não levam em conta culturas, nações, religiões, são, portanto, práticas de um indivíduo que possui um sentimento de pertença a uma humanidade, um indivíduo que se preocupa e se desloca até o outro. “A laicização do mundo, desprendendo os homens de suas antigas origens comunitárias, é a principal fonte de éticas universalistas.” (FERRY, 2012b, p. 152) O amor é, portanto, aquilo que possibilita ao homem a verdadeira experiência do sair de si mesmo e do ir em direção a outrem. É o amor, a base de toda e qualquer espiritualidade que não necessite de Deus ou de uma religião institucionalizada.

O amor, por exemplo, nunca é descoberto em outro lugar que não a parte mais íntima de nós, na imanência absoluta a si, já que, como diz muito bem a tradição, ele se situa no coração humano. Por que o “coração”? Porque é o domínio mais íntimo, o mais interior, o mais subjetivo, o mais imanente. No entanto, não há amor, qualquer que seja o sentido em que o entendamos (inclusive o amor erótico), que não tenha por objeto outro, uma alteridade irreduzível. (FERRY; SPONVILLE, 1999, p. 49)

Nesse sentido, é o universo laico e individualista que torna possível ao homem, mesmo o não crente, lapidar e alimentar sua espiritualidade através daquilo que de mais humano possui e que pode, sem temor, direcionar aos outros. Assim, uma espiritualidade laica é aquela que possibilita ao amor transcender o eu em busca do outro. O amor passa a ser o fundamento de valores e da relação entre os indivíduos, e por isso,

o amor não é pensável sem uma relação com o outro, que revela, em sentido amplo, um irreprimível sentimento de transcendência. Aquele que eu amo me parece “mais importante que eu”, ele me põe, em sentido próprio, “fora de mim”. Ele me obriga – qualquer que seja a explicação que se dê a esse fenômeno bem conhecido e que se assemelha em alguns aspectos às grandes experiências religiosas ou místicas – a “sair de mim”, a me superar, a me afastar de meu ego para olhar em outra direção, numa direção por vezes totalmente oposta. Por isso, esse sentimento de transcendência que toma conta de nós, e que acompanha o estado amoroso em todos os instantes da vida, não encontra seu núcleo em nenhum outro lugar a não ser em nós mesmos, ou, como indica a metáfora universal do “coração”, nas regiões mais íntimas de nossa personalidade. (FERRY, 2012a, p. 202)

Com isso, Ferry apresenta a real possibilidade de se viver uma espiritualidade laica, independente de um Deus transcendente. A partir do humanismo é o próprio homem quem se torna divino e os valores até então ligados a uma religião é possível também a todo agnóstico ou ateu.

Considerações finais

Certamente as questões apontadas por Ferry têm muito a ser esclarecidas e aprofundadas. Vimos aqui, em termos gerais, a defesa do autor de uma vivência laica

da espiritualidade pautada no amor, algo muito ideal. Percebe-se também sua defesa de que é a partir do processo de laicização inspirado pelos ideais iluministas que se tornou possível uma tal prática, livre dos grilhões institucionais e arraigado naquilo que o homem possui de mais sublime e sincero, o amor.

O homem que ama consegue transcender a si mesmo, abandonar as prisões egoístas que lhe fazem enxergar unicamente a si e abrir-se a um novo horizonte. O amor possibilita o pensar no outro, naquele que em tudo se parece comigo, em se preocupar com suas vivências, em querer ajudá-lo. O amor é o único e real motivo que nos permite sacrificarmo-nos por alguém. Assim, aquilo pelo que se sacrifica é, para Ferry, o sagrado.

O sagrado perdeu sua majestade, se personificou, se humanizou e findou seu distanciamento em relação ao homem. O sagrado é o homem limitado, o habitante deste mundo, aquele com o qual se depara dia-a-dia. Sagrado é todo aquele que busca um motivo para viver.

E de onde vem tal sentido? Ferry defende que o homem passa a significar suas ações quando se percebe finito, limitado, mortal. A morte é que lança o homem num conhecimento de si mesmo; fazendo-o afirmar a vida aqui e agora, escolher, projetar e a planejar o presente, porque é este o tempo que temos. Com o fim do pensamento tradicional, o homem se viu perdido, desprotegido diante da morte, da velhice e do sofrimento; no entanto, com a laicização e suas consequentes mudanças sócio-culturais, foi possível uma nova bússola, um novo direcionamento, uma nova forma de amar.

E esse novo amor, base do humanismo defendido pelo autor, ao abrir novas fronteiras ao homem, mais próximo do agir moral consciente, do altruísmo e da sacralização daqueles que amamos, possibilitou o desenvolvimento e a prática de uma nova forma de espiritualidade, uma espiritualidade isenta da lei institucional ou de uma heteronomia; uma espiritualidade que exige uma ação consciente daquele que a escolhe, uma espiritualidade laica.

Referências

FERRY, Luc. **A revolução do amor**: por uma espiritualidade laica; Rio de Janeiro: Objetiva, 2012a.

_____. **O homem-Deus**, ou, O sentido da vida; – 5ª Ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012b.

_____. **Famílias, amo vocês**: Política e vida privada na época da globalização. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

_____. **Do amor**: uma filosofia para o século XXI. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.

_____. **O anticonformista**: uma autobiografia intelectual; entrevistas com Alexandra Laiguel- Lavastine. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.

FERRY, Luc; COMTE- SPONVILLE, André. **A sabedoria dos modernos**: dez questões para o nosso tempo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FERRY, Luc; JERPHAGNON, Lucien. **A tentação do cristianismo**: de seita a civilização; Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

FORBES, Jorge. **Café Filosófico CPFL Especial Fronteiras do Pensamento CPFL Cultura**. Em: <<http://umasreflexoes.blogspot.com.br/2012/10/resumo-da-filosofia-humanista-de-luc.html>> . Acesso em: 11 Novembro 2013.

O teológico e o político, o religioso e o social: uma reflexão a respeito do que resta de teológico no Estado Contemporâneo.

Glauco Barsalini^{1*}

Resumo: A partir da obra de Giorgio Agamben, particularmente do Programa *Homo Sacer*, analisam-se as problemáticas da secularização e do deísmo (o que se liga à pluralidade) versus o teísmo (o que se liga à unidade) na modernidade e, especialmente, na contemporaneidade. Nesse sentido, produzem-se reflexões que se agregam à investigação do quanto resta de teológico no Estado contemporâneo (contraponto à idéia de que esse Estado é, de fato, absolutamente laico), tendo-se em vista, especialmente, o diagnóstico do filósofo, de que vivemos, atualmente, na condição de um estado de exceção permanente. Em outras palavras, investigam-se as relações que existem entre o teológico e o político, com base na concepção formulada pelo italiano de que, apesar do pluralismo religioso-político-jurídico, permanece, no Estado contemporâneo, o gene do teísmo, alicerce da violência do soberano, fonte da mais radical exclusão humana. Saída possível para a superação de tal condição passa por uma outra idéia de religião: a interpretação agambeniana de *relegere* como aquilo «que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses», o que justamente separa os homens dos deuses, cuidando para que «se mantenham distintos», de modo que a organização social possa tornar-se espontânea e livre das amarras de um poder soberano e de um direito autoritários. Assim, este trabalho se propõe a auxiliar nas reflexões atinentes às relações entre o religioso e o social, o que passa, na atualidade, necessariamente, pelo debate entre o religioso e as dinâmicas sociais.

Palavras-Chave: Agamben; secularização; deísmo; teísmo; contemporaneidade

Introdução

O rei reina, mas não governa

E. Peterson

As explorações a respeito das dimensões epistemológicas do fenômeno religioso

1 * Doutor em Filosofia. Professor do Programa de Mestrado em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Email: glaucob@puc-campinas.edu.br

dão ensejo a múltiplas e profundas reflexões de ordem acadêmica, dentre elas à a bastante atual discussão em torno das relações entre religião, política e Estado. Na modernidade, quanto na contemporaneidade, é patente a predominância do deísmo ao teísmo, em que prepondera um contexto de secularização do poder e das relações humanas, em que está presente a problemática do pluralismo religioso e na qual se abre, também, espaço para a negação da necessidade da religião ou mesmo da existência de Deus (o que se vê no ateísmo).

Nesta comunicação pretende-se, com base na obra de Giorgio Agamben, especialmente no que se pode extrair de seu Programa *Homo Sacer*, promover reflexão a respeito do problema da secularização na contemporaneidade, dando-se ênfase à presença do deísmo (que se liga à pluralidade) na sua oposição ao teísmo (que se liga à unidade), tendo em vista a tese de que o Estado Contemporâneo Ocidental guarda em si o potente resíduo do teísmo, alicerce do estado de exceção permanente.

1. **Teísmo versus deísmo: a permanência do que “decide por último” no contexto da pluralidade.**

Os debates em torno do deísmo, por oposição ao teísmo, no âmbito do poder do Estado, da política e do direito², são catalisados por pensadores cujas obras se tornam fonte de revisão e de novos estudos, a exemplo do que faz Giorgio Agamben, em relação ao que produziram, no século XX, Carl Schmitt e Hans Kelsen.

É bastante conhecida pelos filósofos e sociólogos do Direito, a disputa entre estes dois juristas. Enquanto Kelsen defende a democracia fundada nos preceitos da representação de tipo parlamentar, o que revela posição política pluralista na medida em que os mais variados segmentos da sociedade podem se ver representados

2 Trabalharemos, aqui, como, aliás, já o fizemos (em **Direito e Política na obra de Giorgio Agamben**: soberania e estado de exceção permanente), a contradição teísmo versus deísmo, bem como o conceito de secularização, naquilo que concerne a discussões de tipo política, jurídica e sociológica, próprias à esfera da epistemologia, a partir de reflexões formuladas por Carl Schmitt. Em **Teologia Política**, o jurista faz a seguinte afirmação: “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos. O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia. Somente com a consciência de tal posição análoga pode ser reconhecido o desenvolvimento tomado pelas idéias filosófico-estatais nos últimos séculos, pois, a idéia do Estado de Direito moderno ocupa-se com o deísmo, com uma teologia e metafísica que repele o milagre do mundo e recusa o rompimento das leis naturais contido no conceito de milagre, o qual institui uma exceção através de uma intervenção direta, assim como a intervenção direta do soberano na ordem jurídica vigente.” (SCHMITT, 2006, p.35) Nesse sentido, parecem-nos esclarecedores os excertos sobre os termos em questão, constantes do Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano. A respeito do deísmo, ele dirá: “Doutrina de uma religião natural ou racional não fundada na revelação histórica, mas na manifestação natural da divindade à razão do homem.” (ABBAGNANO, 2007, p. 238); e, sobre o teísmo, escreverá: “(...) indo além daquilo em que a razão pura permite acreditar, o teísta afirma a respeito de Deus qualidades ou características não testemunhadas pela razão, mas pela revelação.” (ABBAGNANO, 2007, p. 943)

no Estado - em termos jurídicos, cada indivíduo tem a possibilidade de ser representado por aquele que pode escolher para legislar por ele, ou, em termos teológicos, “Deus está em todas as coisas”, o que significa dizer que Deus se reparte e se multiplica nas vontades de cada um dos indivíduos -, Schmitt, por seu turno, defende, em perspectiva teísta, a democracia fundada na representação unitária do presidente, aquele que personifica, ou melhor, aquele que encarna, em caráter de unidade (e não de modo fragmentário, como se faria no deísmo kelseniano) a vontade de todo o povo que, por sua vez, não é mais que a vontade do próprio Deus. Reproduzindo o antigo jargão, Schmitt lembraria: *vox populi, vox Dei* (a voz do povo, a voz de Deus).

Tal contenda, não se limita aos dois juristas. Agamben mergulha bastante fundo no intrincado debate de tipo teológico político moderno para, na contemporaneidade, trazer o conceito de que vivemos, hoje, um estado de exceção permanente³. Para tanto, recoloca no cenário das reflexões político-filosóficas e político-jurídicas autores da estatura de Hannah Arendt e Walter Benjamin, em paralelo com os citados Hans Kelsen e Carl Schmitt, investigando de modo inédito, pontos de divergência entre todos eles, na busca pelo entendimento do quanto resta, em nossa atualidade, de teológico no político, e do quanto falta de religioso no poder que envolve os seres humanos no mundo contemporâneo.

Nesse sentido, Agamben retoma o conceito de teologia política trabalhado, por negação, pelo teólogo Erik Peterson e, por afirmação, desenvolvido por Carl Schmitt, para tentar identificar o contexto do pensamento político secular, em que a religião deixou de ser o eixo central das relações entre os seres humanos.

Negando a defesa de Schmitt, de que o soberano deve exercer a *potestas* e não exclusivamente a *auctoritas* para que se efetive um projeto civilizatório definitivamente moderno, Peterson traz a seguinte máxima que, se bem entendemos, pretende ser aplicável à modernidade embora diga respeito à monarquia divina: “Le roi règne, mais il ne gouverne pas” [O rei reina, mas não governa] (PETERSON *apud* AGAMBEN, 2011, p. 22).

3 Desculpando-nos, de antemão, anunciamos que por razões de economia de espaço (justificáveis pela natureza deste texto) não nos deteremos a explicar, de forma mais detalhada, a teoria agambiana sobre o estado de exceção permanente. Acreditamos que, para entendimento do trabalho que se segue, basta anunciar-se que o autor defende a tese de que os Estados contemporâneos não são, propriamente, democráticos, mas que, por trás da democracia há, na realidade, um estado de exceção que rege a dinâmica dos Estados. Isso se deve, para Agamben, ao fato de que, em verdade, os Estados modernos não se ergueram sobre o pacto social, mas sobre a violência, recriando, com isso, a figura do *homo sacer*: aquele que se encontra no mais absoluto abandono social, podendo até mesmo ser morto sem que a sua morte implique em qualquer tipo de pena a quem o mata. O totalitarismo, cruel acontecimento que marca a história do século XX, colocou às claras tal condição e, para Agamben, o que se sucedeu a esse tipo de ditadura não foram – e nem têm sido, propriamente, experiências francamente democráticas, porém, experiências, na sua raiz, autoritárias, que nascem mesmo das próprias condições estruturantes da democracia.

À tal imagem pode ser associado o conceito sobre as causas, que se apresenta no *Super librum de causis expositio*, de Tomás de Aquino, em que ele escreve:

A operação através da qual a causa segunda causa o efeito é causada pela causa primeira, porque a causa primeira ajuda a causa segunda, fazendo-a operar; por conseguinte, da operação, segundo a qual o efeito é produzido pela causa segunda, é mais causa a causa primeira que a causa segunda (...) a causa segunda é causa do efeito através de sua potência ou virtude operativa, mas isso mesmo pelo qual a causa segunda é causa do efeito, recebe-o da primeira causa. O ser causa de um efeito pertence em um primeiro lugar à causa primeira, mas em segundo lugar também à causa segunda... (AQUINO *apud* AGAMBEN, 2011, pp. 109, 110)

Em Tomás de Aquino, à causa primeira corresponde a instituição do mundo, por Deus, enquanto à segunda corresponde o governo do mundo já instituído. Então, Deus institui o mundo e o rei o governa. Em termos políticos, o filósofo afirmaria:

A primeira operação nem sempre pertence a cada rei, pois nem todo rei institui a cidade em que reina, mas recebe o cuidado de um reino ou de uma cidade já instituído. Deve-se considerar, contudo, que, se a instituição da cidade ou do reino não tivesse ocorrido primeiro, não poderia se dar o governo do reino [*governatio regni*]. Por conseguinte, também faz parte do ofício do rei a instituição da cidade ou do reino; muitos, de fato, instituíram as cidades em que reinaram, como Nino em Nínive e Rômulo em Roma. Do mesmo modo pertence ao ofício do governo a conservação das coisas governadas e seu uso segundo a finalidade na qual foram instituídas (AQUINO *apud* AGAMBEN, 2011, pp. 107, 108).

Clara está a definição de uma ordem criadora e, de outra, de conservação, o que, em Schmitt, como lembra Agamben, será denominado poder constituinte (relativo à *ordo ad deum*) e poder constituído (relativo à *ordo ad invicem*) [AGAMBEN, 2011, p. 108], sendo, assim, o poder constituinte aquele que corresponde ao legítimo poder do povo, expresso e encarnado pelo presidente, e o poder constituído aquele que será exercido pelo mesmo presidente, o qual, fazendo um paralelo com Tomás de Aquino, deve conservar as “coisas governadas e seu uso segundo a finalidade na qual foram instituídas”.

A respeito da dicotomia “poder que institui” e “poder que é instituído”, Giorgio Agamben faz a seguinte anotação, esclarecedora da frase lapidar de Peterson, epígrafe que anuncia este projeto de pesquisa (*O rei reina, mas não governa*):

O lugar em que a distinção entre Reino e Governo encontra pela primeira vez sua formulação técnica em âmbito jurídico é nas discussões que conduzem à elaboração do “tipo político” do *rex inutilis*, feita pelos canonistas entre os séculos XII e XIII (...) é mérito dos canonistas, especialmente de Hugúcio de Pisa, ter feito do *rex inutilis* o paradigma da distinção entre *dignitas* e *administratio*, entre a função e a atividade em que se explicita. De acordo com tal doutrina, a doença, a velhice, a loucura ou a ignávia de um príncipe ou de um prelado não implicam necessariamente sua deposição, mas, sobretudo a separação entre a *dignitas*, que continua inamovível

de sua pessoa, e o exercício, que é confiado a um *coadiutor* [coadjutor] ou *curator* [curador] (AGAMBEN, 2011, p. 113).

Cabe, portanto, ao rei, reinar, exercer a *auctoritas*, enquanto, ao governante, governar, exercer a *potestas*. Todavia, o mesmo líder pode exercer a *auctoritas* e, ao mesmo tempo, a *potestas*. É o que pretende Schmitt.

Está-se, aqui, ante a uma contradição atroz, em que qualquer tipo de diálogo mútuo parece se tornar impossível: de um lado se encontra o teísmo de Schmitt, que pretende reunir na mesma majestade os dois atributos do poder: o de reinar e o de governar; e, de outro, encontra-se a denúncia da prevalência do deísmo, feita por Peterson - a de que o poder tem duas dimensões, que não são desempenhadas pela mesma pessoa: enquanto uma desempenha a *dignitas* (o reino) a outra realiza a *administratio* (o governo).

Eis o contexto da modernidade (e da contemporaneidade): o da separação entre a *ordo ad deum* e a *ordo ad invicem*, ou seja, o da separação entre, respectivamente, a transcendência e a imanência. Vale, aqui, a citação:

A resposta à pergunta de Von Seydel (“o que sobra do reinar se tiramos dele o governar?”) é, então, que o Reino é o resto que se põe como o todo que se subtrai infinitamente a si mesmo. Assim como na *gubernatio* divina do mundo, transcendência e imanência, *ordo ad deum* e *ordo ad invicem* devem ficar incessantemente distintas para que a ação providencial possa por sua vez reuni-las, assim também Reino e Governo constituem uma máquina dupla, lugar de uma separação e de uma articulação ininterruptas. A *potestas* é plena só na medida em que pode ser dividida (AGAMBEN, 2011, p. 114).

Cabe, diante de tal separação e de tal articulação ininterruptas, identificar qual delas prevalece à outra e em qual dos contextos. Antes da secularização do poder soberano, a articulação entre reino e governo se impôs à sua separação. Com a secularização, o contrário se operou: o governo submeteu o reino, concluindo-se a submissão da articulação à separação. Então, enquanto em outros tempos a Igreja detinha a *auctoritas*, aliando-se aos imperadores bárbaros, detentores da *potestas*, de modo que o criador se realizava na criatura (Deus se efetivava na ação dos homens, reis que se convertiam ao catolicismo), na modernidade (e na contemporaneidade), a *administratio* comprime, em um movimento ininterrupto, a *dignitas*, estabelecendo o império do pragmatismo e do tecnicismo, sempre afiançados por um discurso de tipo científico. A secularização é, pois, por princípio, território do deísmo. Mas, vale um alerta: Agamben chama a atenção para o fato de que, na contemporaneidade, na pluralidade está cravada a unidade; no cenário visivelmente deísta subjaz, de modo no mais das vezes nebuloso, o teísmo.

2. *Auctoritas versus Potestas: o espiritual versus o temporal e a justificação moderna pelo que “decide por último”.*

Entendemos que, antes de explicar melhor a última frase do item anterior, seja importante discorrer um pouco mais a respeito da relação entre a autoridade (*auctoritas*) e o poder – ou “poder de efetivação” (*potestas*). Remetendo à teoria da superioridade do poder espiritual do sumo sacerdote sobre o temporal, Agamben alude à bula *Unan sanctam* de Bonifácio VIII e ao *De ecclesiastica potestate* de Egídio Romano, em que se afirma que a plenitude do poder está no papa, “ao qual pertencem ambas as espadas de que se fala em LC 22, 38 (*Domine, ecce duo gladii hic. At ille dixit eis: Satis est*) [Senhor, aqui estão duas espadas. E Ele disse: Isso basta]” (AGAMBEN, 2011, p. 115). Tais espadas são interpretadas como símbolos dos poderes espiritual e material, sendo que a primeira delas (a que corresponde ao poder espiritual) é para o uso [*quantum ad usum*] e a segunda (a que simboliza o poder material) é para o comando [*quantum ad nutum*] (DYSON (ed.) *apud* AGAMBEN, 2011, p. 116).

À pergunta sobre a causa da necessidade de se separarem ambos os poderes (ou de, alegoricamente, haver duas espadas), Agamben remete à seguinte passagem de Egídio Romano:

A Igreja, enquanto Igreja, segundo seu poder e seu domínio, tem nas coisas temporais um poder e um domínio superior e primário; mas não tem uma jurisdição e uma execução imediata [...] César, ao contrário, e o senhor temporal têm essa jurisdição e execução. Por isso vemos dois poderes distintos, direitos distintos e espadas distintas. Tal distinção, porém, não impede que um poder esteja sob o outro, um direito sob o outro, e uma espada sob a outra (AGAMBEN, 2011, pp. 117, 118).

Agamben anota, então: “a verdadeira razão da distinção entre poder primário e secundário, titularidade e execução é que ela é condição necessária para o bom funcionamento da máquina governamental” (AGAMBEN, 2011, p. 118), ou, no que encontra em Robert W. Dyson:

Se houvesse uma única espada na Igreja, ou seja, a espiritual, o que deve ser cumprido para o governo dos homens não se desenvolveria tão bem, porque a espada espiritual omitiria suas tarefas no âmbito espiritual para poder ocupar-se das coisas materiais [...] Por conseguinte, a segunda espada não foi instituída por causa da impotência da espada espiritual, mas para a boa ordem e para a conveniência [*ex bona ordinatione et ex decência*] [...] A instituição da segunda espada não se produziu por causa da impotência da primeira, mas para o correto desenvolvimento da execução [*propter beneficium executionis*], pois a espada espiritual não poderia executar tão bem e vantajosamente suas tarefas, se não tivesse o auxílio da

espada material...” (DYSON (ed.) *apud* AGAMBEN, 2011, p. 118)

Nesse sentido, é bem pertinente a lembrança, trazida por Agamben, sobre o debate travado entre João XXII e Guilherme de Ockham nas primeiras décadas do século XIV. Vale a transcrição de João XXII:

Alguns afirmam que Deus segundo a potência absoluta pode muitas coisas que não pode nem faz segundo a potência ordenada, mas isso é falso e errado, dado que a potência absoluta e a potência ordenada em Deus são a mesma coisa e se distinguem unicamente pelo nome, como Simão e Pedro, que nomeiam a mesma pessoa. Assim como é impossível que alguém bata em Simão sem bater em Pedro, ou que Pedro faça algo que Simão não faz, porque são o mesmo homem, assim também é impossível que Deus possa fazer segundo a potência absoluta outra coisa senão o que faz segundo a potência ordenada, pois elas são uma só coisa e diferem e se distinguem apenas pelo nome (JOÃO XXII citado por COURTENAY *in*: AGAMBEN, 2011, pp. 122, 123).

A essa idéia, de que “as leis que Deus estabeleceu identificam-se com sua essência e são, por isso, eternas e imutáveis” (AGAMBEN, 2011, p. 122) e de que, sendo assim, Deus está impedido de “agir senão da forma que escolheu agir” (AGAMBEN, 2011, p. 122), dado que “potência absoluta e potência ordenada são a mesma coisa e sua distinção é puramente nominal” (AGAMBEN, 2011, p. 122), contrapõe-se Guilherme de Ockham, que afirma:

Dizer que Deus pode segundo a potência absoluta coisas que não pode segundo a potência ordenada nada mais significa, se o entendemos bem, que dizer que Deus pode coisas que não tinha decidido fazer [*quae tamen minime ordinaret se facturum*]; mas se fizesse tais coisas, ele as faria segundo a potência ordenada, porque se as fizesse, teria decidido fazê-las (OCKHAM citado por COURTENAY *in*: AGAMBEN, 2011, p. 123).

Está claro, aí, o conflito entre João XXII e Guilherme de Ockham. Enquanto para o primeiro, por serem indissociáveis entre si, a potência criadora não pode transgredir a potência ordenada, - em termos políticos, o poder fundante não pode violar o poder fundado, ou, a *auctoritas* deve se submeter à *potestas*; em termos jurídicos, o soberano deve obedecer ao direito, a *dignitas* deve obedecer à *administratio*; ou, ainda, teologicamente, a *ordo ad deum* não pode inverter a *ordo ad invicem* - para o segundo, o contrário pode ocorrer, eis que, mesmo sendo “duas articulações internas da única potência divina com respeito ao ato” (AGAMBEN, 2011, p. 123), a potência absoluta é irreduzível em relação à ordenada (AGAMBEN, 2011, p. 123), de modo que a primeira pode alterar a segunda (pois “Deus pode coisas que não tinha decidido fazer”) e, a partir disso, obedecer a esta segunda, o que não seria mais que obedecer ao que agora deliberou (afinal, “se fizesse tais coisas, ele as faria segundo a potência ordenada, porque se as fizesse, teria decidido fazê-las”).

A visão “mais moderna” (AGAMBEN, 2011, p. 123) do franciscano e nominalista⁴ Ockham, que se liga a um humanismo de tipo racionalista, fonte importante para a futura secularização da vida política, econômica e social do ocidente, território da pluralidade e das “vontades individuais”, acaba, muito provavelmente sem se dar conta de suas implicações futuras, dando azo a um deísmo tomado, no fundo, pelo mais radical e intransponível teísmo: o teísmo moderno (e, também, contemporâneo), responsável pela construção e manutenção da ditadura moderna, ou do que Agamben denomina como sendo o estado de exceção permanente.

3. A vitória da “potência absoluta” sobre a “potência ordenada”

A partir da contenda teológica travada no século XIV, na sua relação com a construção da ditadura moderna (e contemporânea), o filósofo da atualidade dirá:

O que está em jogo no conflito é, em última análise, o funcionamento do dispositivo governamental. Enquanto, para o pontífice, a diferença entre os dois níveis ou momentos do dispositivo é puramente nominal, de modo que o ato de governo efetivo determina sempre já a potência, e o Reino se identifica completamente com o Governo, para Ockham, o Reino (a potência absoluta) excede e precede sempre, de algum modo, o Governo (a potência ordenada), que o alcança e determina só no momento da *executio*, sem nunca esgotá-lo integralmente. Temos assim o confronto entre duas concepções diversas do governo dos homens: a primeira, ainda dominada pelo velho modelo da soberania territorial, que reduz a dupla articulação da máquina governamental a um momento puramente formal; a segunda, mais próxima do novo paradigma econômico-providencial, em que os dois elementos conservam, muito embora na sua correlação, a própria identidade, e à contingência dos atos de governo corresponde a liberdade da decisão soberana. Contudo, por uma singular inversão, justamente esse paradigma, por assim dizer, mais “democrático” aproxima-se da posição daqueles canonistas e teólogos (como, por exemplo, Duns Escoto) que, durante os mesmos anos, elaboram a doutrina da *potentia absoluta* como

4 A respeito do nominalismo, vale citação de José Reinaldo de Lima Lopes, que leciona: “(...) Os nominalistas são também grandes lógicos, visto que a sua busca da verdade exige que o pensador tenha cuidado para não se enganar com o universo das palavras, em detrimento do real que precisa ser compreendido e explicado.

O que tem a ver o nominalismo com o franciscanismo? De maneira muito elementar e até caricatural, podemos dizer que o franciscanismo radicaliza na teoria a noção da onipotência de Deus. Deus não é razão, mas amor. Logo, o mais essencial em Deus é a sua vontade. Assim, o bem e o mal não se definem em si mesmos, mas apenas em função da vontade de Deus. Não há bem ou mal em si, mas apenas bem ou mal positivamente desejados e prescritos por Deus. São, portanto, *mala quia prohibita, non prohibita quia mala* (males porque proibidos, não proibidos porque males). Ou seja, o furto, o adultério, que para Santo Tomás são males em si mesmo, para os franciscanos são males porque contrários à vontade de Deus. Esta, por sua vez, é insondável, imperscrutável e, até mesmo, incompreensível pelo homem.

Fácil de ver que a partir daí a vontade torna-se essencial para a definição do direito, mesmo o direito divino e o direito natural. Ora, se assim é, o direito humano, assim como o divino, procedem apenas de uma vontade e é a vontade do soberano, embora o soberano esteja sujeito a regras que não são feitas por ele mesmo, já que ninguém é juiz em causa própria. As teorias de Scotus e Ockham serão muito mais sutis do que isto, e, no entanto, serão essenciais para o desenvolvimento de uma teoria do direito dos soberanos, dos Estados nacionais em formação e bastante familiares ao direito positivo moderno, respectivamente ao positivismo moderno.” (LOPES, 2008, pp. 148, 149)

modelo dos poderes excepcionais. Enquanto excede constitutivamente a potência ordenada, a potência absoluta é – não só em Deus, mas em qualquer agente (e, em particular, no pontífice) – aquilo que permite agir legitimamente “para além da lei e contra ela”:

Potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae) et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam [Pode agir conforme a reta lei, e então segundo a potência ordenada (é ordenada enquanto é princípio da execução de algo conforme a reta lei), e pode agir para além dessa lei ou contra ela, e assim é potência absoluta, que excede a potência ordenada] [DUNS ESCOTO apud AGAMBEN, G. **O reino e a glória**, p. 124] (AGAMBEN, 2011, pp. 123, 124).

Acreditamos que esteja, no embate entre João XXII e Guilherme de Ockham, o fio do novelo para a compreensão teológico-política sobre o que conduziu, historicamente, ao surgimento do estado de exceção (permanente) na modernidade e na contemporaneidade. As teses nominalistas, em especial as formuladas por Guilherme de Ockham e Dons Scotus se constituem como preciosas chaves para a compreensão do conflito transcendência *versus* imanência típicos ao contexto da secularização e próprios à modernidade e à contemporaneidade. A possibilidade de o soberano agir para além da lei, como “potência absoluta, que excede a potência ordenada”, diante destes dois elementos que, embora correlacionados entre si, conservam sua própria identidade, parece-nos ser, no prisma teológico-político, o ponto de partida para a melhor compreensão do fenômeno da ditadura contemporânea, bem como dos viscerais debates travados entre Carl Schmitt e Erik Peterson, entre Schmitt e Walter Benjamin, entre o mesmo jurista e Hans Kelsen como, também, das oposições que encontramos entre Schmitt e Hannah Arendt – todos eles sistematicamente revisitados por Giorgio Agamben, na busca pelo entendimento do que conduziu (e conduz) à formação do “campo”, de um espaço de exclusão absoluta de incontáveis seres humanos da possibilidade de exercerem, de qualquer maneira, os direitos de cidadania que um estado democrático de direito tem, em tese e por finalidade precípua, de lhes garantir.

4. Relegere como alternativa ao autoritarismo contemporâneo

O debate teológico-político ocorre em paralelo com o debate de tipo religioso. Agamben lida com o termo religião de modo menos convencional. Nas suas palavras:

O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos (...) [AGAMBEN, 2007, p. 66].

Religião está, para Agamben, na relação que os homens têm com os deuses e não propriamente na religação dos homens com os deuses. Se, por um lado, a secularização impôs aos seres humanos inúmeras barreiras para qualquer projeto voltado à sua religação com os deuses, por outro os Estados modernos e contemporâneos, justamente por fazerem permanecer, nas suas entranhas, o teísmo (o qual acaba por se converter em dispositivo governamental nuclear, fonte teológica do estado de exceção permanente), impedem, sistematicamente, que os homens possam manter, com o transcendente, “a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar” as suas relações com ele, tornando de uso comum aquilo que é sagrado⁵, ou, em termos políticos, democratizando, enfim e decisivamente, o poder.

A esse respeito, é pertinente a observação feita por Colby Dickinson em entrevista concedida, com Adam Kotsko, a Márcia Junges. À pergunta feita pela entrevistadora: “Para Agamben, a assinatura do sagrado foi transferida da religião para o espaço da política. Quais são as consequências desse deslocamento de perspectiva em termos filosóficos e teológicos?”, Dickinson responde:

(...) Pode-se observar, em primeiro lugar, quão “sagrados” se tornaram certos espaços e pessoas políticas ao longo do tempo. De uma maneira profundamente irônica, então, Agamben tenta, em certo sentido, preservar a capacidade (“original”, ou talvez simplesmente paulina) da teologia de criticar a esfera política e sua dependência das reduções violentas cometidas no tocante a suas representações dadas, normativas. Embora ele seja altamente crítico em relação ao legado da teologia, falando do ponto

5 Em **Profanações**, Agamben afirma:

“Puro, profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens. Mas o uso aqui não aparece como algo natural; aliás, só se tem acesso ao mesmo através de uma profanação. Entre “usar” e “profanar” parece haver uma relação especial, que é importante esclarecer.

Pode-se definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. O dispositivo que realiza e regula a separação é o sacrifício: através de uma série de rituais minuciosos, diferenciados segundo a variedade das culturas, e que Hubert e Mauss inventariaram pacientemente, ele estabelece, em todo caso, a passagem de algo do profano para o sagrado, da esfera humana para a divina. É essencial o corte que separa as duas esferas, o limiar que a vítima deve atravessar, não importando se num sentido ou noutra. O que foi separado ritualmente pode ser restituído, mediante o rito, à esfera profana. Uma das formas mais simples de profanação ocorre através de contato (*contagione*) [a outra é o “jogo” – nota nossa, vide **Profanações**, pp. 66, 67] no mesmo sacrifício que realiza e regula a passagem da vítima da esfera humana para a divina. Uma parte dela (as entranhas, *exta*: o fígado, o coração, a vesícula biliar, os pulmões) está reservada aos deuses, enquanto o restante pode ser consumido pelos homens. Basta que os participantes do rito toquem essas carnes para que se tornem profanas e possam ser simplesmente comidas. Há um contágio profano, um tocar que desencanta e devolve ao uso aquilo que o sagrado havia separado pelo petrificado.” (AGAMBEN, 2007, p. 66)

de vista histórico, há também algo na tradição cristã especificamente – desde os escritos de Paulo até a tentativa de São Francisco de Assis de encarnar uma “forma de vida” para além da lei, como vimos na obra mais recente *Altíssima pobreza* (São Paulo: Boitempo, 2013) – que tem condições de formular uma crítica substancial do uso do “sagrado” por parte da esfera política. Ao mesmo tempo, tal interpretação das coisas também lhe permite descartar qualquer senso de “sacralidade” como manobra política para o poder soberano. Tais percepções motivam sua busca de uma “profanação absoluta” de nosso mundo como única forma de ser autenticamente “religioso”, e, no fim das contas, suspeito que essa profanação tenha algo fundamental em comum com as tentativas do próprio Jesus de despojar as pessoas de seus ídolos “sagrados” falsos (JUNGES, 2013, p. 2).

Bem longe do despojamento dos ídolos, a contemporaneidade tem demonstrado, no seu incompleto projeto de secularização, a profusão de um pluralismo religioso flagrantemente marcado por extremismos e fundamentalismos. Para além da perspicácia em diagnosticar os motivos mais profundos da fragilidade do deísmo, Agamben pretende apontar uma saída para a superação do autoritarismo e da conseqüente exclusão humana: a urgência de se profanarem todas as coisas, de modo a construir-se um senso de democracia ainda desconhecido.

Conclusão

O debate contemporâneo que diz respeito às relações entre o político e o religioso, o teológico e o político, o religioso e o jurídico e o teológico e o jurídico é palpitante e inspirador de investigações que, como esta, podem contribuir para o campo dos estudos epistemológicos sobre o fenômeno religioso, como, também, sobre o Estado. Nesse sentido, os problemas do quanto resta, em nossa atualidade, de teológico no político, e do quanto falta de religioso no poder que envolve os seres humanos na contemporaneidade, se torna chave fecunda para reflexões por aqueles que, como nós, se dedicarem ao estudo do assunto.

Tentamos demonstrar, aqui, os fundamentos teológico-políticos da precariedade da democracia política e religiosa frente à imposição do poder soberano que, apesar de se revestir do discurso da secularização, inclusive por, de fato, inscrever-se no contexto da secularização advinda da modernidade, se arvora, dialeticamente, no teísmo, engendrando, com isso, ao invés da promoção da liberdade, a concreção do “campo”; ao invés da instituição plena da cidadania, a reelaboração do *homo sacer*; ao invés da “relação de escrúpulo e atenção” aos deuses, em que fica clara a separação dos homens em relação aos deuses, a busca insensata pela religação dos homens aos deuses, o que, em sentido muito diverso da união das centelhas divinas ao divino, dos indivíduos a Deus, tem se constituído, no terreno

da teologia política, como alimento vital ao distanciamento do uno em relação às partes, a saber, do soberano em relação aos indivíduos.

A modernidade, como a contemporaneidade, pois, longe de proporcionarem ambiente propício à livre expressão religiosa, negam radicalmente a laicidade, o que nos faz pensar, ainda ao nível hipotético, que a violência do poder soberano se transfere para as práticas dos mais variados grupos sociais, sendo emblemática a dinâmica excludente, observada nos diversos grupos religiosos que se apresentam na atualidade, em que se revelam, ao invés da liberdade civil, a disputa tendenciosa e não raro repleta de animosidade entre eles que, abandonando qualquer perspectiva de mútuo tratamento fundado no respeito (e até na admiração), vêem uns aos outros como desiguais, no mais das vezes sob uma ótica pouco amistosa, senão mesmo belicosa e destrutiva.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória**. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

JUNGES, Márcia (entrevistadora); SANDER, Luís Marcos (trad.). “Agamben e a estreita relação entre filosofia e teologia”. In: **Revista do Instituto Humanitas Unicinos (online)**. 427, Ano XIII, 16/09/2013, Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5173&secao=427. Acesso em: 14 jul., 2014.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **O Direito na História: lições introdutórias**. 3ª. ed., São Paulo: Atlas, 2008.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Trad. Elisete Antoniuk; Coordenação e Supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

Cemitério dos Ingleses do Recife: o resgate necessário de uma história de tolerância

Marília De Franceschi Neto Domingos¹

Resumo: Após a abertura dos portos do Brasil (1808) estrangeiros de diversas nacionalidades chegaram introduzindo novos hábitos, usos e práticas no cotidiano das cidades. Essa multiplicidade de culturas e religiões em um espaço até então exclusivamente controlado pela Igreja Católica iniciou debates sobre as novas práticas religiosas, com necessidade de flexibilização da liberdade de culto e de autorização para construção de templos e cemitérios. Todas essas mudanças na vida religiosa ocorreram de forma desordenada, até que dois tratados assinados entre Portugal e Inglaterra no ano de 1810 regulamentaram a questão, iniciando um período de tolerância religiosa oficial, permitindo o livre exercício de cultos cristãos, embora o Estado tivesse oficializado a Religião Católica como Religião do Estado. Esses acordos garantiam que seriam designados convenientes lugares para o enterro dos vassallos ingleses. Como cumprimento do previsto nos Tratados, foram criados na colônia portuguesa os “British Burial Ground”, conhecidos como **Cemitérios dos Ingleses**, inicialmente no Rio de Janeiro (1809), e a seguir em Salvador (1811) e Recife (1814). Esse último, mais conhecido pela polêmica sobre o enterro do General Abreu e Lima, católico a quem o bispo negou sepultura no Campo Santo, pela sua defesa em favor da liberdade, durante a questão religiosa, guarda os restos mortais de pessoas de diversas religiões e origens. Encontra-se no entanto relegado ao esquecimento, ao abandono e à destruição de uma parte significativa dessa história da tolerância religiosa no país. Essa comunicação apresenta informações sobre a pesquisa para o resgate da história desse cemitério.

Palavras-chave: Cemitério dos Ingleses, Recife, Tolerância Religiosa

1. Introdução

O ano de 2014 assinala o bicentenário de fundação de um cemitério que tem ligação direta com o processo de implantação da liberdade religiosa no país, ao mesmo tempo em que se configurou como espaço simbólico de tolerância entre as diversas religiões cristãs.

Desconhecido de muitos, foi tombado pelo Conselho Estadual de Cultura do Estado de Pernambuco, através do Decreto Estadual nº 9131, de 23 de janeiro de 1984, mas encontra-se relegado ao abandono, tendo sofrido ação de vândalos, furto de peças em bronze e outros metais dos túmulos e lápides, depredação de túmulos, perda de documentos, além do natural desgaste devido à falta de manutenção adequada.

No decorrer da pesquisa que realizamos de resgate da história da laicidade no

¹ Doutora em Sociologia – Universidade Paris I Panthéon-Sorbonne, professora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Endereço eletrônico: mariliadomingos@hotmail.com

Brasil, nos deparamos com as referências a esse cemitério (além de outros situados em Salvador e Rio de Janeiro) como tendo sido criados a partir da disposição dos acordos celebrados entre Portugal e Inglaterra, em 1810.²

Sua fundação, assim como a dos demais Cemitérios dos Ingleses no país³ e posteriormente os cemitérios públicos, sinalizou uma preocupação com o correto destino para os mortos não católicos que até então eram jogados ao mar (quando a morte ocorria durante a viagem), enterrados em praias ou outros lugares não consagrados, onde se encontravam expostos ao abandono ou à profanação, como veremos a seguir.

Conhecidos como Cemitérios dos Ingleses (ou British Burial), não se restringiram a abrir espaço apenas para cidadãos dessa nacionalidade, mas passaram a abrigar pessoas não-católicas oriundas de diversos países e, posteriormente, brasileiros que por laços familiares foram se juntando àqueles, assim como seus descendentes. Da mesma forma, inicialmente criado para receber praticantes de uma religião predominante na Inglaterra- anglicanos-, tornou-se espaço propício, por não ser consagrado a nenhuma religião específica, para acolher todas as tendências religiosas. Ali já encontramos, em pesquisa exploratória, além de anglicanos, batistas, presbiterianos, possivelmente um judeu (devido a um túmulo em hebraico, ainda em identificação), além de evangélicos e católicos, em casos mais recentes. Poderíamos até apontar uma “religião laica” em um túmulo cuja inscrição aponta o Sport Club Recife como “minha religião”.⁴

Essa é apenas uma parte da diversidade encontrada pois devido à dispersão dos dados (inexistência, destruição ou perda) e à degradação/destruição dos próprios túmulos, o trabalho de identificação é bastante demorado e complexo.

Além dessa “abertura religiosa” onde pessoas de todas as religiões se veem “igualadas na morte”, passando a “descansar em paz” lado a lado, em uma demonstração de tolerância, o cemitério ainda foi palco de um ato que testemunharia publicamente essa prática: o enterro em 1869 do General Abreu e Lima, brasileiro, católico, excomungado pelo Bispo por suas defesas em favor da liberdade e da tolerância religiosa, a quem foi negada sepultura em cemitério católico.

Parte da história do país e em especial da liberdade religiosa, esse cemitério merece ser resgatado do esquecimento, sua história conhecida e seus mortos

2 Sobre o assunto já escrevemos anteriormente. Vide DOMINGOS, Marília De F. N. **A tolerância religiosa no Brasil: os tratados de 1810**. In: Anais do Congresso da SOTER - Sociedade de Teologia e Ciências da Religião - v. 1, n. 1 (2012). Belo Horizonte: PUC Minas, 2012. p. 1905-1925

3 Há de se assinalar que os British Burials ou Cemitérios dos Ingleses não existem apenas no Brasil. Há diversos cemitérios destinados a cidadãos britânicos espalhados por países da África e Oceania, além da América.

4 A inscrição: “com o Sport eternamente estarei/ Para mim o meu Sport é religião/ Pelo Sport tudo!”, encontra-se em um túmulo situado na área mais nova do cemitério, do lado esquerdo, ao fundo, em relação ao portão. Esse túmulo é o único que tem fotos, além de um brasão do time de futebol.

respeitados.

A presente comunicação apresenta a primeira parte da pesquisa exploratória que vem sendo realizada no Cemitério e os dados nela recolhidos.

Foi estruturada em quatro partes, que apresentam um referencial teórico de cunho mais histórico, a própria pesquisa de campo e os resultados já obtidos, as conclusões parciais e alguns desdobramentos dela decorrentes.

2. 1. Cemitério dos Ingleses no Brasil: um pouco da história

O ano de 1810 é apresentado comumente como aquele em que foi instituída a tolerância religiosa no Brasil, a partir de dois Tratados assinados pelo regente do trono português, Dom João e o rei inglês George III: o Tratado de Amizade e Aliança; e o Tratado de Comércio e Navegação. Esses acordos que visavam regular a “amizade” e o “comércio” entre os dois reinos teriam instituído então a tolerância religiosa aos cultos não-católicos, através de dois artigos (um em cada tratado) que fazem referência ao tema.: o artigo IX do Tratado de Amizade e Aliança onde se acordou que o Tribunal do Santo Ofício ou Inquisição não seria estabelecido no Brasil e o artigo XII do Tratado de Comércio e Navegação que tratou das questões religiosas.

O catolicismo romano, religião oficial do reino português, se constituía religião oficial de suas colônias, sendo o batismo católico pré-requisito para o desembarque nas terras brasileiras. O monopólio católico era garantido pela interdição da entrada de não católicos em possessões portuguesas, sendo os protestantes apresentados como hereges, depravados e impuros. Mercadorias, missionários ou migrantes, eram transportados exclusivamente em navios portugueses e, posteriormente à abertura dos portos em 1808, em navios ingleses, o que permitia controle integral da entrada na colônia.

A situação somente mudaria com a transferência forçada da Família Real para o Brasil fugindo à invasão de Portugal pelos exércitos napoleônicos, o que criou a necessidade da abertura dos portos brasileiros, permitindo o escoamento de mercadorias das colônias e a própria manutenção da corte portuguesa. Tendo sido esse um dos primeiros atos do Príncipe Regente D. João ao chegar ao Brasil: a carta autorizando a abertura dos portos às nações amigas, de 28 de janeiro de 1808 permitiu o desembarque de estrangeiros no solo brasileiro, sem determinações quanto à nacionalidade ou religião. A única restrição era de que pertencessem a países amigos de Portugal (navios e pessoas).

A abertura dos portos foi um ato que trouxe consequências permanentes para a vida econômica e social da colônia, em especial no campo religioso, objeto de nosso estudo.

Inicialmente foram aceitos os marinheiros e, posteriormente, quaisquer estrangeiros que tivessem conhecimentos úteis ao funcionamento da corte, sem preferência por nação ou religião, introduzindo não apenas novos hábitos culturais, mas também novas práticas religiosas e, conseqüentemente, novas demandas no campo dos direitos civis. Foram admitidos no país profissionais de diversas áreas, artistas, mecânicos especializados, capitalistas e negociantes em grande número.

A imigração representou um aporte significativo de novos contingentes populacionais, diferente dos portugueses, que se destinavam aos núcleos urbanos e não à colonização, como anteriormente. Essa migração não apenas era permitida como estimulada. A presença nas cidades e não a dispersão na zona rural também tornou mais visível esse processo e sua influência na sociedade brasileira. Os estrangeiros chegaram transformando o comércio, introduzindo novos hábitos, usos e práticas no cotidiano da cidade. Essa multiplicidade de culturas e religiões em um espaço até então exclusivamente controlado pela Igreja Católica iniciou debates sobre as novas práticas religiosas, com necessidade de flexibilização da liberdade de culto e de autorização para construção de templos e cemitérios, já que nos Campos Santos somente poderiam ser enterrados os católicos.

Até então, os estrangeiros não-católicos eram enterrados em praias, áreas de floresta ou algumas vezes em terrenos no exterior dos muros dos cemitérios das igrejas católicas, tendo em vista que os espaços nas igrejas e nos terrenos ao redor eram bantos pelas autoridades religiosas, tornando-se assim “campos santos” cujo acesso era restringido a católicos praticantes. Sem proteção de muros, em locais inadequados, os corpos eram sujeitos à profanação, esquecimento, abandono, quando não vetor de contaminação, em caso de doenças contagiosas.

As mudanças na vida religiosa ocorreram de forma desordenada, com grande oposição da Igreja Católica, aliada à elite econômica da colônia, que via na chegada dos estrangeiros um risco à sua influência e aos seus negócios. Em nome da “defesa da verdadeira religião”, inúmeros protestos foram feitos ao Regente, sobretudo pelo Núncio Apostólico, representando a autoridade papal na colônia.

Os dois tratados assinados entre Portugal e Inglaterra em 1810 regulamentaram a questão, iniciando um período de tolerância religiosa oficial, permitindo o exercício regulado de cultos cristãos não-católicos, com a oficialização da Religião Católica Apostólica Romana como Religião do Estado.

Os tratados foram violentamente combatidos pelo Núncio Apostólico, que ameaçou D. João com as mais severas punições de Roma, caso não revisse as cláusulas relativas à questão religiosa. A dívida existente com a Inglaterra devido ao auxílio à fuga da Família Real para o Brasil e à necessidade do apoio inglês contra o poderio francês, no entanto, prevaleceram e os acordos foram mantidos. (MANCHESTER,

1973)

O Tratado que permitiu a criação dos cemitérios para os ingleses foi o Tratado de Comércio e Navegação, assinado pelos representantes dos dois reinos e posteriormente ratificados por seus soberanos. O Artigo XII, que tratou das questões religiosas, foi o de mais difícil negociação, devido à rejeição dos católicos e posteriormente o que mais suscitou protestos. Provavelmente foi devido à dificuldade de negociação que os direitos concedidos aos portugueses em território inglês foram maiores do que aqueles concedidos aos ingleses em território português.⁵ Não nos detivemos, no entanto, na análise dessa questão, por não ser objeto do nosso estudo.

Sobre os direitos dos ingleses nos territórios e domínios portugueses, o Artigo XII estabelecia que:

- Os vassallos ingleses não seriam perturbados, inquietados, perseguidos ou molestados por causa da sua religião;
- Teriam perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o *Serviço Divino em honra do Todo Poderoso Deus*, podendo esse serviço ser realizado em suas casas particulares, Igrejas ou capelas particulares;
- Seria concedida licença para que fossem construídas e mantidas essas igrejas ou capelas contanto que exteriormente se assemelhassem a *casas de habitação*;
- O uso de sinos para anúncio público das horas de ofício não seria permitido;
- Seriam designados *convenientes lugares* para o enterro dos vassallos ingleses, garantindo-se que os funerais e as sepulturas não seriam *perturbados*.

Esse direito a ter lugares convenientes para enterros, como podemos desprender da leitura do artigo XII, não foi estendido a cidadãos de outras nacionalidades, o que explica porque apenas cemitérios para ingleses tenham sido criados à época.

Como cumprimento ao artigo doze, foram criados na colônia portuguesa os “British Burial Ground”, conhecidos como **Cemitérios dos Ingleses**, inicialmente no Rio de Janeiro (1809) e em Salvador (1811) e posteriormente no Recife (1814). Há relatos em diários de viajantes a respeito da existência de outros cemitérios para

⁵ Quando à diferença entre esses direitos, observamos que em matéria religiosa os mesmos eram bem mais extensos para os portugueses residentes no Reino Unido e territórios da Coroa Britânica. Aos portugueses garantia-se: (1) perfeita e ilimitada liberdade de consciência em todas as matérias de religião, (2) Liberdade para exercício de culto de forma pública ou particular, em capelas ou lugares de culto, sem restrições quanto à aparência e (3) Segurança de que não haveria obstáculo, embaraço ou dificuldade para esse exercício. (Portugal, Inglaterra, 2011b)

ingleses em Belém, São Luiz, Natal, Fortaleza. Gilberto Freyre no livro “Ingleses no Brasil (1948) aponta também essas cidades, à exceção de Natal. Recentemente, no entanto, foi noticiada a “descoberta” do cemitério de ingleses nessa cidade e a abertura de inquérito para apuração. (PORTAL NO AR, 2014). Encontramos também notícia da existência do Cemitério de São Casimiro, fundado em 1830, em Fortaleza, onde, no lado esquerdo da capela, “ficava o lado conhecido como Campo dos Ingleses, onde geralmente eram sepultados os estrangeiros” (NOBRE, 2014, p. 2). esse Cemitério teria sido demolido em 1880.

Percebemos que em alguns casos essa denominação se referia a parcelas de terra localizadas em praias ou redondezas onde eram enterrados estrangeiros não-católicos mortos no mar em locais próximos à costa, como no caso citado da cidade de Natal.

DUNLOP (1963, s/p) assinala, sobre o cemitério do Rio de Janeiro, que o primeiro enterramento oficial, constante dos registros do “British Burial Ground”, data de 15 de janeiro de 1811. No da Bahia, o primeiro enterro teria ocorrido em 1813, segundo CAMARA (2009).

Segundo PARAISO (2009, p. 67-68), “Os ingleses de Pernambuco solicitaram a seu representante no Rio de Janeiro que lhes fosse concedido igual direito ao obtido pelos seus compatriotas da corte e da Bahia.”

Em 1814 foi doado ao Cônsul inglês pelo Governador da Capitania de Pernambuco, por ordem do Príncipe Regente, um terreno para criação do Cemitério dos Ingleses do Recife, no local conhecido como Santo Amaro das Salinas (hoje Bairro de Santo Amaro), de restritas dimensões (120 palmos de frente sobre 2002 de fundo) segundo PARAISO (2009, p. 68) ampliado posteriormente.

Narra PARAISO (2009, p. 68):

(...) Nas suas proximidades, existia o Lazareto de Santo Amaro, onde eram postos em quarentena os escravos recém-chegados da África, o que demonstra o relativo isolamento do lugar então escolhido.

A área do cemitério foi, posteriormente, por iniciativa dos próprios ingleses, ampliada com a aquisição de terrenos vizinhos. Com a epidemia de febre amarela que grassara no Recife, em 1850, atingindo inclusive a colônia inglesa aqui sediada, tornou-se indispensável ampliar ainda mais o cemitério. O Barão da Boa Vista, proprietário dos terrenos vizinhos, fez cessão gratuita da parte julgada necessária para esse fim. Com essa doação, o cemitério duplicou sua área primitiva.

Na pesquisa de campo, pudemos observar esses diferentes espaços a partir das datas de falecimento indicadas nos túmulos. Também assinalamos a presença da data de fundação (1814) em relevo no portão de ferro que fecha a entrada do cemitério.

Segundo informações orais, o primeiro enterro teria acontecido no próprio ano de 1814 e teria sido de uma criança do sexo masculino. Não conseguimos, até o momento, confirmar essa informação nem localizar o túmulo respectivo.

O cemitério situa-se no atualmente denominado Bairro de Santo Amaro, no cruzamento da Avenida Norte com a Avenida Cruz Cabugá. Na década de 1960, quando houve o alargamento da Rua Cruz Cabugá (hoje Avenida), a parte do cemitério contíguo a essa precisou ser recuado, exigindo a exumação de alguns corpos e a mudança do muro.

Segundo PARAISO (2009, p. 68), esse fato suscitou grande polêmica, por ter desrespeitado a parte do Artigo XII que previa que as sepulturas não seriam perturbadas “de modo algum”. Após diversas negociações e a cessão de uma “compensação territorial” de área equivalente em terreno contíguo (PARAISO, 2009, p. 69), o recuo foi acordado com o governo inglês, que teria imposto como limite do mesmo o túmulo de General Abreu e Lima, situado à esquerda do portão principal.

Sobre esse cemitério, FREYRE (1948, p. 111) escreveu: “Ingleses houve – engenheiros, negociantes, missionários, médicos – que aqui ficaram para sempre. Mortos, foram sepultados em cemitério inglês, quase sempre depois de cerimonia presidida por padre ou pastor inglês em capela anglicana ou protestante.”

O Cemitério do Recife continuou atendendo as necessidades da comunidade inglesa no Estado e adjacências, além dos demais estrangeiros não-católicos, mantido pelas próprias famílias que ali possuem jazigos, tendo um administrador próprio e um contador, eleitos por elas, um presidente de honra e que, segundo PARAISO (2009, p. 69), “com a finalidade de discutir assuntos ligados àquele cemitério, se reúnem, quando necessário, em dependências do Country Club, na Rosa e Silva, assim conservando uma tradição que já vem de longe”.

Em decorrência do Tratado de 1810, a posse dos jazigos é eterna, não havendo informação precisa sobre revenda de terrenos, como ocorre em outros cemitérios. No entanto, há relatos orais (que não conseguimos ainda confirmar) de venda de terrenos sem os devidos registros, como nos foi apontado durante a pesquisa de campo.

A tranquilidade do local e relativo desconhecimento de sua existência permaneceriam até o ano de 1869, quando a comunidade inglesa do Recife concedeu ao General Abreu e Lima sua última morada, após ter permanecido insepulto por 48 horas devido à intransigência do Bispo Francisco Cardoso Ayres, que tendo excomungado o militar em razão da sua defesa das liberdades religiosas e em especial da polêmica causada pela distribuição de bíblias protestantes (tachadas de “falsas e venenosas” pelo Padre Joaquim Pinto de Campos), dos artigos publicados na imprensa do Recife sobre o tema e posteriormente da reunião desses artigos em

livro⁶ proibiu seu enterro em “campo santo”.

Sobre essa passagem, escreve OLIVEIRA (2010, p. 2):

Ao distribuir entre amigos algumas Bíblias que ganhara de protestantes ingleses, ele [Abreu e Lima] enfureceu o monsenhor Joaquim Pinto de Campos, um sertanejo bravo e extremamente reacionário, que passou atacá-lo violentamente no Diário de Pernambuco ao longo de 1868. E o velho artilheiro disparava seus obuses de volta pelo Jornal do Recife. Em meio a esse debate, José Inácio de Abreu e Lima morreu, no dia 8 de março de 1869, sem abjurar das suas ideias, e isso fez com que o bispo de Olinda, D. Francisco Cardoso Ayres, lhe negasse sepultura em campo-santo brasileiro. Seus restos só puderam ser inumados em terras estrangeiras, no Cemitério dos Ingleses de Recife, debaixo de uma cruz celta. Mas o “General das Massas” não perdeu sua última batalha. A repercussão desse caso criou tanta polêmica em âmbito nacional que, dois anos depois, a administração dos cemitérios públicos foi retirada da Igreja, e o país deu mais um passo rumo às liberdades civis defendidas por ele ao longo de toda a vida.

Seu túmulo, hoje localizado na entrada do cemitério à esquerda do portão, assinala essa passagem: “Aqui jaz o cuidadão brasileiro General José Inácio de Abreu e Lima, propugnador esforçado da liberdade de consciência. Faleceu em 8 de março de 1869. Foi-lhe negada sepultura no Cemitério Público pelo Bispo Francisco Cardoso Ayres. Lembranças de seus parentes.”

Projetos já foram feitos para seu traslado para um memorial a ser construído, ou para o cemitério público com honras, mas até o momento o General permanece no local, em “terras estrangeiras”, como símbolo da intolerância católica e da tolerância daqueles que por terem sofrido dessa intolerância, acolheram junto a sido um excluído, permitindo-lhe um repouso digno.

3. 2. Pesquisa de Campo

No ano de 2010, a partir das pesquisas sobre a liberdade religiosa e a história da laicidade no Brasil, assinalamos o bicentenário desses Tratados já citados, sem encontrar em nenhum momento comemoração ou mesmo lembrança pública desse momento que foi um dos marcos nacionais. Isso apesar de diversos autores atribuírem o início da abertura religiosa aos tratados de 1810. Procuramos então realizar uma pesquisa exploratória no Cemitério dos Ingleses do Recife. Após inúmeras tentativas, conseguimos autorização para realizar uma visita com um pequeno grupo de alunos dos Cursos de Ciências das Religiões e Pedagogia da UFPB, o que foi feito em outubro do mesmo ano.

Nessa visita foi feita uma pesquisa exploratória, com realização de algumas fotos e uma filmagem dos locais. O intuito era conhecer o local, identificar os túmulos mais antigos e as religiões aí representadas. Nos foi acordado o tempo de 3 horas, o

⁶ Publicado sob o título de “Bíblias falsificadas ou duas respostas ao Sr. Cônego Joaquim Pinto de Campos”.

que não permitiu a obtenção de informações mais detalhadas, além do fato de que diversos alunos estavam bastante amedrontados por nunca terem antes adentrado um cemitério. O material recolhido foi catalogado e a pesquisa bibliográfica iniciada, com intuito de localizar a documentação relativa ao cemitério. Entre os anos de 2010 e 2013, não foi possível realizar nenhuma visita, tendo em vista a falta de autorização para realizar uma pesquisa, por impossibilidade de contato com os responsáveis pelo Cemitério.

Apenas em 2014 foi conseguido esse contato e a autorização da realização da visita.

No momento da visita, que quase não pode ser realizada devido ao “conflito de autoridades” reinante⁷, fomos informados de inúmeros problemas referentes à administração do cemitério que tem, inclusive, causado problemas no tocante à sua manutenção e restauração. Esses problemas serão mencionados adiante.

O objetivo da pesquisa (ainda não concluída) é sistematizar as informações sobre o Cemitério dos Ingleses no Recife (Recife British Burial) de forma a resgatar a história do mesmo e analisar sua importância no processo histórico de implantação da liberdade religiosa.

Os objetivos específicos são:

- recensear túmulos e lápides existentes no cemitério;
- identificar as inscrições gravadas nas lápides e túmulos;
- catalogar as fotos realizadas nas pesquisas de campo;
- realizar levantamento sobre a história do cemitério e dos indivíduos enterrados no local;
- identificar as nacionalidades e religiões dos indivíduos enterrados;
- organizar um banco de dados sobre o cemitério.

Prevista inicialmente para a coleta de informações e registros documentais, a pesquisa teve que se concentrar na coleta de informações primárias a partir de visitas ao próprio cemitério tendo em vista a dispersão ou destruição dos dados.

Segundo as informações recolhidas junto ao “Presidente de Honra”, ao “administrador” e à zeladora do local, não há documentos, livros ou registros sobre os enterros realizados desde os anos iniciais. Quanto à inexistência desses dados, as versões são desconstruídas, sendo que:

- uma nos informa que “foram perdidos” por causa de invasão ao cemitério por vândalos e sua destruição parcial, sendo que o material que teria restado se encontra com o administrador e o tesoureiro.
- a segunda nos informa que os documentos mais antigos estariam no Banco de

⁷ Não faremos comentários sobre o conflito de autoridades ou sobre o papel oficial de cada um, utilizando as autodenominações apresentadas pelos informantes, tendo em vista que não nos interessam no momento as questões administrativas envolvidas.

Londres, que ao falir teria enviado parte dos documentos para o Cemitério do Rio de Janeiro e parte deles para a Embaixada em Brasília. Segundo a mesma fonte, não há livros ou registros em sua posse.

- finalmente, obtivemos a informação de que a parte mais antiga estaria no consulado britânico no Recife e parte com o administrador, sendo que esse possui os livros relativos ao enterros mais recentes.

Segundo os três informantes, não há registro sistematizado “oficial” do histórico do cemitério.

O Presidente de Honra, descendente do General Abreu e Lima e presidente do Instituto Abreu e Lima, dedicado à memória do mesmo, nos apresentou plantas baixas do local, que foram realizadas por um arquiteto de sua família, diretor do mesmo Instituto e uma relação de túmulos e lápides realizada provavelmente em 2009, tendo em vista que a mesma só inclui os enterros até esse ano. Foram os únicos dados sistematizados fornecidos.

O administrador do local somente nos forneceu informações por telefone e indicou que deveríamos procurar a Embaixada Inglesa em Brasília ou o Cemitério do Rio de Janeiro.

A pessoa encarregada da guarda e conservação do local foi que nos forneceu maiores informações sobretudo sobre a história mais recente do local, além dos “causos” e do dia a dia da “vida” no local.

Os dados são muito desconhecidos, muitas vezes contraditórios e imprecisos, o que nos levou a decidir por uma pesquisa exploratória mais detalhada, com a catalogação dos dados a partir dos registros fotográficos realizados no local, de forma a confrontá-los com os poucos indícios encontrados até o momento.

4. 3. Resultados Obtidos

A partir da pesquisa de campo, de caráter exploratório, realizada nesse ano de 2014, onde foram fotografados todos os túmulos e lápides do cemitério, além de ex-votos na capela do local por toda a equipe do projeto (composta pela orientadora e 4 bolsistas de Iniciação Científica da UNILAB), um banco de imagens composto de cerca de 1.550 fotos foi formado. Também foram realizadas filmagens de forma a complementarem o registro fotográfico.

Com auxílio de uma lista e de uma planta baixa apresentadas pelo Presidente de Honra do Cemitério, estão sendo identificados os túmulos, os nomes das pessoas e demais dados possíveis. Tendo em vista o estado avançado de degradação da maioria dos túmulos e a imprecisão da lista, a identificação é lenta e exige concentração, além de conhecimento da língua inglesa, utilizada para a maioria das inscrições.

Alguns dados já obtidos:

1. O cemitério é privado, pertencendo às famílias que possuem jazigos no local, administrado por pessoa eleita pelas mesmas e possui um contador. Há dificuldade de contato com essas famílias, devido a problemas de comunicação -endereços errados, falta de endereço, mudanças de domicílio, etc. (Informações orais, confirmadas pelos 3 informantes)
2. Há um Presidente de Honra, eleito pelo prazo de 4 anos, mas consta que desde 2010 o seu mandato terminou e não houve eleição para sua recondução ou substituição. (Informações orais, confirmadas pelos 3 informantes)
3. Inicialmente seria gerenciado pela Coroa Inglesa ou seus representantes, mas após o tombamento, em 1984, a Inglaterra teria deixado de subsidiar seu funcionamento. Essa informação ainda carece de confirmação pois foi dada por apenas um dos informantes.
4. Algumas famílias, devido à degradação e depredação do local tem realizado exumações e encaminhado os restos mortais de seus familiares para outros cemitérios da cidade. Carece de confirmação pela mesma razão da anterior. No entanto, encontramos túmulos que em 2010 estavam fechados e que no momento se encontram abertos, sem vestígios no interior, levando ao crédito da informação. Também, pelo cuidado da abertura, não parecem ter sido alvo de simples profanação ou vandalismo.
5. Os corpos que teriam sido exumados na época da redução da área do cemitério também tem destino incerto, se levarmos em conta as informações desconhecidas colhidas: um dos informantes alega que foram enviados às famílias na Inglaterra, o segundo que teriam sido enterrados em outros cemitérios locais. Finalmente, a terceira versão nos informa que devido às próprias características do solo no local (excesso de sal e água), no momento da exumação nada restava dos ossos e outros eventuais restos, sem dar maiores indicações. Todos são unânimes a apontar as lápides encostadas nas paredes da parte do terreno doado em compensação ao recuo como sendo aquelas que restaram inteiras após exumação. Essas lápides, realmente não correspondem a túmulos no local e encontram-se dispostas lado a lado de forma desorganizada e com sinais de deterioração grande, estando na maior parte ilegíveis.
6. Todo o cemitério se encontra em situação de degradação acentuada, sendo que ao comparar fotos de 2010 e 2014, podemos perceber em detalhes essas mudanças.
7. Os enterros de descendentes ainda ocorrem (raramente), sendo que um havia sido realizado esse ano. Encontramos inscrições recentes, de anos posteriores ao da lista que nos foi apresentada (2010-2014) que confirmam a informação.
8. De acordo com as datas contidas nas lápides a parte mais antiga é aquela que se situa à direita da capela, correspondendo provavelmente ao terreno doado

inicialmente, sendo seguida pela parte à esquerda (provavelmente a parte adquirida pelos britânicos). Ambos os lados possuem muro largos, que abrigam jazigos. Os muros frontais, estreitos, não abrigam jazigos e isso se deveria ao fato de terem sido construídos quando do alargamento da rua. Assim temos três laterais com jazigos e uma sem. Há uma segunda parte do terreno, que teria sido a parte doada pelo Barão quando da epidemia de febre amarela. Essa parte possui nos 4 muros (incluindo o divisório com a parcela mais antiga) jazigos. Delimitamos essas épocas a partir das datas dos túmulos e jazigos, visto que não há documento encontrado até agora que comprove isso.

9. A terceira parte, reconhecida por todos como tendo sido doada quando do alargamento da rua, possui, além das lápides já citadas, alguns dos túmulos mais recentes e também mais conservados. Nessa parte do cemitério encontra-se também o espaço cedido para enterro dos ex-funcionários e seus familiares. Lá podemos encontrar a ex-zeladora do local e “seus dois maridos”. Segundo contam dois dos informantes, após ter sido exemplar por inúmeros anos de serviço, com a morte do primeiro marido, teria casado novamente e entrado em depressão por causa do falecimento do mesmo, tornando-se viciada em álcool e contribuindo, por desleixo e ação própria para a degradação do local. Diversas cruces celtas que assinalam os túmulos desapareceram e teriam sido vendidas “a quilo” pela mesma, além de outras suspeitas de degradação e irregularidades. Nada comprovado pela pesquisa.

Dos dados recolhidos no local e já tratados, podemos pontar:

1. Os túmulos existentes seguiriam “ruas”, dentro de uma planta original. Mas é difícil identificar o traçado dessas ruas, com precisão. Na “parte do Barão” o traçado é mais regular.
2. Já foram identificados símbolos pertencentes às armadas britânica e americana, apenas dois túmulos (mãe e filha, em locais distantes) ornados com estátuas de anjos e apenas um com fotos. Há apenas um jazigo ornado com anjos, pertencente a uma criança, no muro que divide a parte mais antiga da ampliação de 1850, localizando-se na parte nova.
3. Há diversos ex-votos, em forma de placas ou lápides afixados na capela ou ao seu redor que corresponderiam a mortos no mar. Um, em especial, colocado no centro da capela em forma de coluna e que é usado como suporte para os caixões em velórios ou cultos religiosos, refere-se a um navio encontrado à deriva na praia, com todos mortos a bordo segundo relatos dos informantes. A inscrição, se observada atentamente, corresponde a uma espécie de tabela, com indicação de local de nascimento, data e indicação de porto de origem. Alguns nomes são associados a morte no mar e apontam como local de enterro o “oceano”. Essa lápide está em processo de identificação. Não encontramos indicação de onde estariam os corpos

encontrados a bordo.

4. Já foram encontradas referências a profissões (pastor, médico, comerciante, cirurgião, capitão de navio, marinheiro, aviador, cônsul), homenagens a mortos em serviço (British Telegraph, British Railway) e diversos túmulos de crianças recém-nascidas ou de tenra idade, sem termos ainda encontrado os jazigos de seus pais.

5. Há uma predominância da língua inglesa como esperado, mas também diversos túmulos em francês, alemão e hebraico (já identificados), dentre os túmulos mais antigos. Nos mais modernos encontramos o português com maior frequência, mas uma predominância maior de túmulos de todas as épocas apenas com nome, data de nascimento e morte. Observamos que os túmulos mais antigos, provavelmente por serem de pessoas sem família no Brasil, continham maiores informações como cidade de origem, nomes de familiares, profissão, causa da morte, enfim dados que nos parecem indicar que pessoas outras que não familiares realizaram os enterros e que gostariam de deixar rastros para buscas futuras. Um dos desdobramentos da pesquisa, que narraremos logo a seguir reforçam essa hipótese.

6. Não encontramos ainda o túmulo da criança que teria sido a primeira pessoa enterrada no local nem conseguimos ainda identificar qual o túmulo remanescente mais antigo.

7. Já identificamos o túmulo 800, que corresponderia ao número total de jazigos. O mesmo encontra-se na parte mais recente do cemitério. Mas como as cruces celtas indicando os terrenos foram movidas, removidas, saqueadas e algumas recolocadas, não podemos afirmar categoricamente que corresponda ao terreno onde se encontra.

8. Encontramos parcialmente coberto por uma calçada construída na entrada da capela, um túmulo com inscrições em latim, cujos traços já decifrados nos indicam um reverendo oriundo de Liverpool. Essa lápide ainda está em processo de identificação, mas parte está ilegível devido à construção.

9. O trabalho de identificação e localização dos túmulos e indivíduos ainda está em andamento, avançando lentamente, devido à dificuldade de leitura das inscrições. Razão pela qual o número de fotos é bastante superior ao número de túmulos. Boa parte das lápides em mármore e outras pedras, encontram-se com inscrições completamente apagadas. O uso sistemático de cal para pintar as lápides no período de Finados – pratica anual, conforme informação oral- agrava o problema.

10. Um exemplo da degradação e conseqüente problema de identificação é o roubo de letras em metal, restando apenas os pinos de fixação nas lápides. Por manipulação eletrônica das fotos, foi possível identificar a “sombra” das letras e conseqüentemente as inscrições.

Como existe discordância entre o número de túmulos catalogados na lista que nos foi fornecida (498) e na planta baixa (364), estamos ainda esperando a análise

final das fotos e checagem no local para apontar um número mais preciso de jazigos.

Foi criada uma ficha de identificação de cada túmulo ou jazigo, com anotação de dados e transcrição das inscrições encontradas, além da inclusão das fotos respectivas. É ainda um trabalho inicial de atribuição de identidade, de “vida” a cada jazigo.

5. Conclusões e desdobramentos

Como já foi descrito, a pesquisa encontra-se em andamento, tendo sido concluída a primeira parte, à qual se refere essa comunicação.

Os resultados obtidos até o momento nos provam que há necessidade de conclusão desse inventário e o resgate das informações antes que elas se percam ocasionando a perda de uma parte importante da própria história do país.

O cronograma de trabalho teve que ser alterado devido às dificuldades encontradas e novas visitas ao local serão necessárias para complementação, checagem e correção das informações.

A segunda parte da pesquisa, que se refere à identificação da história e religião dos mortos, através de pesquisa em documentos do arquivo histórico de Pernambuco, da rede internacional de computadores (bancos de dados das forças armadas inglesa e americana, site da Igreja de Jesus Cristo Santo dos últimos Dias- mórmons e outros referentes a genealogia) e embaixada inglesa no Brasil, foi adiada tendo se tornando prioridade a obtenção da identidade dos mortos e a correta localização dos túmulos e jazigos, ou seja, trazendo-os de volta à história. Posteriormente essa parte será realizada.

E como o trabalho do pesquisador não deve terminar apenas na descoberta, devendo contribuir para a própria sociedade, podemos apontar como alguns desdobramentos já surgidos do trabalho, a “devolução” de algumas pessoas às suas famílias inglesas. Essa ação não havia sido pensada no momento do planejamento da pesquisa, mas ao buscar na rede mundial de computadores informações sobre os cemitérios ingleses, encontramos sites dedicados à busca de antepassados que teriam vindo para o Brasil e sobre os quais a família não possuía mais informações. Um dos casos, de um rapaz jovem e solteiro, foi solucionado justamente porque na lápide do túmulo encontramos diversas indicações (além do nome, a profissão, data e local de nascimento e falecimento) que puderam ser comparadas às informações colocadas pela família na rede. Essa família tinha apenas indicação de que essa pessoa estivesse em Recife, por ter enviado carta do local antes de “desaparecer”. Pelos dados encontrados, morreu subitamente, de febre amarela, pouco tempo após

ter enviado a carta.

O grupo de pesquisa está também agora em contato com pessoas na Inglaterra que buscam resgatar a história desses British Burials nos diversos países, para honrar a memória de seus antepassados, dispersados pelo mundo.

Para concluir essa comunicação, apresentamos uma frase encontrada no túmulo de um aviador, no próprio cemitério: “vive se ainda quando se vive na saudade dos seus.” (sic). A lembrança eu respeito aos antepassados é que mantém viva a história. É o que vem se propondo essa pesquisa,

6. Referências

CAMARA, Bernardo. **Novos baianos. Histórias do Cemitério dos Ingleses.** In *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/reportagem/novos-baianos>>. Acesso em 20/12/2009.

DUNLOP, C. J. **Rio Antigo**, 3ª Tiragem ed., Rio de Janeiro: Ed. Rio Antigo, 1963.

FREYRE, Gilberto. **Ingleses no Brasil: Aspectos da influência britânica sobre a vida, a paisagem e a cultura do Brasil.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1948.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil.* (Tradução e notas de Luis da Câmara Cascudo). Rio de Janeiro: Nacional, 1942.

MANCHESTER, Alan K. **Preeminência inglesa no Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 1973.

NOBRE, Leila. **Os antigos cemitérios de Fortaleza.** In Blog Fortaleza Nobre. Disponível em: <<http://www.fortalezanobre.com.br/2010/10/os-antigos-cemiterios-de-fortaleza.html>>, Acesso em: 10 de abril de 2014.

OLIVEIRA, Paulo Santos de. **O General das Massas.** In *Revista de História da Biblioteca Nacional*. ed. 62. Nov/2010. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/retrato/o-general-das-massas>>. Acesso em: 10 de abril de 2014.

PARAISO, Rostand. **Esses ingleses...** 3. ed. rev. Ampl. E rev., Recife: Bagaço, 2009.

PORTAL no ar. **Inquérito investigará existência de Cemitério dos Ingleses na Redinha.** Disponível em: <<http://portalnoar.com/inquerito-investigara-existencia-de-cemiterio-dos-ingleses-na-redinha/#>>. Acesso em: 10 de abril de 2014.

PORTUGAL, INGLATERRA. **Ratificação por Jorge III, Rei do Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda, do Tratado de Amizade e Aliança com o Príncipe Regente de Portugal (1810).** Cópia microfilmada (mf. 747). Lisboa, Portugal: Torre do Tombo. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=4336032>>. Acesso em 30/12/2011.

PORTUGAL, INGLATERRA. **Ratificação por Jorge III, Rei do Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda, do Tratado de Comércio e Navegação com o Príncipe Regente de Portugal (1810).** Cópia microfilmada. Lisboa, Portugal: Torre do Tombo. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=4615046>>. Acesso em 30/12/2011b.

FT 5 Práticas Religiosas, Imagens de Deus e Fé Cristã

FT 5. Práticas Religiosas, Imagens de Deus e Fé Cristã

Coordenadores: Prof. Dr. Agenor Brighenti – PUC-PR, PR; Prof. Dr. Geraldo De Mori – FAJE, MG; Prof. Dr. Sinivaldo Tavares – FAJE, MG

Ementa: De modo totalmente imprevisível, a religião voltou, está na ordem do dia e já é o produto mais rentável do capitalismo. Entretanto, a volta do religioso não é necessariamente o retorno do sagrado. Muito menos, a revanche de Deus às tendências secularistas do projeto civilizacional moderno. É um fenômeno complexo e ambíguo, que exige discernimento e análise, pois afeta seriamente as religiões tradicionais em seus símbolos, doutrinas e práticas, particularmente a fé cristã. Por um lado, está a mercantilização da religião, colocada a serviço dos indivíduos e de seus desejos pessoais, com práticas providencialistas, fundamentalistas, ecléticas e difusas, que desafiam credos e a exigência de pertença institucional de seus adeptos. Por outro, está a legitimidade do acesso ao sagrado sem o emaranhado da burocracia institucional, da busca de felicidade e bem-estar já na intra-história, da dimensão terapêutica da religião, da aterrissagem da escatologia no presente e no momentâneo. Este FT busca reunir estudos sobre práticas religiosas na atualidade, as imagens e concepções de Deus subjacentes a elas e os consequentes desafios colocados à fé cristã, seja ao dogma, seja à moral cristã, porquanto está em jogo a pretensão de universalidade da proposta do cristianismo.

Projeto Trilhos Sonoros: um projeto social ou o esboço de uma nova forma de igreja para a periferia?

Carlos Augusto Pinheiro Souto¹

Resumo: *O presente estudo tem por objetivo investigar as ações desenvolvidas no projeto Trilhos Sonoros com crianças e adolescentes em permanente estado de vulnerabilidade social da periferia da cidade de Canoas no Rio Grande do Sul. Considerando a metodologia do projeto, que inclui leitura bíblica, reflexão, comunhão, ensaios e recitais programados, bem como o princípio norteador do projeto que é servir a Deus e ao próximo através da música e, ainda, agrega diversas instituições em torno do bem estar material e espiritual das famílias envolvidas, este estudo busca, objetivamente, analisar se esse projeto desenvolvido na periferia, além de ação social, constitui também um “locus teológico”, conforme Calvani (2010, p. 60), onde há sinais de experiências revelatórias, e espaço onde são percebidos sinais de busca do Sagrado “e rastros de contatos com o Incondicional” (Idem), configurando um novo modelo de igreja para a cultura da periferia. O projeto iniciou suas atividades com 11 crianças e, atualmente, conta com um efetivo de 30 alunos que compõem a orquestra infanto-juvenil Trilhos Sonoros. A partir de parcerias com instituições públicas e privadas o projeto tem ampliado o número de atendimentos à crianças e adolescentes. A metodologia utilizada será a pesquisa de campo com todos os sujeitos envolvidos em conexão com uma fundamentação teórica que reflita e amplie o debate sobre essa temática.*

Palavras-Chave: *Projeto Social. Igreja. Música. Periferia. Vulnerabilidade Social.*

Introdução

Música e Inclusão Social na periferia tem sido um tema amplamente discutido quando o assunto é relacionado a crianças e adolescentes em permanente estado de vulnerabilidade social. Vários projetos têm sido desenvolvidos nas periferias das grandes capitais com o objetivo de contribuir com o desenvolvimento das chamadas competências sociais, bem como com a proteção de crianças e adolescentes que residem nesses contextos periféricos. O tema música na periferia é, portanto, de certa forma, recorrente na literatura que trata sobre a educação musical em projetos sociais. Hikiji, (2006, p.81), diz que

O volume da oferta de projetos de arte-educação para comunidades de jovens de baixa-renda é um indicador de quanto a arte vem sendo

1 Doutorando em Teologia. Escola Superior de Teologia – EST, CAPES

reconhecida como elemento fundamental de intervenção social na atual agenda relativa à infância e juventude no país. Uma análise das propostas desses projetos revela os novos sentidos agregados ao fazer artístico quando este é parte de um projeto de intervenção social.

A respeito desses “novos sentidos agregados ao fazer artístico”, revelados e sugeridos a partir da análise da autora, trataremos, neste estudo, de entender de que forma a educação musical realizada no projeto Trilhos Sonoros pode ser um espaço revelatório do Sagrado, com forte presença de uma Comunidade Espiritual, caracterizando, além de um novo sentido para a educação musical, uma nova forma de igreja para a periferia, ou, conforme Calvani, (2010), uma igreja latente que critica e questiona o modo de ser da igreja manifesta. Considerando a exigüidade de espaço e tempo, esse estudo terá uma abordagem provocativa e inconclusiva a fim de que possamos refletir, amadurecer e relacionar as ideias aqui apresentadas com outras matrizes teóricas que comportem essa discussão.

1. A função social da Arte: pistas para uma ressignificação da música em projetos sociais

Antes de discorrermos sobre a música e sua relação com uma nova forma de igreja na periferia, trataremos de analisar de que forma a música enquanto manifestação artística tem sido importante do ponto de vista sociológico. A análise sociológica da arte permitirá uma pré-compreensão sobre a importância da música para o homem, bem como nos mostrará que mesmo distante de uma eclesiologia, a música e todo o seu discurso pode constituir-se como elemento de transformação sócio-espiritual e libertação.

Bastide, (1971, p. 184), acredita que uma das principais interpretações da arte consiste em concebê-la como um sistema de sinais, portanto, como uma linguagem. Para o autor, a linguagem é um meio de comunicação, “que permite às almas fechadas transpor as fronteiras de seu isolamento para entrar em contato uma com as outras, compreender-se, comunicar-se pelos mesmos símbolos e agir em harmonia. É, portanto, um fator de solidariedade”. (1971, p. 184).

O autor continua, dizendo que na medida em que a arte é uma linguagem, também é um instrumento de solidariedade social não se tratando de um sistema de sinais intelectuais, mas de um sistema de símbolos afetivos, a solidariedade conseguida, diz o autor, é ainda mais estreita que a da palavra falada, “excedendo a intercomunicação entre indivíduos separados, para estabelecer uma interpenetração das almas, uma fusão parcial das consciências”. (BASTIDE, 1971, p. 184). Para Bastide

a arte não só realiza uma solidariedade mais rica e mais profunda que a conseguida pela fala, como também uma solidariedade mais larga e extensa pelo fato de ser uma linguagem universal.

Outra interpretação concebe a arte como um jogo. Bastide cita o esteta Charles Lalo que entende a arte como um jogo regulado pela sociedade. Piaget demonstrou que o jogo coletivo entre as crianças desempenha um papel de aprendizagem e, nesse sentido, na medida em que a arte é um jogo coletivo, conclui Bastide, com regras preestabelecidas, pode ser também um aprendizado da vida social. Bastide, (1971, p. 186), continua dizendo que:

Ao mesmo tempo, na medida em que é um jogo, preenche uma outra função, não menos essencial: a de ser uma fuga ao real, tanto ao real social como ao real físico, uma evasão às coações que pesam sobre nós, uma libertação de certas tendências perturbadoras e anti-sociais.

A arte, “é útil à sociedade, pois dá objetivo à pulsões inconscientes que se não fossem libertadas dessa maneira, romperiam a censura, desencadeando-se no exterior e destruindo a possibilidade de vida em comum”. (Idem)

Nesse mesmo sentido, Aracy Amaral (1984, p. 7) cita Plekanov, teórico marxista, que defende a ideia da arte enquanto fator fundamental para o desenvolvimento da consciência humana, “para a melhoria do regime social”. Amaral cita ainda Baudelaire que qualificava de pueril a arte pela arte e proclamava que a arte deveria perseguir fins sociais.

Bastide (1971, p. 186) informa que para Proudhon a sociedade não era a responsável pelos males que afligiam os homens de sua época e que, portanto, não bastava reformar a organização social para melhorar a situação; o que deveria ser feito era cultivar as almas, e essa função educacional ele conferia à arte.

Souto (2013, p.52), diz que longe de uma visão salvadora do mundo através da arte, é preciso destacar o esforço de tantos teóricos ao longo de séculos na tentativa de mostrar que a arte humaniza, e, nesse sentido, repercute diretamente na sociedade. Soares (2007, p. 1) diz que:

Precisamos mais do que nunca, da sua utilização no meio educacional e mais ainda na sociedade de modo geral. Pois se temos consciência de que a educação é a base estrutural, juntamente com a família, de uma sociedade plena, também temos consciência de que precisamos, cada dia mais, de pessoas comprometidas com o tema da humanização dos indivíduos. Humanizar no sentido completo e pleno da palavra. Mais do que oferecer aos indivíduos condições de vivência, de sobrevivência, dar a eles a oportunidade de serem quem realmente são, com toda a sua individualidade e peculiaridades.

Não há dúvida da importância da arte para a sociedade. No entanto, é bem verdade que o tecnicismo e a mecanização, com vistas ao comércio tem gradativamente oportunizado uma compreensão reducionista e equivocada da arte. Importa pensar a arte como forma de humanização e reveladora do Divino; como possibilidade de inclusão social, de participação crítica e assertiva dentro de um determinado contexto social; de trânsito nos diversos contextos sociais e de uma projeção social.

Especificamente no que diz respeito à música, Souto (2013, p.53) diz que para Hast, a presença da música na vida dos seres humanos é incontestável. A música pode mexer fisicamente com as pessoas através do canto e da dança, mas pode ainda movimentar essas pessoas internamente oportunizando um estado elevado de consciência. Hast diz que a música é como uma força invisível que “pode iludir a mente racional e penetrar no coração, acendendo as emoções”. (HAST, 1999, p. 5).

A música tem o poder de inspirar tropas em batalha e também organizar forças sociais. Ela é capaz ainda de coordenar e estimular trabalhadores, enfim, ela une as pessoas chamando a atenção e sentimentos para uma experiência coletiva. A música pode animar e entreter, acalmar os nervos, elevar a alma numa liturgia religiosa e fazer uma criança dormir.

Em todos esses casos descritos, “o poder da música está nas interações com os outros aspectos da cultura”. (HAST, 1999, p. 6).

Hast (1999, p.6) diz que

A ideia de que a música se constitui em uma Linguagem Universal é atraente, mas apesar de a música não ser uma comunicação verbal, ela pode ultrapassar o limite linguístico, todo o seu poder está reservado àqueles que compartilham seu originário contexto cultural. Quando respondemos à música de outras pessoas, nossa resposta está dentro de nossa própria cultura, não da deles.

Neste sentido, a autora define cultura como maneiras compartilhadas por um grupo, de experimentar, participar e compreender o seu mundo. Além das artes, a cultura inclui também linguagens, religiões, dogmas, organizações sociais, habilidades necessárias e hábitos do dia a dia. Para a autora, essas maneiras coletivas de ser e fazer estão interligadas em sistemas complexos dentro de consciências individuais e são forças evidentes e poderosas que possibilitam a convivência, podendo diferenciar também os grupos de forma muito mais útil do que meras características raciais. Neste sentido, muito mais do que uma herança biológica, a cultura explica o porquê de estas pessoas agirem e pensarem de forma diferente.

Para Hargreaves, (2000, p.45) a música cumpre muitas funções diferentes na

vida humana sendo quase todas elas sociais. O autor diz que

usamos a música para comunicarmos uns com os outros: através da música é possível estabelecer contatos com pessoas de ambientes culturais muito diferentes, mesmo quando os idiomas que falam sejam incompreensíveis entre si. A música pode despertar em nosso interior intensas e profundas emoções, as quais podem chegar a ser experiências compartilhadas entre pessoas e âmbitos bastante diferentes.

Souto (2013, p.54) diz que a etnomusicologia, que estuda a música com relação à cultura, tem procurado explicar a sua atuação ao longo dos anos. “Alan Merriam, por exemplo, em 1960 definiu etnomusicologia como o estudo da música na cultura tendo, em 1973, adaptado esta frase para o estudo da música como cultura”. (Idem). Hast (1999, p. 6) cita Jeff Titon que propôs uma perspectiva diferente para a etnomusicologia, considerando que o objetivo da etnomusicologia é conhecer as pessoas fazendo música. Na visão desta autora, essas definições possibilitam o entendimento de que a música é um dos muitos elementos interligados da cultura e indica que a música também incorpora a cultura. Neste sentido, a etnomusicologia é um campo de pesquisa que estuda a música não como uma coisa em si, “mas com suas conexões com as pessoas e as culturas que elas constroem e experimentam” (HAST, 1999, p. 6). Hast (1999, p. 7) é enfática ao dizer que o poder da música está diretamente “envolvido com os relacionamentos humanos”. Individual e/ou coletivamente, as pessoas movem a música e são diretamente movidas por ela. Para Roger Bastide (1971, p.186), a música age sobre a vida coletiva podendo transformar o destino das sociedades.

Santos *et al* (2011, p. 224) argumentam que a música é um dos caminhos que produz identidades culturais. “As pessoas se agrupam socialmente através das práticas musicais”.

Os autores continuam dizendo que os estudos em sociologia da música têm procurado entender tanto “a organização social da prática musical quanto a construção social do significado musical para esses diferentes grupos”. (SANTOS *et al*, 2011, p.224)

Santos *et al* (2011, p.225) fazem referência a Lucy Green que ressalta a força da música enquanto símbolo cultural para crianças e adolescentes “que buscam sua identidade numa sociedade em constante alteração”.

No que diz respeito a música na educação Sekeff (2007, p. 128) diz que

a vivência musical que se pretende na educação não diz respeito apenas ao exercício das obras caracterizadamente belas [...], mas sim todas as que motivem o indivíduo a romper pensamentos pré-fixados, induzindo-o à projeção de sentimentos, auxiliando-o no desenvolvimento e no equilíbrio

de sua vida afetiva, intelectual e social [...]

Sekeff argumenta ainda que o projeto educacional deve ser alimentado com a música, porque liberta na medida em que, não sendo conceitual, possibilita para o educando a estruturação de “[...] valores dentro dos inúmeros expostos e propostos no universo cultural, possibilitando-lhe atribuir significação, ao mesmo tempo em que estabelece um sentido para sua existência”. (SEKEFF, 2007, p. 129)

Neste sentido a autora considera que a música, enquanto saber cultural se insere em determinada comunidade específica, complementando a hereditariedade, sustentando a perpetuidade de determinado repertório, possibilitando a integração e a identidade do sistema social do indivíduo. Percebemos então que a prática da música na escola desenvolve a chamada Competência Musical e esta, por sua vez colabora com o desenvolvimento de todo o sistema sócio cognitivo do educando. Sousa (2003, p. 20) diz que

Como o movimento motiva o desenvolvimento das estruturas neurológicas (novos neurônios, novas sinapses, maior facilitação sináptica, modificações ultra-estruturais e maior mielinização), o que permite o desenvolvimento cognitivo e a organização da personalidade, a música, sendo movimento no espaço e no tempo, concorre de forma muito especial para estes objetivos educacionais.

Neste sentido, Sousa (2003, p.20) considera que a música trata de proporcionar à criança um meio que irá juntar-se a outros, para o seu enriquecimento pessoal e desenvolvimento da sua personalidade. John Sheperd (2012), em palestra ministrada por ocasião do II Simpósio brasileiro de pós- graduandos em música – Simpom, diz que “a música serve para construir as comunidades, representando grande força social”. O autor diz ainda que “A música enquanto som que conecta as pessoas é um meio de interação social”. Para o autor, as pessoas aprendem música para se relacionarem entre si, para estarem juntas.

Souto (2013, p. 55-56), entende que não se trata apenas da conquista da competência musical, mas de um impacto social a partir da aquisição dessa competência. Esse impacto, por sua vez, não está adstrito às crianças que, de forma prática, fazem música, mas a toda comunidade, pois na música, “Não existe neutralidade. Qualquer que seja nosso papel – observador, analista, crítico, ouvinte, intérprete ou criador –, somos parte integrante do fenômeno da comunicação musical”. (SEICMAN, 2008, p. 9).

2. Paul Tillich e missiologia :Apontamentos teóricos a partir da obra *Teologia da Arte* de Calvani

Considerando os aspectos abordados anteriormente, onde procuramos fundamentar a importância da arte, especificamente da música, buscaremos, a partir daqui, refletir sobre a missão da Igreja, procurando entender as características dessa missão. Nossas reflexões procuram compreender se é possível fazer missão a partir de um projeto social na periferia, sem, a presença da igreja devidamente instituída. Nossos esforços buscam caminhos para entender de que forma os projetos sociais desenvolvidos na periferia, podem configurar, conforme Tillich, uma Comunidade Espiritual, onde o Sagrado pode ser revelado, através da própria linguagem musical, nos relacionamentos intra e interpessoal que se estabelecem nos ensaios e apresentações, na disciplina e organização, na aceitação e respeito ao outro, numa autoestima e perspectiva de vida elevada, num objetivo comum de transmitir o amor e a paz através da música e, por fim, na recepção do Novo Ser em Jesus como o Cristo.

Nesse estudo inicial estaremos, portanto, utilizando a obra *Teologia da Arte* de Carlos Eduardo Calvani (2010), como base para reflexão e discussão do pensamento de Paul Tillich a respeito da missiologia. Posteriormente estaremos aprofundando essas reflexões através das obras de Tillich que refletem sobre esta temática.

Calvani, (2010, p.133), diz que a Igreja Cristã nasceu a partir de um forte impulso missionário. Da mesma forma que Jesus espalhava a boa semente do Reino, em palavras e atos que libertavam os apóstolos também desejavam ser espalhadores da boa semente em todos os lugares por onde passavam.

A proclamação da Palavra iniciou com a interpretação dos escritos judaicos a partir da vida, morte e ressurreição de Jesus e foi continuada através de outros atos, como: o testemunho de vida comunitária, que pode ser visto em At. 2.42-47. Esse testemunho de vida “despertava a simpatia das pessoas e as atraía ao convívio da primeira comunidade”. (Calvani, 2010, p.133). Outro fato que merece destaque é a cura de um coxo na porta do Templo que motivou outra pregação pública, bem como a prisão dos apóstolos (At 3 e 4), prosseguindo nos diversos relatos de “sinais e prodígios” dos apóstolos que visavam sempre, o bem do povo.

Calvani chama atenção para o fato de que o testemunho missionário começou em Jerusalém e arredores e alcançou Samaria (At 8) e, após a conversão de Saulo se espalhou até chegar na Europa. Como estratégia missionária, Paulo, na sua primeira viagem, anunciava o evangelho “a partir das sinagogas e tradições judaicas” (2010, p.134). No entanto, Paulo percebeu que o evangelho não era apenas para uma determinada etnia ou para apenas um povo, mas para toda a humanidade. A partir de então começou a anunciar o evangelho aos não judeus. O ingresso desses novos crentes na igreja provocou, segundo Calvani, “a primeira grande instabilidade na comunidade dos seguidores de Cristo” (2010, p.134). No concílio de Jerusalém, registrado em Atos 15 houve um acordo parcialmente pacífico onde o testemunho de

Pedro foi determinante (At. 15.7-11), “evocando certamente, sua própria admiração com a ação livre de Deus na casa do centurião Cornélio, um romano piedoso e temente a Deus”, (At 10 e 11)”. (Idem).

A partir de então a mensagem do evangelho foi espalhada por todo o mundo de várias formas, pela coragem, desprendimento e dedicação de vários homens e mulheres que de forma intrépida proclamavam a Palavra de Deus. Calvani destaca que a era missionária não começou com os movimentos reavivamentalistas e evangélicos do século XIX. O que houve na verdade, segundo Calvani foi uma “desastrosa simbiose entre o evangelho eterno e as formas culturais daqueles que o transmitiam”. (Idem).

Em geral, conforme Calvani, as igrejas possuem departamentos ou secretarias com vários funcionários e até orçamentos destinados à missão. No entanto a visão de missões está adstrita, em alguns lugares, à implantação de igrejas e à visibilidade denominacional, fato muito recorrente em nossos tempos, onde determinada denominação além de buscar a visibilidade de seu ministério, busca também a formação de membresia, para tanto, empreende esforços para tornar o trabalho que desenvolve mais atrativo a outros crentes com vistas a conquista-los.

Em meio a esses desvirtuamentos missiológicos, Calvani convida-nos para uma reflexão à luz de alguns desafios e problemas atuais, tais como:

a incontornável necessidade de conviver com pessoas de diferentes religiões (ou mesmo com pessoas sem religião), num mesmo espaço social; a identificação do modo como agem os poderes demoníacos em nosso mundo globalizado e capitalizado e, finalmente, o tipo de testemunho dado pelos cristãos de diferentes igrejas, o que nos remete à questão ecumênica. Esses assuntos não são de competência exclusiva dos missiólogos, mas merecem ser abordados a partir de outras perspectivas. (2010, p. 134-135).

Calvani apresenta, em sua *Teologia da Arte*, alguns artigos de Paul Tillich que embora nunca tenha escrito um trabalho completo sobre missiologia, oferece pistas que merecem uma séria reflexão. Considerando uma delimitação teórica, estaremos abordando apenas dois artigos que fundamentam nossas reflexões.

Um dos textos de Tillich apresentado por Calvani é um artigo intitulado “*Missions and Word History*” que segue o método da correlação e aborda o tema da missão a partir de sua teologia do Reino de Deus como resposta às questões relacionadas à história humana. Em suma, a construção de seus argumentos enfatiza os seguintes passos:

a) A agência que representa o Reino de Deus na história é a Igreja Cristã. Esta, porém, não é o Reino de Deus, mas sua antecipação fragmentária;

b) O momento no qual o sentido da história tornou-se plenamente manifesto e que é, por isso, o centro da história, foi o aparecimento do Novo Ser em Jesus como Cristo;

c) A partir de Cristo, a história é dividida em “antes e depois dele”. Tillich dá a esse detalhe cronológico uma importância teológica: « muitas pessoas, mesmo hoje, ainda vivem antes do evento de Jesus como Cristo». Desse modo, o período que antecede a manifestação ou o reconhecimento de Jesus como o Cristo, seja em indivíduos ou culturas, é o período de latência da Igreja: «isso se aplica ao paganismo, judaísmo ou humanismo. Em todos esses grupos e formas de existência humana, a Igreja ainda não está manifesta, mas está presente de forma latente» (*apud*, Calvani, 2010, p.136).

A partir desse conjunto de ideias, Tillich propõe uma definição para missões: “são todas as atividades da Igreja, pelas quais ela age em prol da transformação de si mesma onde quer que ela se encontre em estado de latência, para seu estado manifesto - a recepção do Novo Ser em Jesus como o Cristo” (*apud* Calvani, 2010, p.136). Na esteira desse raciocínio Tillichiano, Calvani destaca que:

a) missão não é simplesmente a tentativa de salvar da condenação eterna o maior número possível de indivíduos dentre as nações do mundo. Essa visão pressupõe e separa o indivíduo do grupo social ao qual pertence;

b) missão não é mera função cultural de fertilização das culturas pelo Evangelho;

c) missão também não é a tentativa de unir diferentes religiões, pois isso faria de Cristo algo menos que o centro da história. Missão é simplesmente, a tentativa de transformar a igreja latente - que está presente em todas as religiões mundiais - em algo novo: a Nova Realidade em Jesus como o Cristo.

Calvani destaca ainda que para Tillich, Missão significa Transformação e, por isso é uma função que pertence à Igreja e é o elemento que norteia sua vida.

Em outro texto Tillich aborda a Missão como representação do Reino de Deus. Nesse texto, publicado em 1963, no terceiro volume da Teologia Sistemática, Tillich trata da pneumatologia, ecclesiologia e escatologia. Na segunda parte do texto, conforme Calvani, intitulada “ A Presença Espiritual”, há algumas referências missiológicas. Tillich constrói seus argumentos a partir da seguinte assertiva: “o Espírito é a resposta às ambigüidades da vida (sejam individuais ou comunitárias)”. (2010, p.150). Calvani destaca que a Presença Espiritual é manifesta no espírito humano, conduzindo-o ao reconhecimento do Novo Ser em Jesus enquanto o Cristo e, assim, cria a Comunidade Espiritual, que vive então “sob o impacto criativo desse evento central” (2010, p.150). Essa comunidade que Calvani discute a partir de Tillich, é invisível e está escondida e só é aberta à percepção da fé, no entanto, é “irresistivelmente real” (Idem). Calvani destaca ainda que

essa comunidade não é idêntica às igrejas cristãs. Essa Comunidade está latente antes do encontro com a revelação central, e está manifesta depois

desse encontro e do reconhecimento do Novo Ser em Jesus enquanto o Cristo. “ As igrejas representam a Comunidade Espiritual numa auto-expressão religiosa manifesta, enquanto que os outros representam a Comunidade Espiritual em Latência secular” (TS:502) Esses “outros” são “ alianças de jovens, grupos de amizade, movimentos educacionais, artísticos, políticos e mesmo de forma óbvia, indivíduos, sem qualquer relação visível uns com os outros nos quais é sentido o impacto da Presença Espiritual, embora sejam indiferentes ou hostis às expressões visíveis da religião. Eles não pertencem a uma igreja mas não estão excluídos da Comunidade Espiritual”. (TS:502)” (*apud* Calvani,2010, p.150).

Bosch, um dos missiólogos mais respeitados do nosso tempo, se aproxima em vários pontos da perspectiva Tillichiana, principalmente no que diz respeito ao fato de que “a fé cristã é uma fé missionária com uma perspectiva intrinsecamente universal e ecumênica” (Calvani, 2010, p.159). Para Bosch, (1999, p. 468), o evangelho é universal, Deus é missionário e a *missio Dei*, antecipa, fundamenta e critica as *missiones ecclesiae*. Calvani acrescenta que as ações missionárias conduzidas pela igreja precisam estar submetidas ao propósito maior do reinado de Deus. Para Calvani,

Isso significa que é preciso falar primeiro de Reino de Deus e só depois da Igreja, enfatizar o caráter escatológico da missão e o papel provisório da igreja como agente do reino. Na América Latina, a chave hermenêutica para compreender a missão, não é a igreja enquanto instituição, mas o reinado de Deus. A igreja não inicia nem controla a missão de Deus, pois ela é, também resultado dessa missão. Portanto, a implantação de igrejas em todos os lugares ou o crescimento da denominação numa sociedade,, por mais desejável que seja, não é o fim último da missão. O mandato de Jesus é “Ide e pregai...” e não «ide e implantai igrejas» (Calvani, 2010, p.159).

Calvani enfatiza outro ponto de contato entre a perspectiva missiológica de Bosch e Tillich que é “a defesa de que Deus continua a realizar a nova realidade que foi inaugurada e manifesta na vida, ministério, morte e ressurreição de Jesus Cristo - o seu reinado de vida, amor, dignidade, justiça e paz”. (Idem). Esse reinado está presente, por mais que pareça oculto, em toda a história humana como fermento, sal e luz em diversos grupos.

Para Zwetsch, (2009, p.51),

A missão na força do Espírito transforma pessoas, cria comunidades alternativas e muda o mundo. A comunidade cristã caracteriza-se por ser comunidade acolhedora, por dignificar as pessoas que normalmente são desprezadas e vivem no anonimato. A *koinonia* (comunhão) completa-se com a *diakonia* (serviço), e ambas se traduzem em *martyria*, palavra grega que significa testemunho.

Por fim, o conceito teológico de Reino de Deus carece de um maior aprofundamento pelo fato de ser o referencial da missão. E, neste caso, toda discussão sobre missão deve ser motivada pelo objetivo da proclamação do Reino. Calvani diz que a criação de comunidades cristãs filiadas a uma determinada denominação cristã deve ser uma consequência da missão, e não exigida como objetivo central da missão, pelo fato de que a igreja não vive pra si, mas para os outros em favor do Reino.

As perspectivas apresentadas a respeito da missão da igreja corroboram, enquanto chave hermenêutica, para o entendimento de que o projeto Trilhos Sonoros enquanto projeto que visa a transformação social, de crianças e adolescentes vitimadas pela exclusão, abandono e invisibilidade, embora não seja uma denominação religiosa organizada, configura-se como uma Comunidade Espiritual que, apesar de oculta, é real e enquanto igreja latente, tem oportunizado a experiência com o Sagrado, reconhecimento e a aceitação de Jesus como Novo Ser em Cristo podendo ser, assim, uma igreja manifesta, na/para periferia.

3. Projeto Trilhos Sonoros: um projeto social ou uma nova forma de igreja para a periferia?

O projeto Trilhos Sonoros é uma ação sócio cristã que tem por objetivo a inclusão social de crianças e adolescentes em permanente estado de vulnerabilidade social. Seu objetivo precípua não é o desenvolvimento da competência técnica em determinado instrumento musical, mas o desenvolvimento de competências sócio-espirituais que oportunizem a sua transformação, libertação e protagonismo.

O projeto iniciou suas atividades com 11 crianças e atualmente atende 40 alunos entre crianças e adolescentes. Sem nenhum vínculo institucional com a igreja, o projeto recebe crianças e adolescentes de diversas confissões religiosas. Por ser um projeto social que tem valorizado e cuidado da criança e do adolescente, frequentemente as ações desenvolvidas contam com os pais dos alunos que trabalham de forma coordenada buscando envolver mais crianças no projeto. Além dos pais, o projeto conta com a participação de uma rede de amigos entre espíritas, umbandistas, católicos e evangélicos que revelam o caráter ecumênico do projeto e somam esforços para apoiar e promover a transformação social.

O trabalho desenvolvido no projeto Trilhos Sonoros, ao longo de três anos tem revelado que as ações de educação musical têm repercutido para além do desenvolvimento de uma competência técnica num determinado instrumento. O engajamento de alunos, pais, educadores e outros profissionais em favor de uma

transformação social, amor e cuidado com os menos favorecidos tem apontado para uma missão específica naquele contexto que, mesmo estando desvinculada das denominações religiosas, está diretamente vinculada e a serviço do Reino de Deus.

O projeto é realizado na periferia de Canoas, região metropolitana, no Rio Grande do Sul. Trata-se de uma vila habitada por catadores de lixo. O local é, na verdade, um grande depósito de lixo e as crianças que ali residem passam boa parte do seu dia no contato direto com o lixo. Um dos moradores do local disse o seguinte: “... as crianças daqui acordam e dão de cara com o lixo. Passam o dia todo no lixo. O que elas vão ser no futuro?” (fala de um pai). A realidade é degradante. O lixo acumulado possibilita a infestação de ratos e outros insetos. A umidade das casas tem provocado problemas respiratórios sérios. Além desses problemas de saúde, existe ainda o consumo e o tráfico de drogas no local.

Esse contexto degradante é o cenário de atuação do projeto Trilhos Sonoro que no decorrer dos três anos de existência encontrou certa incompatibilidade de relacionamento com a igreja instituída, pelo fato de se tratar de um contexto extremamente violento, onde as ações marginais são frequentes e a comercialização de drogas é vista como forma de sobrevivência para algumas famílias que ali residem. As duas igrejas que existem naquele espaço, são reprodutoras de uma teologia que focaliza na prosperidade financeira e na tentativa de elucidar questões relacionadas à fé cristã. Para Calvani (2010, p.59-60), esse tipo de teologia é restritivo à medida que “ela pressupõe que a igreja contém os tesouros da revelação divina e pouco se importa com o que acontece além dos limites eclesiais, ou seja, na vida da cultura”. Os assuntos referentes à vida secular são desprezados e considerados de pouca importância para a igreja.

A Igreja, pouco tem feito no sentido de empreender esforços para uma ação organizada na periferia. Essa falta de interesse revela um descomprometimento com os menos favorecidos e, ao mesmo tempo, um *déficit* de competências para lidar com a cultura da periferia. Assim, alguns projetos sociais, podem apresentar-se como real oportunidade e alternativa viável para uma vivência comunitária inclusiva, aberta ao Sagrado e promotora de transformação sócio-espiritual. A prática da solidariedade; o amor demonstrado pelo comprometimento com o outro podem constituir pistas revelatórias do Sagrado nesses espaços, e, ao mesmo tempo, indicar o ajuntamento de uma Comunidade Espiritual que se constrói a partir da visão de Reino de Deus, muito mais ampla do que a visão fragmentária da Igreja instituída.

Nessa perspectiva esse estudo, que aqui inicia, busca compreender de que forma o trabalho desenvolvido no projeto Trilhos Sonoros pode repercutir em outras dimensões que oportunizem uma vida abundante conforme João 10.10, em relação a si mesmo, aos outros, à sociedade e a Deus.

Com vistas a uma vida abundante Roberto Zwetsch (2009, p.57), destaca uma espiritualidade libertadora que considera e se serve de toda a experiência humana. O autor diz que

a espiritualidade libertadora como dimensão essencial da caminhada missionária se configura existencialmente como uma espiritualidade aberta a outras áreas da condição humana, fundamentalmente para a vida e a construção de alternativas. Refiro-me à música, à literatura, à pintura, ao teatro, ao cinema, [...] no qual transparece e é tematizada a vida humana em toda a sua riqueza, tragédia e relevância. (Zwetsch, 2009, p.57).

Zwetsch diz que frente à crise da evangelização, da missão e da reflexão teológica, precisamos reconhecer que a fé e a espiritualidade são colocadas em questão. Assim, o autor destaca que

a espiritualidade libertadora constitui-se como um desafio tanto para as comunidades de fé como para cada pessoa que delas participa, também nós, teólogas e teólogos. O que vamos descobrindo e aprendendo – a duras penas – é que tal espiritualidade nos compromete em primeira instância com os pobres, desvalidos, as pessoas com deficiência, os povos indígenas, as comunidades afro, os sem lugar, sem vez e sem voz. (Idem).

Assim, a educação musical, desenvolvida no projeto Trilhos Sonoros, pode apresentar-se como ferramenta imprescindível para alcançar os excluídos possibilitando não apenas a aquisição do saber artístico-musical, mas também a articulação com outros saberes que contribuirão para uma espiritualidade libertadora e plena que possa repercutir na saúde integral do ser humano.

Esta saúde integral, por sua vez, deve oportunizar de forma efetiva, a restauração da identidade, a dignidade e o sentido da vida das pessoas que, “diante dos processos e experiências que nos desgastam, desvitalizam e desorientam desnecessariamente, conseguem nos desumanizar, ou seja, fazem desaparecer em nós a imagem de Deus”. (Idem)

Conclusão

Sem pretender concluir este estudo, as análises feitas, até aqui, nos dão pistas de que o projeto Trilhos Sonoros, enquanto ação educativo-musical na periferia é, no mínimo, um campo fértil de pesquisa no que diz respeito à teologia da cultura, considerando que ela “é mais livre por estar ligada não a uma religião específica, mas ao movimento vivo da cultura onde a vida acontece”. (Calvani, 2010, p.65). Nesse sentido, Tillich, conforme Calvani (2010, p.69), diz que as expressões culturais não necessariamente religiosas também revelavam o Incondicional e as preocupações

espirituais de época. Nessa perspectiva Tillichiana o projeto Trilhos Sonoros pode apresentar-se como espaço revelatório do Sagrado, que nos motiva para uma pesquisa sistemática naquele contexto social. Os elementos estudados de forma preliminar apontam para uma necessidade premente de investigação teológica que possa analisá-lo para além de uma visão fragmentária de igreja instituída, que preocupada com o “futuro eterno” negligencia o presente. As reflexões aqui levantadas permitem ainda uma análise para além do assistencialismo pragmático, que revestido do imediatismo e reducionismo assistencial deixa de contemplar uma libertação plena e a transformação social.

As provocações aqui levantadas podem servir para um entendimento de Reino de Deus que se revela, de forma plena, não apenas a partir da igreja instituída e organizada, mas na simplicidade e informalidade das ações desenvolvidas nos projetos sociais presentes entre os pobres na periferia.

Referências

AMARAL, Aracy A. **Arte para quê?:**a preocupação social na arte brasileira 1930-1970. São Paulo: Nobel, 1984.

BOSCH, David J. **Missão transformadora:** mudanças de paradigma na teologia da missão/ David J. Bosch: tradução de Geraldo Korndorfer; Luís Marcos Sander – São Leopoldo, RS: EST, Sinodal, 2002.

CALVANI, Carlos Eduardo. **Teologia da Arte.** São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2010.

HARGREAVES, David. The development of artistic and musical competence. In: DELIEGI, Irene; SLOBODA, David. **Musical beginnings:** origins and development of musical competence. Oxford. Oxford University Press, 2000.

HIKIJI, Rose Satiko Gitirana. **A música e o risco:** etnografia da performance de crianças e jovens. São Paulo: Editora da USP, 2006.

SEINCMAN, Eduardo. **Estética da comunicação musical.** São Paulo. Via lettera, 2008.

SANTOS, Regina Márcia Simão (Org.). **Música, cultura e educação:** os múltiplos espaços de educação musical. Porto Alegre: Sulina, 2011.

SEKEF, Maria de Lourdes. **Da música:** seus usos e recursos. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2007.

SOARES, Alexsandro Rosa. A importância da arte para a socialização. **Revista Ibero Americana de Educação**, n. 42/2, 2007. Disponível em: <<http://www.rieoei.org/opinion42.htm>>. Acesso em: 28 dez. 2012.

SOUTO, C.A.P. **Orquestra Villa- Lobos**:o impacto da competência musical no desenvolvimento sociocultural de um contexto popular.2013. 144 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de educação – FACED, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.2013.

SOUSA, Alberto B. **Educação pela arte e artes na educação**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. v. 3.

ZWETSCH, Roberto E. Teologia e Prática da missão na perspectiva luterana. São Leopoldo: Sinodal/ EST, 2009.

Religiosidade, psicologia e mundo contemporâneo.

Carmem Renata da Silva Carvalho¹

Resumo: *A psicologia, por longo período, e diante da influência de seu mais proeminente teórico, Sigmund Freud, adotou uma postura de distanciamento da religião. O que pude observar na prática clínica, enquanto psicóloga, em aproximadamente quatro anos de trabalho foi uma demanda constante dos pacientes de norteadores para lidar com os dilemas do cotidiano. Tal desnorreamento dos pacientes me impulsionou a buscar um maior entendimento desta demanda apresentada a área de saúde. Iniciei a pesquisa que se intitula “Religião e sofrimento mental no mundo contemporâneo: a perda da capacidade de transcendência e de responsabilidade” no Programa de Mestrado em Ciências da Religião da PUCMINAS. Tal pesquisa pretende questionar o que pode ser um apoio positivo ou até terapêutico na religião diante dos conflitos do cotidiano. Parto da percepção de que diversos pacientes sentem uma redução da angustia causada por essa ausência de norteadores, quando recorrem às religiões. A partir da observação de psicólogos como Viktor Frankl, Sigmund Freud e Erick Fromm objetivo questionar e repensar a postura de distanciamento da psicologia frente a religião neste artigo. Tal questionamento se faz importante uma vez que a busca pela religiosidade não reduziu sua frequência. Ao contrário, o que se observa é um aumento da busca religiosa, proporcionalmente ao aumento das queixas de esvaziamento de sentido.*

Palavras-chave: *Psicologia-religiosidade-modernidade-sentido-apoio.*

Introdução

Há aproximadamente quatro anos realizo atendimentos psicológicos no SUS da cidade de Ribeirão das Neves/MG e acompanho adolescentes infratoras do estado de Minas Gerais. Nesta função pude observar que a religião foi um fator de auxílio a este público em diversos momentos conflituosos da vida. Relataram encontrar amparo diante de variados conflitos cotidianos como, por exemplo, os que surgiam na família, as violências

em geral, as dificuldades financeiras, emocionais, compulsões, ansiedades, as privações de liberdade, entre outros. Observei que a religião vinha para estas pessoas como o que vulgarmente intitulei com um “auxílio” para lidar com a dificuldade de encontrar perspectivas e persistir na resolução de um problema.

¹ Mestranda em Ciências da Religião na PUCMINAS, aluna CAPES, e-mail: magamalabares1@hotmail.com

Sobretudo no SUS observei uma demanda muito frequente dos pacientes ao psicólogo de uma solução “mágica”, um “remedinho” (ou indicação para um psiquiatra que pudesse prescrever alguma medicação) para resolver seus problemas e uma dificuldade de apropriarem-se de sua responsabilidade quanto a própria vida. Outra demanda importante nos atendimentos vinha de famílias que demonstravam estar sem referenciais, buscando diretrizes sobre como educar seus filhos numa sociedade onde a noção de valores é tão ampla. As escolas encaminham as crianças alegando suspeitar que estas crianças tenham algum quadro de sofrimento mental. O que observei foram crianças sem referências de comportamento e conduta sociais adequados para o ambiente escolar, com pais excessivamente permissivos e incoerentes na educação dos mesmos.

Estes pais vem ao consultório demandando do profissional de psicologia uma “solução” para os incômodos que lhe trazem o comportamento inadequado dos filhos e dizendo não saber como atuar para favorecer que eles consigam responder às demandas escolares, tanto de comportamento quanto de aproveitamento, tentando encaixá-los com muita frequência num diagnóstico de hiperatividade que veem veiculados na mídia e afirmados pela escola. Com muita frequência delegam à escola a função de educar quanto ao aspecto comportamental, não só quanto aos conteúdos escolares, esquivando-se de contribuir neste processo. Uns porque trabalham demais, outros porque não concordam em estabelecer limites aos filhos porque tiveram uma história de inúmeras privações tentando evitar que os filhos vivam isso. Mas ao fim de muitos atendimentos é observável a esQUIVA, por diversos pretextos, de lidar com a responsabilidade social do advento da paternidade e maternidade por ser um processo trabalhoso e que demanda muito investimento da família.

A escola por vezes teme ser reprimida pelos pais e relata não ter preparo para lidar com crianças de comportamento tido como inadequado, esquivando-se muitas vezes de sua parcela de responsabilidade neste processo educacional. Acabam focando somente na tentativa de cumprir um currículo pedagógico que não tem espaço para tais questões, embora a visão da educação nas legislações brasileiras atuais sejam muito mais amplo.

Também quanto aos outros papéis que os pacientes tinham que executar em suas vidas eram observadas situações de desinvestimento emocional nas próprias aspirações, uma excessiva culpabilização do outro por isso e uma resistência em atuar de forma a marcar o próprio espaço nas relações. Essas posturas os próprios pacientes observavam que lhe causavam tristeza, ansiedade, entre outros sentimentos, mas resistiam na mudança de postura sobretudo por julgarem este um processo “trabalhoso”.

No entanto pontuavam com frequência que, quando participavam do

ambiente religioso, havia uma melhora desse quadro emocional, sentiam-se mais “fortalecidos” para enfrentar as adversidades e incômodos da vida. Pontuavam que de alguma forma a religião lhe dava diretrizes valiosas para mudanças positivas em suas vidas e diante dos diversos papéis a cumprir no âmbito social, desde como valorizar sua individualidade até a como criar seus filhos de forma a favorecer que eles respondam bem às demandas sociais.

1. Psicanálise e religião

A psicanálise foi uma teoria marcante tanto para instituição da disciplina da psicologia quanto para declínio dos paradigmas científicos de sua época baseados no princípio da racionalidade. Freud fundou uma teoria que refletiu tanto na visão dos psicólogos quanto a religião, quanto precipitou uma crise no paradigma científico moderno destituindo o lugar da razão ao afirmar ser o inconsciente o grande determinante do ser humano e as escolas de psicologia até os dias de hoje remontam a sua teoria que foi ganhando grande destaque.

Em “O futuro de uma ilusão” Freud (1927) pontua construções quanto a religião. Pontua que a religião seria uma prática primitiva que teria sua existência e importância pautada na sensação de desamparo que permeia ser humano. Diz:

[...] as representações religiosas nascem da mesma necessidade que gerou todas as outras aquisições da civilização, ou seja, da necessidade de defesa diante do massacrante poder da natureza. A isso soma-se um segundo motivo: a vontade de corrigir as imperfeições, dolorosamente percebidas, da civilização. (FREUD, 1927)

Um dos aspectos abordados em sua teoria foram suas construções quanto a religião onde atribui à mesma uma similaridade aos estágios infantis e portanto diz ser sinônimo de falta de maturidade recorrer a esse fenômeno para buscar respostas as questões.

Ele vê a inserção da ciência na civilização como um recurso que poderá dar ao ser humano as respostas que ele procura para suas angústias. Assim aponta que no futuro a religião não teria lugar de relevância na civilização e que a ciência ocuparia com eficiência o espaço da religião.

Mais tarde em “O mal-estar na Civilização” Freud (1930) pontua sua compreensão das razões do sofrimento humano, como o processo civilizador o intensifica e quais as respostas o ser humano dá diante deste sofrimento. O autor busca diferenciar a religião enquanto dogma, da religiosidade enquanto ligação do ser com o divino, remontando ao conceito de “sentimento oceânico”². Via a religião

2 No sentido de totalidade. Remete a uma sensação de totalidade que o ego (Eu) possui nos primeiros

como um recurso humano para tentar sentir-se protegido da força avassaladora da natureza e da inevitabilidade da morte. Segundo Freud esse recurso seria uma forma infantil de tentar lidar com nossos conflitos e institui a análise como o caminho mais maduro para o ser humano lidar com suas questões.

É observável que as afirmações de Freud se deram num contexto de uma predominância do modernismo da época em que não só Freud vivia, como a própria ciência em si, visto que a ciência nestes seus tempos primaveris se colocava como a solução para todos os males da alma e do corpo. Porém, desde que o ser humano habita a terra, a psicologia não existia instituída enquanto profissão e ainda sim os homens conseguiam superar seus conflitos.

2. Questionamentos ao paradigma científico da modernidade e a psicanálise.

Morin (2002) vem questionar, que devido à complexidade da vida humana, o paradigma que orientou o ser humano por muito tempo em suas descobertas científicas já não cabe mais para o ser humano atual.

Morin coloca que a educação deve considerar que na produção do conhecimento há uma “[...] promoção/seleção dos conceitos-mestres da inteligibilidade [...]” (2002, p.24) que corresponde a definição do que venha a ser o paradigma. Neste sentido ao se construir o conhecimento se privilegiam concepções que venham a confirmar a teoria em questão, tendendo a se desqualificar pontos observados que contrariem a concepção determinante.

O paradigma que sempre norteou a construção teórica científica foi o cartesiano que determina a separação do ser humano e seu objeto, ou seja, a crença na imparcialidade do ser humano frente a construção do conhecimento. O paradigma dessa separação atravessa a civilização ocidental em todos os sentidos visto que há sempre a oposição em várias situações como sujeito/objeto, alma/corpo, espírito/matéria, qualidade/quantidade. Morin (2002) propõe um novo paradigma onde para se construir um conhecimento pertinente a complexidade dos tempos em que vivemos é preciso considerar: o contexto, o global, o multidimensional e o complexo. Daí a importância de relacionar temas como a religião, a psicologia, as Ciências da religião e estudar o cotidiano das pessoas. Os sofrimentos humanos devem ser estudados a partir de uma perspectiva complexa, que seja interdisciplinar, e a religião deve incluir a

anos de vida. Aos poucos os seres humanos vão fazendo uma distinção entre o Eu (ego) e o meio externo. Para Freud o desejo de retomar a essa sensação de completude e totalidade iniciais permanecem. Esse desejo motiva a busca pela religiosidade que ao buscar a figura de Deus remete a completude, totalidade e poder outrora perdidos. Assim, para o autor, este sentimento é que motivaria o ser humano a buscar a religião. Portanto não seria a religião que causaria ao homem este sentimento oceânico, mas o oposto.

perspectiva a partir da qual estudamos o cotidiano.

O global nos dá informações da interação das partes e da configuração do todo como resultado da relação de vários contextos. O global fornece uma visão interativa dos muitos contextos das informações.

[...] a sociedade, como um todo, está presente em cada indivíduo, na sua linguagem, em seu saber, em suas obrigações e em suas normas. Dessa forma, assim como cada ponto singular de um holograma contém a totalidade da informação do que representa, cada célula singular, cada indivíduo singular contém de maneira “hologrâmica” o todo do qual faz parte e que ao mesmo tempo faz parte dele. (MORIN, 2002, p.37-38)

O multidimensional deve ser observado visto que toda unidade complexa é também multidimensional, ou seja, há várias dimensões a serem consideradas com relação a produção do conhecimento “[...] dessa forma, o ser humano é ao mesmo tempo biológico, psíquico, social, afetivo e racional[...].” (MORIN, 2002, p. 38) entre outros possíveis objetos de estudo que podem ser considerados.

O complexo surge na união entre a unidade e a multiplicidade, pois há uma interdependência que diz da complexidade de relações. Quando há a separação para fins de produção do conhecimento a complexidade se perde e não pode ser observada assim como a nova configuração que o saber tem diante da complexidade impossibilitando a produção de um saber pertinente.

A ciência atual deve considerar este novo paradigma até pelas próprias exigências feitas no testar das teorias que, quanto menos relacionadas com o mundo onde foi criado, menos autênticas e captadoras da verdade serão.

Além de questionar o que há de suporte psicológico na religiosidade que por vezes pode dar suporte ao sujeito lhe auxiliar a encontrar saídas para seus conflitos este estudo nos leva a pensar como, através da religiosidade, os sujeitos podem se construir “desalienados”, passando do dogmatismo religioso a uma experiência religiosa libertadora que propicie maturidade e autoconhecimento.

Viktor Frankl (1978) questiona a psicanálise freudiana que ignora o fato do ser humano possuir uma instancia espiritual, onde surge o sofrimento que nos é acometido pela ausência de valores supremos. A psicanálise está focada no princípio do prazer que mobiliza o ser humano e não aborda a espiritualidade. Do ponto de vista espiritual observa que o homem é orientado para o sentido e este só pode ser alcançado quando visamos o valor.

Frankl também traz outras críticas importantes a visão freudiana das dificuldades humanas ao lidar com os conflitos. Questiona até que ponto seria útil ao ser humano aprofundar demasiadamente na origem da perda de sentido humano como propõe a psicanálise.

Observava que a psicanálise não respondia a essa angustia da falta de sentido que percebia nas queixas de seus pacientes. Assim elaborou conceitos importantes para possível compreensão de um fenômeno vivido nos dias de hoje que ele intitula de “neurotização da humanidade” propondo uma re-humanização da psicoterapia. O autor pontua que no mundo contemporâneo há a percepção de processo crescente de adoecimento espiritual da sociedade, que culmina numa neurose coletiva onde os indivíduos se vêm sem sentido de vida. Pontua que

[...] ao contrário do animal, o ser humano não tem instintos que lhe dizem o que *tem* de fazer; e ao contrário do que acontecia em séculos passados, o ser humano de hoje já não conta com tradições que dizem o que *deve* fazer; assim, muitas vezes parece já não saber o que quer. (FRANKL, 2003, p. 12).

3. Processo de re-humanização em Erich Fromm

Diante da importância de questionar a ciência abordo também as teorias do psicólogo Erich Fromm (1977) que se aprofundou numa abordagem que relacionou os adoecimentos mentais ao fato de que o ser humano vive em uma crise de valores.

Fromm nos traz construções que nos provoca a pensar a sociedade brasileira a partir da previsão de como seria a sociedade americana (considerando a grande influência desta cultura em nosso país) do ano 2000. Em sua obra “A revolução da esperança” realizou uma análise da sociedade industrial da época e suas consequências sobre o ser humano. Nos fala de uma primeira revolução industrial em que o ser humano substituiu a “energia viva” pela “energia mecânica”, ou seja, utilizávamos a energia de nossos corpos e animais para produzir nossos objetos e passamos a utilizar a energia produzida pelo vapor, petróleo, eletricidade, átomo, etc. Numa segunda revolução o pensamento humano também começa a ser substituído pelo pensamento gerado por máquinas cibernéticas que conseguem lidar com dados de forma precisa, aumentando a capacidade de produção industrial. Observou na época que:

continuamos professando o individualismo, a liberdade e a fé em Deus, mas nossas profissões estão se gastando quando comparadas com a realidade da conformidade obsessiva do homem da organização, guiada pelo princípio do materialismo hedonista. (FROMM, 1977, p.43).

Para o autor o sistema tecnológico tem 2 princípios orientadores. O primeiro é de que “algo de ser feito porque é tecnicamente possível fazê-lo”, independente do mal que possa causar à sociedade. O segundo princípio é o da “eficiência e produção máximas” que passou inclusive a ser indicador de desenvolvimento dos países. Quanto mais se produz, mais avançado este país é considerado, ainda que se

produza bens de péssima qualidade. A qualidade baixa dos produtos acaba por ser um estimulante ao aumento do consumo, bem como a ideia de que consumir é ter liberdade, é ser dono de si (remetendo a uma “pseudo-individualidade”), é assumir o estilo de vida mais aceitável socialmente.

Fromm (1977) nos auxilia a pensar nos efeitos da configuração social no equilíbrio psicológico do ser humano abordando os valores conscientes e inconscientes. Designou que os valores inconscientes eram os que determinavam a práxis humana. Afirmou que “valores inconscientes que motivam diretamente o comportamento humano são aqueles criados no sistema social da sociedade burocrática e industrial, os de propriedade, consumo, posição social, diversão, emoção, etc.” (FROMM, 1977, p. 100).

Como resultado desta sociedade aponta que esta “reduz o homem a um apêndice da máquina” (FROMM, 1977, p. 54), “torna-se uma coisa e deixa de ser humano” (FROMM, 1977, p.55). O ser humano da sociedade tecnológica vive em função dela, consome o que ela produz e trabalha tanto mais seja necessário para obter meios de consumir mais e mais. Se observarmos melhor até o conhecimento e arte servem ao consumo porque só é estimulada se servir para ser “comprada”, consumida. De outra forma é desestimulada pelo desinteresse em valorizar tais produtos humanos.

Fromm conceitua que:

a passividade do homem é apenas um sintoma numa síndrome total que podemos chamar de “síndrome de alienação”. Sendo passivo, ele não se relaciona ativamente com o mundo e é forçado a submeter-se aos seus ídolos e às suas exigências. Por conseguinte, sente-se indefeso, solitário e ansioso. Tem pouco senso de integridade ou de identidade própria. A submissão parece ser a única maneira de evitar a ansiedade intolerável, e mesmo a submissão nem sempre alivia sua ansiedade. (FROMM, 1977, p.55)

Diante de tantos avanços tecnológicos observa que o ser humano sonha com um projeto mais ousado, e vem investindo cada vez mais nele, que é criar inteligências artificiais tão complexas quanto a inteligência humana.

Quanto a essa atração pela tecnologia pontua:

Um sintoma da atração pelo puramente mecânico é a crescente popularidade, entre alguns cientistas e o público, da ideia de será possível construir computadores que não diferem do homem em pensamento, sentimento ou qualquer outro aspecto do funcionamento (...) Não se pode deixar de suspeitar que, muitas vezes, a atração pela ideia do computador-homem é a expressão de uma fuga da vida e da experiência humana para a experiência mecânica e puramente cerebral. (FROMM, 1977, p. 59)

Tal criação aliada ao conhecimento do uso de materiais resistentes seria então

um intento de criar um ser que resista a morte? Seria mais uma tentativa humana de escapar de sua finitude que jamais conseguiu vencer, apesar da aquisição de tanto conhecimento em sua trajetória?

A finitude é algo inerente ao ser humano e nos causa ansiedade. Está em nossa essência percebermos que caminhamos para morte. Diante dessa constatação buscamos estratégias para lidar com a ansiedade que este fato causa. Porém, saídas criativas para este impasse, como encontrar um sentido para nossa vida diante do inevitável, nos exigem muito, culminando em produzirmos a “síndrome de alienação” que Fromm identificou.

O autor salienta mais dois efeitos patogênicos da sociedade tecnológica, o desaparecimento do isolamento e do contato humano pessoal. A esfera da vida privada reduziu-se e o ser humano da sociedade tecnológica não tem mais momentos de isolamento. Estes momentos são importantes para a reflexão e um desenvolvimento produtivo das pessoas. Os contatos humanos tornam-se superficiais pois tendemos a tentar responder ao que julgamos ser o ideal. Neste aspecto faz ainda uma crítica à psicologia que termina por, através da padronização de testes, apontar quais comportamentos e respostas são adequadas ao que a sociedade tecnológica espera. Assim o ser humano é levado a reproduzir tais padrões que não se sustentam solidamente e evitar ser autêntico.

Acreditou-se que com a ciência conseguiríamos a dominação da natureza, do tempo, da vida, nos trazendo um sentimento de maior segurança diante das angústias da vida e última instancia um aumento da capacidade de produção. De fato a sociedade ocidental produz conhecimento e objetos como nunca antes visto, porém a um custo muito alto. O ser humano nunca queixou-se tanto de depressão, violência, compulsões (a sexo, drogas, comida, compras, etc) e TDHA (Transtorno de hiperatividade). Há uma busca intensa para tentar suprimir esses sintomas e muita resistência por parte dos pacientes a aceitarem a relação que existe entre essas doenças e a marginalização do aspecto humano e as responsabilidades que isso implica. Diante disso, nunca se recorreu tanto a medicamentos psiquiátricos, para tentar resolver essas queixas.

Essas queixas são o reflexo de uma sociedade onde o “ser humano” não tem espaço, só o consumo, a felicidade a qualquer custo. O “ser humano” aqui vem no sentido de que necessita-se voltar a compreender e aceitar nossas formas de ser no mundo com tudo de bom e com tudo de ruim que temos.

Fromm observa que temos uma diferenciação frente a outros animais porque nossos comportamentos não são guiados exclusivamente pelo instinto como eles. Nossas decisões dependem da elaboração de respostas que avaliam situações complexas frente as demandas. O fato de termos consciência faz com que paguemos

o preço da insegurança por não termos a certeza de que tomamos as melhores decisões. A única certeza do ser humano é a morte e ainda assim buscamos negá-la. Salienta que:

ele (o ser humano) tem de se proteger não só contra o perigo de perder sua vida como também do perigo de perder seu juízo. O ser humano, nascido nas condições aqui descritas, realmente enlouqueceria se não tivesse um sistema de referência que lhe permitisse, de alguma forma, sentir-se à vontade no mundo e de fugir à experiência do desamparo, da desorientação e do desarraigamento totais. (FROMM, 1977, p. 75)

Diante dessas pontuações o autor argumenta a necessidade do ser humano aderir a sistemas de orientação e devoção como estratégia para lidar com a possibilidade de enlouquecer sem eles. O ser humano moderno, embora tentasse, não conseguiu escapar de si mesmo ao tentar tornar-se racional. Tal empreitada fez com que ele se deparasse com a necessidade de reconhecer o lado humano com relação às emoções, dentre outras particularidades humanas. Fromm constata que:

o homem não só tem uma mente e necessita de um sistema de orientação que lhe permita compreender e estruturar o mundo que o rodeia; ele tem um coração e um corpo que precisam ser ligados emocionalmente ao mundo – ao homem e à natureza. (1977, p. 80)

O autor coloca a importância de observar que há uma diferença entre o que pensamos ser nossos valores e o que realmente o são. Dizemos ter como valores a compaixão, amor, esperança, individualidade entre outros, no entanto agimos como quem tem como valores o poder, o consumo, a propriedade, posição social, entre outros. Isso é observável nos comportamentos que valorizamos, onde veneramos quem alcança esses valores típicos da sociedade industrial. Essa contradição de valores que mobilizam nossas ações (inconscientes) e os que dizemos ter (conscientes) trazem ao ser humano um sentimento de culpa e uma necessidade de encontrar norteadores que lhe auxiliem a se aproximar mais dos valores conscientes e humanistas.

A constituição dos valores conscientes e humanistas vem de um longo período, pelo menos 4000 anos, onde a relação com o sagrado, entendido aqui como Deus, orientava as atitudes do ser humano. Sermos orientados pelos valores da sociedade industrial é um fato recente se comparado com o tempo em que imperou a influência da religiosidade nas condutas humanas. Fromm pontua que “para os ocidentais, surge a questão de saber se a hierarquia de valores apresentada pela religião ocidental pode ter qualquer outra base que não a da revelação feita por Deus” (p.101, 1977) e aponta três saídas que estes “descrentes” tem seguido diante desse questionamento: o relativismo, o conceito dos valores socialmente imanentes

e o dos valores biologicamente imanentes.

A postura relativista é utilizada por algumas pessoas para marcar o respeito que deve-se ter ao gosto pessoal diante dos valores; o conceito dos valores socialmente imanentes apodera os valores que devem ser seguidos para o bem de toda uma sociedade e devem ser aplicadas também ao âmbito social, no entanto quem dita esses valores são as pessoas que estão no poder argumentando serem ditadas por Deus ou da natureza humana; e o conceito dos valores biologicamente imanentes são utilizados para justificar valores como amor, lealdade e solidariedade, entre outras, por serem observáveis também na relação de outros animais e por tanto serem tidas como “naturais” e inevitáveis para quem os segue.

O autor faz uma observação sobre o que vem a ser esses valores supremos e positivos marcando que em todas as sociedades há um consenso do que venha a ser um valor positivo e supremo e um o que venha a ser um valor negativo e inferior. Os valores supremos são aqueles ligados a valorização do amor, do altruísmo, da compaixão e os negativos os ligados a agressividade, ao egoísmo, a competitividade. Porém Fromm salienta que esses valores podem se inverter diante da necessidade humana de sobrevivência e em situações nas quais condições dignas de vida são furtadas ao ser humano. Para ele condições sobre-humanas são dificultadores importantes para que o ser humano siga valores supremos e por vezes até impossibilitar a escolha por eles.

Voltando a hipótese que o ser humano em questão esteja em condições de optar por valores supremos no âmbito da sociedade industrial é observável que, ainda assim, o ser humano continua a buscar a religião. Fromm pontua que, diante dessa necessidade do ser humano de referenciais e valores, uma tendência seria o aumento da busca do ser humano de religiões como o budismo, judaísmo e cristianismo. Isto por perceber que essas religiões vem de encontro a uma nova visão religiosa do ser humano, onde ele não deve ser nem submisso a um sistema autoritário religioso como anteriormente, mantendo sua liberdade, nem precisa abrir mão de seus laços emocionais como na proposta inicial da modernidade. Estas religiões ideologicamente trazem uma proposta de vivenciar intensamente os laços de fraternidade.

Fromm observa que a religião garantia ao ser humano essa certeza de que ele necessitava para se guiar. Ao se orientar de acordo com os preceitos religiosos o ser humano satisfazia essa necessidade de norteadores e se apaziguava ao ter, como garantia de seguir tais conceitos, a salvação. Acrescenta que o ser humano:

tem de encontrar princípios de ação e de tomada de decisões que substituem os princípios do instinto; tem de encontrar uma estrutura de orientação que lhe permita organizar uma imagem coerente do mundo como condição para ações coerentes; tem de combater não só os perigos da morte, da fome e de ferimentos, mas também outro perigo que é especificamente humano: o de enlouquecer. (FROMM, 1977, p.75)

Afirma como ponto fundamental no ser humano sua “necessidade de certeza”. Para o autor estado de dúvida diante das situações que exigem tomadas de decisão rápida, pode ser negativo quando estamos sem referenciais. Identifica que “As dúvidas que o assaltam quando deve decidir – muitas vezes rapidamente – provocam tensão dolorosa e podem até mesmo por seriamente em perigo a sua capacidade de decisões rápidas.” (FROMM, 1977, p.62)

Não devemos deixar de observar que o estado de dúvida tem seu lado positivo ao trazer a possibilidade de reflexão e criação de novas saídas. Porém Fromm marca que a ausência de norteadores com a intensa frequência que nossa sociedade vivencia culmina na angústia excessiva. Perdemos esse certo equilíbrio porque na atualidade os norteadores são muito escassos e pouco relevantes.

4. Crise de sentido como oportunidade

Frankl (1978), após suas críticas à psicanálise, valoriza o aspecto espiritual e o relaciona com a crise de valores que vivemos, observando neste estado também uma possibilidade de evolução. Concorde com Fromm no fato de que ausência de valores supremos que nossa sociedade dificulta nosso bem estar, sublinhando o aspecto espiritual. Estes valores supremos nos davam a certeza de que havia algo superior a que se direcionar. Como resposta a esse sentimento o ser humano ou faz o que os outros fazem (massificação) ou faz o que os outros querem (totalitarismo), causando uma sensação de frustração cada vez mais frequente e em última consequência uma neurose noogênica³ que a partir de sintomas neuróticos representa a cristalização desta frustração. Estas seriam então derivadas da perda de sentido de vida, ou seja um problema espiritual, um conflito ético ou uma crise existencial.

Para o autor as neuroses noogênicas vão culminar em sintomas como depressões noogênicas (advindas da perda de sentido), drogadições, angústia, entre outros males tão presentes em nossa sociedade.

Aos valores supremos Frankl nomeou de supra sentido, um sentido que compreende todo o universo do ser humano, representa uma totalidade para qual o ser humano se dirige. Embora atualmente não esteja tão claro para todos a existência deste supra sentido, quando o ser humano se direciona para ele para encontrar sentido para a vida, pode inclusive curar-se das neuroses noogênicas. O supra sentido seria ainda em última instância, o que no âmbito religioso, chamamos de Deus. Neste aspecto salienta a importância do sofrimento, visto que, para Frankl lidar com as questões que nos causam sofrimento é a oportunidade de crescimento, de

3 Vem do grego *nôus* que significa espírito.

restabelecimento, de reconstrução de um sentido de vida a partir da experimentação de valores que, para os indivíduos, os aproxima deste supra sentido. Diz que “sempre que realizamos valores, estamos cumprindo o sentido da existência, estamos impregnando-a de sentido.” (FRANKL, 1978, p. 235)

Segundo o autor nesses momentos é que podemos vivenciar três categorias de valores fundamentais para o encontro com o sentido de vida. O valor criador, o vivencial e o de atitude.

Conceitua que:

os valores podem ser realizados de três modos distintos: criando algo, o mundo, por exemplo; experimentando algo, como seja, abrindo-nos para o mundo, para a beleza e a verdade da vida; finalmente, sofrendo, sofrendo a existência, o destino. (FRANKL, 1978, p. 235)

Para haver sentido é preciso também que o ser humano tenha “consciência” (entende-se para o autor como a capacidade que a inteligência humana tem de julgar acerca do valor moral dos próprios atos) para responsabilizar-se por suas escolhas e apropriando-se de suas idéias, sentimentos e atitudes. No processo de massificação e totalitarismo que vive o ser humano contemporâneo não há lugar para a consciência culminando numa desresponsabilização dos indivíduos diante de suas questões.

O autor parte do pressuposto de que o ser humano é essencialmente “um ser em busca de sentido, um ser que quer encontrar para toda a sua existência e para cada situação no interior da mesma um sentido – e que depois quer realizá-lo”. (FRANKL, 2003, p.14).

O fato de estar numa busca de sentido permite que só no ser humano seja observada a capacidade de transcendência de si mesmo e a partir dessa transcendência é que o autor vê a possibilidade do ser humano sentir-se realizado e reduzir essa sensação de vazio existencial que, quando cristalizada, lhe causa enfermidades. Afirma que:

a vontade de sentido constitui, em meu entender, um dos aspectos básicos de um fenômeno a que dou o nome de transcendência de si mesmo. Esta autotranscendência do existir humano consiste no fato essencial de o ser humano sempre “apontar” para além de si próprio, na direção de alguma causa a que serve ou de alguma pessoa a quem ama. E é somente na medida em que o ser humano se auto transcende que lhe é possível realizar-se – tornar-se real – a si próprio. (FRANKL, 2003, p. 20)

Conclusão

A pesquisa tem o intuito de responder a questão proposta partindo das teorias de Viktor Frankl, mas não sem antes apontar a influência de autores como Freud no processo de secularização religiosa e posteriormente autores como Morin e Fromm.

Os últimos são relevantes porque trazem uma crítica ao modelo positivista e outras visões mais positivas quanto a religiosidade reforçando a importância da religião para os indivíduos.

Apesar da grande influência de Freud numa visão negativa dos psicólogos em geral quanto a religião, os aspectos citados acima nos levam a afirmar que há fatores relevantes nas relações do ser humano com a mesma e que de alguma forma ela pode atuar de forma “libertadora” na vida dos sujeitos diante das dificuldades.

Uma consequência da crise de valores que nossa sociedade propicia é uma desresponsabilização do ser humano frente a sua vida e seus papéis sociais, com uma atribuição às ciências e às instituições como a política por exemplo que respondam as dificuldades do ser humano. Assim tudo que possibilite ao ser humano essa autotranscendência pela via da responsabilização, pode favorecer o encontro como o sentido de vida, a religião atuando por esta via também tem um papel relevante, como constatado com meus pacientes. Nos interessa nesta pesquisa observar por meio de que e como mais exatamente na teoria de Frankl, pode a religião propiciar avanços para lidarmos com as dificuldades humanas.

Referências:

FREUD, Sigmund (1927). **O futuro de uma ilusão**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu; revisão técnica de Walderedo Ismael de Oliveira. Pequena coleção das obras de Freud, vol. 9. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974.

FREUD, Sigmund (1930). **O mal-estar na civilização**. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Tradução de Jaime Salomão, vol. 11. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

FROMM, Erich. **A revolução da esperança: por uma tecnologia humanizada**. Tradução de Edmond Jorge, Rio de Janeiro; Zahar Ed., 3ª ed, 1977.

FRANKL, Viktor E. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Tradução de Renato Bittencourt, Zahar editores, Rio de Janeiro, 1978.

FRANKL, Viktor E. **Sede de sentido**. São Paulo: Quadrante, 2003.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya; revisão técnica de Edgard de Assis Carvalho. - 6ª ed.- São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2002.

Práticas religiosas e sua fundamentação ética: a partir de Karl Barth

Jefferson Zeferino^{1*}

Resumo: *A fé cristã implica em determinado comportamento, e este artigo tem como pressuposto a existência de descontinuidades entre fé e vida. Nota-se que a prática é geradora de um momento de reflexão crítica e está relacionada com as convicções pósticas que se têm, logo, a relação entre vida e fé é inegável, porém há incoerências entre elas. Nesse contexto faz sentido pensar o que motiva e fundamenta a prática e qual é sua base ética. Este estudo quer olhar para o pensamento de Karl Barth, maior teólogo evangélico do século XX, presente no artigo o problema da ética na atualidade. Para ele, a questão ética está intrinsecamente ligada com a ação, não sendo possível ao cristão ser apenas observador diante deste tema, pois toda a questão ética é pessoal e evoca a pergunta pelo que fazer. Esta tese central auxilia a compreensão de que a prática religiosa não acontece abstraída da pessoa humana e que seu agir é influenciado por suas convicções. Portanto, a prática é o local teológico da ética cristã, o que motiva a análise da fundamentação ética das práticas religiosas. Esta pesquisa estrutura-se em três partes: a) breve introdução acerca das práticas religiosas e o problema da incoerência entre vida e fé; b) sistematização do texto supracitado em teses centrais; c) confronto destas teses com a problemática apresentada. Desta forma, se pretende uma aproximação crítica do pensamento de Barth a fim de identificar impulsos para o debate atual.*

Palavras-chave: *Ética. Fé. Práticas religiosas. Karl Barth.*

1 Breve introdução acerca das práticas religiosas e o problema da incoerência entre vida e fé

O pensamento cristão é reconhecido por sua ênfase no amor, o que é corroborado pelo grande mandamento de Jesus Cristo que consiste em amar a Deus integralmente e ao próximo como a si mesmo (Mc 12.30-31; Mt 22.37-39). Por vários motivos o amor é palavra-chave na pregação e doutrinas cristãs, é em amor que Deus se doa por meio de Jesus Cristo, pois o próprio Deus é amor (1Jo 4.7-16). No entanto, esta fundamentação da fé e da ética no amor parece desassociada da prática ética na

¹ * Bacharel em Teologia pela Faculdade Luterana de Teologia – FLT, São Bento do Sul, SC; mestrando em Teologia pela PUCPR; orientando de Clodovis Boff; bolsista Capes; e-mail: jefferson.zeferino@hotmail.com.

vida dos cristãos. Os próprios profetas, já antes de Cristo, denunciavam o afastamento das práticas religiosas do povo de seu fundamento. Sobre isso vale atentar a crítica profética ao culto presente em textos como os de Isaías 1.10-20; Jeremias 7.1-7; Oseias 6.1-11; e Amós 8.4-14. Todos estes textos tem como pano de fundo a ineficácia das práticas religiosas enquanto que estas estão desligadas da vida de fé, em que os pobres são oprimidos pelos mesmos que oferecem cultos, incensos, holocaustos e festas rituais. “Pois eu quero amor e não sacrifícios, conhecimento de Deus mais do que holocaustos” (Os 6.6) – este versículo deflagra a falta de instrução do povo pelos sacerdotes e profetas, e a mais valia dada aos rituais cúlticos do que aquilo que realmente constituiria o culto, a saber, amor e conhecimento de Deus. Também no Novo Testamento, já no início da comunidade cristã é contada a insatisfação dos helenistas, por terem suas viúvas esquecidas na partilha dos alimentos (At 6.1). Até mesmo a comunidade primitiva, tão idealizada, teve problemas para equilibrar fé e vida. O que também se percebe na exortação de Paulo a comunidade de Corinto, em que alguns passavam fome enquanto outros até se embebedavam em suas ceias (1Co11.21).

Desta forma, já a partir de breves considerações bíblicas as incoerências entre fé e vida aparecem, o que se confirma no decorrer da história cristã. Problema que continua presente na vida de cada cristão, uma vez que a vida exige sempre novas atitudes e posicionamentos, os quais são sempre medidos pela fé que se tem. Junto a isso se podem contar alguns problemas práticos da vida religiosa, que vão desde a falta de conhecimento das questões da fé do fiel em relação a sua Igreja, quanto o próprio esvaziamento ou empobrecimento de sentido nas práticas religiosas, culminando com o abandono das mesmas por um lado e um mero ritualismo pelo outro. Este problema do ritualismo é compartilhado por católicos, luteranos, e outras igrejas cristãs – em que, muitas vezes, as formas litúrgicas acabam suplantando a mensagem que deveriam comunicar.

Assim, elencam-se de partida como problemas de incoerência entre vida e fé o problema da ética falha dos cristãos, o mero ritualismo nas práticas religiosas e com isso o tradicionalismo, a falta de conhecimento das razões da fé, a carência de uma teologia genuflexa², a pobreza da ação política dos cristãos e a falta de engajamento em ações de transformação da sociedade. A realidade destas incoerências leva a algumas perguntas: por que estas incoerências existem? Há problemas na fundamentação da ética cristã? Os chamados cristãos realmente compreenderam o que é ser cristão? Onde estão Cristo e o seu Espírito na condução da comunidade cristã? Onde as incoerências estão fundamentadas? O que é ser verdadeiramente cristão?

2 Para aprofundamento deste tema ver BOFF, C. **Teoria do método teológico**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 142-143.

Todas estas perguntas estão postas para serem refletidas neste artigo, e luzes serão buscadas a partir da elaboração teológica de um dos maiores pensadores do século XX. A escolha do autor se justifica pela reconhecida coerência entre sua vida e sua teologia, além da grande importância de suas obras para a teologia como um todo. Enquanto que o texto base foi selecionado em virtude de sua surpreendente atualidade. *O problema da ética na atualidade* foi escrito por Barth para uma conferência pastoral em 1922, levando em consideração as drásticas mudanças da teologia e da vida sobre o tema da ética em virtude da Primeira Grande Guerra. Barth, num período de mudança de época e paradigmas, teve sabedoria para posicionar-se e pensar uma teologia consistente e coerente com a vida. Assim, este trabalho atentará para as contribuições de Barth acerca da ética, atualizando-as em seu confronto com os problemas colocados acima.

2 Análise do texto *o problema da ética na atualidade* de karl barth

Em 1922, Barth proferiu uma palestra em Wiesbaden, a qual foi publicada no ano seguinte em sua revista *Zwischen den Zeiten*, sob o título *Das Problem der Ethik in der Gegenwart* – o problema da ética na atualidade. Apesar dos mais de noventa anos já passados, o texto do teólogo suíço continua atual, e é sobre ele que este artigo se empenhará com a finalidade de compreender suas contribuições, analisa-las, identificar suas teses centrais e por fim confrontá-las com os problemas oriundos das práticas religiosas distantes da fé.

2.1 Apresentação do conteúdo do texto base

Neste primeiro momento segue uma apresentação do conteúdo do texto base desta análise, para a partir dele serem identificadas as teses centrais do pensamento do autor sobre o problema da ética na atualidade.

2.1.1 O absoluto enquanto fim da ética

A existência temporal do homem e seu agir são colocados sob a pergunta da ética – que é a pergunta pelo sentido e lei do agir, enfim “pela verdade em sua existência” e se este “verdadeiro também é bom”. A pergunta sobre a ética fundamenta-se em si mesma e é uma pergunta existencial (BARTH, 2006, p. 85). Para Barth, é impossível que apenas se observe a questão ética, pois cada um deve encarar a sua vida como sujeito da mesma. Porém, o bem não está dado, e a existência é medida por algo que não está dado, e que é o objeto da pergunta ética. Contudo, o problema da ética

não possui sua gênese na pessoa humana, é anterior a qualquer ideologia, supera o tempo, e possui dignidade e direito próprios. “Afinal, a pergunta pelo bem torna questionáveis todos os conteúdos reais e possíveis da atuação humana”. Central é a pergunta pelo que fazer, o que faz o ser humano se deparar com a pergunta pelo fim das coisas, e, por consequência, com o absoluto, já se relacionando com este (BARTH, 2006, p. 86). Ao se colocar sob a pergunta ética, o ser humano reconhece o absoluto, e percebe a sua existência sob o absoluto e, com isso, o seu agir também é colocado sob a observação do absoluto, e ao assumir a pergunta ética o ser humano se coloca em relacionamento com o absoluto. Assim a seriedade da pergunta ética corresponde a seriedade do absoluto, e traz consigo o mistério de que “perante Deus esse ser humano somente pode sucumbir” (BARTH, 2006, p. 87).

Diante do problema ético não há a opção de não confrontação, e com isso não há a opção de esquivar-se da relação com Deus. O problema da ética não aguarda ser pensado, ele está sempre aí, uma vez que viver é agir, do mesmo modo que anterior a qual experiência religiosa já está Deus. Porém, a vida e o agir estão colocados sob a pergunta da finalidade do agir, que ao mesmo tempo é a pergunta pelo sentido, pela lei e pela verdade que move o agir. Com esta pergunta se instaura a crise dos conteúdos da vida, e a irrevogável relação com Deus (BARTH, 2006, p. 87-88).

2.1.2 Qual o sentido em se falar do problema da ética na atualidade?

O problema da ética é algo do qual não se pode distanciar, é urgente. A atualidade é que pode mudar, tornando-se passado, porém o problema da ética permanece, por isso que um problema atemporal não pode ser limitado as luzes de uma época. Ao mesmo tempo, porém, o problema da ética não permite qualquer espectador que trate dele aquém de seu momento histórico. Contudo, o problema da ética em essência tem que ser o mesmo, e a melhor maneira de se ocupar com ele é levar em conta toda a sua seriedade atemporal, a partir de onde se está. Assim, o problema da ética é existencial e toma determinados acentos correspondentes ao tempo histórico de quem o pensa (BARTH, 2006, p. 88-89).

Em seu tempo, Barth reconhece que o problema da ética se apresenta mais crítico do que na geração anterior a ele (ele escreve pouco depois da Primeira Guerra Mundial). Para ele, o problema da ética, em seu tempo, passou de um problema acadêmico a ser realmente um problema, uma pesada tarefa que desde 1914 foi marcada por grande dor desorientação, uma vez que as bases da Igreja, da sociedade e do Estado já não eram mais tão firmes, a pergunta pelo que fazer se tornou um problema autêntico. Agora estava confirmado historicamente que o homem não pode só fazer o bem, que ele não é o ápice da história. A imitação de Jesus dentro de

um cristianismo ético não foi o suficiente e o problema da ética se tornou ainda mais complexo. Pois, supera o meramente humano, supera as ideologias e as religiões. O problema da ética está sob o absoluto, precisa fazer jus a Deus e não ao homem (BARTH, 2006, p. 89-91).

2.1.3 Mudança de época

O período das éticas seguras de si já passaram, e quem se debruçar sobre o problema da ética precisa entender que se está em uma nova época, em que a confiança do homem em si mesmo é frágil. Assim, não se pensa a ética de forma cética, muito pelo contrário, se deve dar a ela uma importância ainda maior, nem se deve olhar ceticamente a ética como crise na qual o ser humano se relaciona com Deus, mas pensar estas implicações adiante. O espírito da época legou um confronto ímpar com a ética, porém, apesar de outras gerações terem a oportunidade no futuro de lidarem novamente de forma menos dolorosa com este problema, ele deve ser visto como problema real e sempre presente, o qual traz consigo sempre novas perguntas. Barth recorre ao pensamento de Kant, para quem a ética tem a ver com a vontade do bem que está voltada para o fim último, que é o dever (imperativo categórico). Neste pensamento, a pessoa age dentro de uma dimensão de liberdade na qual se existe a partir de uma personalidade moral, porém, é questionável se esta pessoa pode ser realmente identificada com o ser humano, que não consegue se abstrair das causalidades e dos desejos, agindo também a partir deles, não a partir do imperativo categórico apenas. Esta pessoa da vontade pura, da razão prática e da personalidade moral não existe. O ser humano é continuamente posto sob novos questionamentos, novos problemas, novos desejos (BARTH, 2006, 92-95).

2.1.4 O objeto ético

Barth, partindo do exemplo do milenarismo, leva em consideração a possibilidade de um fim da história no tempo, pois sem um fim não há sentido nem ética – uma vez que a ética tem seu espaço dentro do tempo, e esta está mais para tarefa do que para fim, mas deve mirar o fim, sendo o problema da ética arauto das perguntas instituídas pelo fim. A esperança cristã almeja a liberdade amorosa que se constituirá no tempo, com o fim das opressões, das violências e a exaltação das coisas do espírito ao invés do consumismo, do tempo do humano e do fraterno ao invés do tempo do outro enquanto objeto. O que leva a compreensão de que o bem não pode ser pensado seriamente se não existir a ideia da concretização do bem na história, bem por isso que a ideia de benefícios no céu não pode desorientar a

pessoa, fazendo-a negligenciar a concretude e urgência da necessidade de se pensar o problema ético já (BARTH, 2006, p. 96-98).

2.1.5 O fim último

O amor, a fraternidade, e a liberdade só podem se concretizar na medida em que estas se tornam tarefas, se tornam aquilo que deve ser feito. Para que se descubra a essência final entre os fins, e reconheça a singularidade deste fim último em relação a todos os outros fins possíveis. Seja o fim moral, ou o fim religioso, eles não passam de fins penúltimos (BARTH, 2006, p. 98-99).

Ou será que o homem religioso em si, seja ele Lutero, Inácio de Loyola ou Kierkegaard, ele com sua estranha peculiaridade, seu fanatismo, sua presunção, sua tendência quase que inevitável ao farisaísmo dos mais refinados, com seu titanismo supremo e audaz – pois isto é que é religião, encarada como querer e fazer humano – será que esse homem poderá ser entendido como estação no caminho rumo ao reino do amor? Não poderia ser logo ele, tragicamente, o mais grave empecilho para a vinda do mesmo, não poderia ser o fim religioso o mais heterogêneo de todos em relação ao fim último? (BARTH, 2006, p. 100).

Enfim, para Barth, o homem não é capaz nem de realizar o fim moral, pois está marcado pelo desejo, ele é ser vivente que quer viver e isto o identifica, e em seu querer viver está a sua realidade enquanto criatura (BARTH, 2006, p. 100).

2.1.6 Dialética da noção de Deus

O problema da ética configura juízo tão grave que apresenta a realidade de Deus ao homem. O reconhecimento de sua finitude e da morte deixa o homem mais sábio, movendo-o em direção daquilo que é mais excelente que o transitório. E o cerne da condição humana está no relacionamento com Deus, na fidelidade de Deus e na dependência do ser humano em Deus, sendo Deus a fonte da vida é que se faz possível viver. No *sim* de Deus ao ser humano se evidencia o *não* do ser humano, enquanto que Deus é vida, é resposta, é fim o ser humano quer viver, tem perguntas, é finito. Desta forma, no inexorável juízo da pergunta ética se revela o que está para além do juízo, a saber, o amor de Deus. Ao se deparar com o pecado, se revela o perdão enquanto que a morte revela a vida. A distância do homem para com Deus revela o caminho de misericórdia trilhado por Deus, pois é no reconhecimento da perdição que o homem pode ser encontrado por Deus, e sua graça é revelada. No entanto, estes encontros não diluem a infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem, mas a reforçam. O encontro com Deus não retira a pergunta ética, nem para

a pessoa religiosa. Somente Deus é justo e digno em si mesmo, todo o resto depende de sua dignidade e justificação. E ao homem cabe a angústia gerada pela radicalidade da pergunta ética, na qual pode encontrar Deus. Deste encontro e sob a perspectiva do perdão é que o homem pode agir eticamente seguro, ação que deve ser de perdão e de amor. Com isso, a ética é tarefa cristã, e a partir da realidade do perdão e do amor pode dar respostas, desta fundamentação em Deus é que deve partir a ação ética do ser humano, pois ele é aquilo que pode fundamentar-se em si mesmo, e que pode mover e fundamentar as outras coisas (BARTH, p. 100-104).

2.1.7 A limitação da linguagem

Barth compreende que a dialética paulina é sempre do fim para o começo/fundamento, o pecado revela a graça, o juízo a justiça, a morte a vida, o homem a Deus, o tempo a eternidade. Porém, todas estas são apenas palavras, sendo concernentes as precariedade humanas, que por si não pode constituir nenhuma via de acesso a Deus – o que por sua vez consiste na impossibilidade humana de desvendar o problema ético, e ao homem só cabe assegurar-se naquele que causa seu desespero, contando com a graça de Deus, que não pode ser produzida pelo ser humano, somente o próprio Deus é que pode dar a graça (BARTH, 2006, p. 104-106).

2.1.8 Fé e revelação

Sobre este tema destacam-se as definições de Barth:

O que é fé eu tiraria daquela passagem no evangelho onde consta: “Eu creio, ajuda-me na minha falta de fé”. E o que é revelação o depreenderia de uma palavra de Lutero: “Eu não o sei nem o entendo, mas ouço soar de lá de cima para dentro de meus ouvidos o que pessoa alguma jamais concebeu” (BARTH, 2006, p. 106).

A fé e a revelação confirmam a impossibilidade do ser humano chegar a Deus. E estas trazem consigo ainda a mensagem que está no centro do pensamento paulino – Jesus Cristo. Estas palavras também estão carregadas de dialética e não solucionam o problema da ética, mas para Paulo, Lutero e Calvino apontam para o local de solução da pergunta ética, que é visto no caminho de Deus em direção aos seres humanos. A inversão antes colocada na dialética paulina estão postos na certeza de Jesus Cristo, que é certeza de Deus e não humana. Esta certeza é traduzida por salvação, a ser crida pela fé. Este Jesus Cristo, no entanto, não é fruto do caminho humano, mas é palavra de Deus para a salvação que é digno e fundamentado em si

mesma, dest ponto de partida que a teologia pode pensar a ética (BARTH, 2006, p. 106-107).

2.2 Teses centrais do texto analisado

Após analisar o texto sobre o problema da ética na atualidade de Barth, é possível identificar suas teses centrais:

1 A ética é um problema existencial (BARTH, 2006, p. 85).

2 O ser humano não pode ser mero observador diante da questão ética (BARTH, 2006, p. 85-86, 88).

3 A pergunta ética transcende o ser humano (BARTH, 2006, p. 86).

4 A pergunta ética é a pergunta pelo que é bom, pela verdade e pela lei que move o homem – superando qualquer possibilidade de gênese humana (BARTH, 2006, p. 86-88).

5 A ética leva o ser humano a pergunta pelo que fazer que, por sua vez, leva a pergunta pelo fim último de tudo – levando ao confronto e a crise do relacionamento com o absoluto (BARTH, 2006, p. 87-88, 92, 100).

6 A seriedade do problema da ética é medida por seu fim (BARTH, 2006, p. 87).

7 O problema da ética não aguarda ser pensado, assim como Deus antecede a experiência religiosa (BARTH, 2006, p. 87).

8 O problema da ética é atemporal (BARTH, 2006, p.88).

9 Os momentos históricos dão acentos determinados ao problema da ética (BARTH, 2006, p. 88-89).

10 O homem não pode só fazer o bem nem é o ápice da história (BARTH, 2006, p. 90).

11 O Jesus moral não foi o suficiente para responder a questão ética (BARTH, 2006, p. 91).

12 O problema da ética tem a ver com Deus, sendo ele seu fim e fundamento e com isso superando qualquer iniciativa humana seja ela moral ou religiosa (BARTH, 2006, p. 91).

13 Não é possível pensar um ser humano que deixe de lado seus desejos no diálogo com a ética, uma vez que está continuamente posto sob novos questionamentos, novos problemas, e novos desejos o que torna o problema da ética é sempre real e sempre presente (BARTH, 2006, p. 92-95).

14 Sem um fim não há sentido nem ética, daí que se deve considerar um fim da história de amor, liberdade, fraternidade e paz eterna para a história, pois ética tem a ver com a esperança cristã e porque o bem só pode ser pensado na medida em que se assume o pressuposto da concretização do bem na história (BARTH, 2006, p. 96-

98).

15 A ética é tarefa, não constituindo um fim em si mesma (BARTH, 2006, p. 96-97).

16 A esperança do céu não pode desorientar o cristão no que concerne a sua ação concreta na história (BARTH, 2006, p. 98).

17 Apesar de alvos não concretizáveis em última instância pela ação humana, o amor, a fraternidade e a liberdade, enquanto fins não últimos devem ser vistos como tarefa, aquilo que deve ser feito (BARTH, 2006, p. 98).

18 O fim último se distingue de todos os fins penúltimos em sua excelência, supera inclusive o fim moral e o religioso (BARTH, 2006, p. 99).

19 A ciência da morte e de sua condição deixa o homem mais sábio e o move em direção da total dependência de Deus (BARTH, 2006, p. 101-102).

20 Há uma infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem (BARTH, 2006, p. 101).

21 No juízo da questão ética se revela o que está para além do juízo, daí a dialética paulina ser sempre do fim para o começo/fundamento, o pecado revela a graça, o juízo a justiça, a morte a vida, o homem a Deus, o tempo a eternidade (BARTH, 2006, p.101-102, 104).

22 Sob a perspectiva do perdão é que a ação humana encontra seu lugar teológico enquanto tarefa cristã (BARTH, 2006, p. 103).

23 Deus fundamenta-se em si mesmo e por isso pode ser base última para a ética (BARTH, 2006, p. 103).

24 A linguagem humana é precária assim como sua condição diante de Deus (BARTH, 2006, p. 104).

25 Diante de Deus só resta ao homem o desespero de não poder se segurar em si mesmo, mas ter que se segurar naquele que lhe gera o desespero (BARTH, 2006, p. 105-106).

26 A fé e a revelação confirmam a impossibilidade do ser humano chegar a Deus (BARTH, 2006, p. 106).

27 Fé e revelação tem como conteúdo Jesus Cristo (BARTH, 2006, p. 106).

28 As palavras Jesus Cristo não resolvem o problema ético mas apontam para a solução que é o próprio Jesus Cristo para além da linguagem – o qual constitui o caminho de graça, a Palavra última de Deus em direção a humanidade (BARTH, 2006, p. 107).

29 Jesus Cristo é a certeza de Deus para a salvação do ser humano a ser acolhida pela fé (BARTH, 2006, p. 107).

30 Jesus Cristo é a Palavra de Deus para a salvação e fundamento último de toda resposta/ética humana (BARTH, 2006, p. 107).

2.3 Considerações acerca do texto base e suas teses centrais

Barth inicia o texto apresentando questionamentos acerca do problema da ética e apontando para a seriedade do tema. Ele desenvolve o seu pensamento notando que a pergunta ética não é posta em algum momento, ou pensada a partir de determinado tempo, mas já está posta de antemão, é anterior a sua indagação. A radicalidade e seriedade da pergunta ética está em sua fundamentação para além do humano, uma vez que a moral, ou o comportamento não são capazes de esgotar o problema ético.

O problema da ética é seríssimo por ser o ponto no qual o ser humano é alçado a questionar-se sobre aquilo que está além de si mesmo, a ética é o local no qual o bem está em questão – este bem, enquanto bem último, tem a ver com um fim ou sentido último – desta forma, a pergunta ética também é o local no qual o homem se depara com Deus, já estando em relacionamento com ele. Com isso, todos os fins penúltimos que podem ser vividos e seguidos como fins criadores de sentido são superados, inclusive os fins moral e religioso não resistem enquanto finalidade última, pois para além deles está o próprio Deus. A pergunta ética é aquela que coloca o homem sob o peso da angústia, não sendo ele capaz de superar sozinho o problema da ética, uma vez que para ser realmente séria e avassaladora a pergunta ética precisa estar ligada a um fim último.

Na angústia, na impossibilidade de resolver o problema ético é que o homem pode se encontrar com Deus – deste encontro surge uma nova significação para a pergunta ética, que é medida pelo seu fim, sendo este fim reconhecido, o que traz novas implicações para as ações humanas. Desta forma, a ética não só é pergunta como também é tarefa. Contudo, apesar do encontro com Deus, e das possibilidades de vida a partir da morte, do perdão a partir do pecado, da eternidade a partir da finitude, entre outros aspectos, todas estas possibilidades não passam de palavras, as quais só podem ser palavra última na medida em que se reconhece a impossibilidade de solução do problema ético por vias humanas. Este mistério encontra o seu ápice nas palavras Jesus Cristo, que por sua vez não resolvem o problema, mas apontam para a realidade última, para o fim/bem/sentido último que põe novamente a pergunta ética ao ser humano.

Com a finalidade de auxiliar a clarear o desenvolvimento teológico deste texto vale lembrar a análise de Gibellini (2012, p. 20-22) sobre o pensamento do Barth dialético. Para ele, neste momento da teologia de Barth, bastante influenciada pela teologia paulina em virtude de sua obra acerca de Romanos, seu Deus é o Deus abscôndito, aquele que é totalmente Outro, com isso fica clara a relação proposta acima por Barth da inviabilidade de um caminho do homem na direção de Deus, seja pela

via religiosa, histórica, metafísica ou moral o homem não pode chegar a Deus, há uma infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem, com isso a única possibilidade real é o caminho inverso – de Deus ao homem. No entanto, o homem permanece impossibilitado de superar a morte e nesse processo a história da salvação se torna história concomitante a história humana e constante crise da história. Neste sentido, a dialética barthiana enxerga o homem em um *não*, que é superado pelo *sim* de Deus em Jesus Cristo. Posta esta realidade, irrompe também o Reino de Deus, porém este não está posto definitivamente, enquanto que a fé se torna o dispositivo por meio do qual se recebe a alegre notícia de Deus. Esta fé, porém, está em continuidade com a filosofia kierkegaardiana, é o salto no vazio que se segura na fidelidade do próprio Deus.

Além disso, é necessário atentar para a compreensão de Barth sobre Palavra de Deus. Para ele a Palavra de Deus supera a Sagrada Escritura, que é um testemunho da Palavra de Deus revelada, e a pregação que é a dimensão de anúncio da Palavra. Em Barth, a Palavra de Deus encarna na história humana e é reconhecida em Jesus Cristo (MONDIN, 2003, p. 63-65). Jesus Cristo, portanto, é aquele que deve ser compreendido como a revelação de Deus para a salvação da humanidade. Tudo acaba e começa em Jesus Cristo.

3 Considerações a modo de conclusão da teologia de barth em diálogo com o problema da ética e das práticas religiosas hoje

Em virtude do espaço deste artigo, não é possível aprofundar as implicações de cada tese acima apresentada sobre a ética em Barth no debate das práticas religiosas. Porém, ao perceber que toda a sua elaboração teológica tem o intuito de culminar com a apresentação do fim último da ética e da teologia, vale evidenciar este aspecto nesta etapa conclusiva. Desta forma, as considerações abaixo estão sob a perspectiva da fundamentação última das práticas religiosas em Jesus Cristo.

Sob o tema *o engano da religião (the deceptiveness of Religion)*, um dos mais reconhecidos discípulos de Barth – Eberhard Busch (2004, p. 141-145), comenta a teologia de Barth acerca do aspecto religioso. Para ele, no pensamento de Barth, a religião pode se apresentar como um local de troca do Deus verdadeiro por uma mentira cognominada de Deus e com isso se tornando um ato de revolta contra Deus, sendo um anti-Deus, uma substituta da revelação, crença de homens sem Deus e ferramenta de domínio sobre seres humanos. Porém, Barth se põe sob esta severa crítica ao compreender que uma vez que se assume o cristianismo se deve receber e pensar estas questões. A religião em si é a possibilidade humana de se abrir ao divino, mas sem o aspecto da revelação. Enquanto que a revelação interpela o ser humano e

o contradiz, mostrando que quando o ser humano fala de Deus isto é apenas reflexão do humano sobre o humano. Na revelação, entretanto, a verdade vem à tona pois só a Verdade pode falar a verdade. Assim, a religião é o contrário da revelação, é a tentativa de fazer algo que somente Deus pode fazer para o ser humano. Contudo, a revelação não significa a negação da religião³, mas a realocação da mesma, sendo que seu lugar vivencial é sob a autoridade da revelação, servindo-a na medida em que auxilia o homem a abrir-se ao transcendente – para que o retorno do religioso – corriqueiro atualmente – configure também o retorno do sagrado sob a perspectiva do Evangelho⁴. Esta perspectiva corrobora a urgente necessidade de se pensar o papel da religião e das práticas religiosas no tempo presente à luz da revelação e da coerência entre vida e fé. Em Barth, uma vez que determinado pressuposto é assumido, ele é pensado seriamente e levado às últimas consequências, é por isso que sua teologia é tão consistente. Para ele, a teologia evangélica é uma ciência alegre por estar centrada na boa notícia que é Jesus Cristo⁵. Este é o seu ponto de partida, o qual determina o caminho de tudo mais.

Barth traz a reflexão que o específico de cada contexto histórico e cultural que se vive deve ser pensado à luz da fé. E o contexto atual, segundo Pondé (2014), se assemelha ao de antes da Primeira Grande Guerra em que havia grande confiança e crença nos avanços da humanidade, através da ciência/técnica (tecnologia), da sociedade organizada em Estados de direito (democracia) e da expansão de determinados modelos civilizacionais. Ou seja, uma fé demasiada da sociedade em si mesma fundada pela ideia do homem bom. Sob esta ótica parece que se voltou a um estágio, como dissera Barth, em que se pode olhar para a vida com mais ingenuidade novamente. Contudo, assim como antes da Primeira Guerra, sinais apontam no horizonte mostrando que esta paz mostrada é bastante relativa, basta atentar para os números das verdadeiras guerras civis vividas em muitos países; para a rivalidade acirrada entre as potências econômicas e os grandes egos de seus governantes, sem falar dos ditadores da iniciativa privada. Talvez o que salve a raça humana de uma nova guerra seja o medo de uma destruição sem precedentes na história, uma vez que o poderio bélico atual ultrapassa em muito a tecnologia do início do século passado. Enfim, a Europa da moral cristã, independente das preferências religiosas de alguns de seus governantes, levou o mundo a duas guerras devastadoras e a revisão do

3 Também muito importante é o papel da religião enquanto instituição à serviço da paz e da vida humana é importantíssimo como pontua o teólogo suíço Hans Küng em KÜNG, H. **Projeto de ética mundial**: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2001. E também o economista argentino Bernardo Kliksberg em KLIKSBURG, B.; SEN, A. **Primero la gente**: una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo desarrollado. Barcelona: Ediciones Deusto, 2007.

4 Acerca do retorno do religioso ver BRIGHENTI, A. **A Igreja do futuro e o futuro da Igreja**: perspectivas para a evangelização na aurora do terceiro milênio. São Paulo: Paulus, 2001.

5 Este tema é bem aprofundado pelo autor em BARTH, K. **Introdução à teologia evangélica**. 9. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

conceito de ser humano. Diante desse contexto se reforça a tese de Barth de que um cristianismo moral não é o suficiente, o que concorda Moltmann (2009, p. 290), para quem a redução do Reino proposto por Jesus a moral é impossível diante das exigências de um discurso coerente sobre a realidade de Cristo. O esvaziamento da mística e da espiritualidade tornam a fé cristã incompleta, pois, em Cristo, ela é mais do que uma proposta de conduta.

Todos estes aspectos se referem ao problema da fundamentação da ética, mas aí também se pergunta sobre o fundamento dos problemas elencados na introdução, os quais, em suma, são consequências da incoerência entre vida e fé e esta, por sua vez, está fundada na realidade do pecado. Ao dizer que o homem não é bom, Barth tem em mente a concretude do pecado, o qual faz o ser humano se voltar para si mesmo, se fazendo a medida de todas as coisas, e, a partir daí, legitima a reificação de tudo ao seu redor como se fosse o único sujeito. Contudo, mesmo o homem capaz de enxergar o outro enquanto alteridade, está sob o risco de enxergar o ser humano como grande centro, neste ponto, onde parece se encontrar um caminho para todos, no qual as religiões são tidas em grande estima por poderem ser promulgadoras da paz entre os homens, o mesmo risco se esconde. Sem a abertura à transcendência, este sim o fim mais nobre das religiões, não há esperança para o ser humano por mais excelente que seja seu comportamento. Pois, a história humana não caminha para um horizonte imaculado com seus próprios pés. Esta é a grande exortação de Barth – que se compreenda a impossibilidade humana de construir um caminho seguro para um lugar sem pecado, de comunhão fraterna, no reino do amor. Somente Jesus Cristo, o homem Deus, que é o caminho e o destino, é capaz de instaurar plenamente tal lugar.

No encontro com Deus, que perpassa qualquer descrição que a linguagem intente, o homem é colocado tão drasticamente frente sua realidade finita e pecadora que só lhe cabe reconhecer sua condição. Aí, em Jesus Cristo, a graça de Deus é anunciada. Com isso, ao homem compete ser e agir segurando firmemente em Cristo. Daí que a ética cristã só pode existir se fundamentada em Jesus Cristo. E esta fundamentação está para além das imitações de determinado padrão moral, ela está fundada no próprio Cristo, e conta com a ação de seu Espírito.

Ao acolher a teologia de Barth no debate sobre a ética, se recebe a necessidade de pensar radicalmente a fé cristã de acordo com a pessoa de Jesus Cristo, contando não só com as mais variadas interpretações de um Jesus moral mas com sua ação real e concreta na história. Não à toa Barth termina seu texto questionando o leitor sobre sua fé neste Deus (BARTH, 2006, p. 107). Para a ética cristã a consonância com a fé é indispensável. Veja bem que não se abole a realidade do pecado no encontro com Deus, pois, como o próprio Barth diz em outro texto no qual debate o papel da

comunidade cristã na sociedade⁶, se deve contar muito seriamente com a realidade do pecado, porém, ao mesmo tempo o homem cristão deve se colocar seriamente sob o abalo da conversão. A fé cristã transformada em meros padrões de conduta resultará em práticas secularizadas vazias de sentido que não são capazes de nutrir uma ética coerente. Contudo, fica a tarefa proposta por Barth de se levar Jesus Cristo a sério, pois ele é o caminho, e é partindo de Cristo que se aprende a olhar para o outro como o próximo e se faz possível enxergar um fim para o mundo e para a história. Pois é o próprio fim que dá sentido à toda existência.

A modo de conclusão se pode dizer que o caminho proposto por Barth é o da fundamentação da ética em Jesus Cristo, não nas palavras Jesus ou Cristo, mas naquele que está para além das limitações da linguagem. Assim, no pensamento cristão, a fé assume um papel importante em sua fundamentação teórica, pois a fé cristã aponta para o Jesus Cristo que está para além de qualquer precariedade, provisoriedade ou limitação humana, mas que se fez compreensível em forma humana. Então, o cristão novamente tem duas oportunidades de olhar para Deus – pode olhar para o nazareno, o Jesus da história, e falar de seu diferencial e mirar sua conduta no comportamento dele, porém também pode fixar seus olhos no Cristo da fé, o homem Deus que é o grande consolo, conforto e esperança dos cristãos e que dá um sentido último para a existência e por consequência para a ética cristã. Na fé cristã a espiritualidade e a ética devem caminhar juntas, uma enriquecendo a outra enquanto experiências – e ambas sendo nutridas por Deus.

Assim, prática religiosa cristã que se abstraia da tarefa de pensar e viver Jesus Cristo, não levando a sério seus pressupostos, não passará de mero ritualismo, assistência social ou enfeite. As práticas religiosas precisam ocorrer coerentes com seu fim último, devem servir sua missão de abertura do ser humano a transcendência. E, no âmbito cristão, precisam estar fundamentadas em seu fim último, contando com seu Espírito, e servindo o Reino do Amor – o que se dá de forma concreta na descoberta do outro como o próximo a quem se ama nutrido pelo amor de Deus revelado em Jesus Cristo.

Referências

I. OBRAS DE BARTH

BARTH, K. Comunidade cristã e comunidade civil. In: BARTH, K. **Dádiva e louvor**: ensaios teológicos de Karl Barth. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal, 2006,

6 Ver BARTH, K. Comunidade cristã e comunidade civil. In: BARTH, K. **Dádiva e louvor**: ensaios teológicos de Karl Barth. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 289-315.

p. 289-315.

____. O problema da ética na atualidade. In: BARTH, K. **Dádiva e louvor: ensaios teológicos de Karl Barth**. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 85-107.

____. **Introdução à teologia evangélica**. 9. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

II. OBRAS DE APOIO

BOFF, C. **Teoria do Método Teológico**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BRIGHENTI, A. **A Igreja do futuro e o futuro da Igreja: perspectivas para a evangelização na aurora do terceiro milênio**. São Paulo: Paulus, 2001.

BUSCH, E. **The great passion: an introduction to Karl Barth's Theology**. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

GIBELLINI, R. **Teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2002.

KLIKSBERG, B.; SEN, A. **Primero la gente: una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo desarrollado**. Barcelona: Ediciones Deusto, 2007.

KÜNG, H. **Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

MOLTMANN, J. **O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas**. Santo André: Editora Academia Cristã, 2009.

MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século XX**. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

Nova Bíblia Pastoral. São Paulo: Paulus, 2014.

PONDÉ, L. **Paz de boutique**. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/luizfelipeponde/2014/06/1478222-paz-de-boutique.shtml>. Acesso em: 30.jun.2014.

A Espiritualidade como Ferramenta de Resiliência para Enlutados

Tatiene Ciribelli Santos Almeida¹

Resumo: Esta comunicação tem por tema a espiritualidade como fator de resiliência no processo de luto pela perda de um ente querido por morte. Resiliente foi o termo dado pelos pesquisadores às pessoas que conseguem superar as adversidades e se recuperarem após alto grau de sofrimento. Recentemente, a Psicologia interessou-se pelo conceito e muitos pesquisadores buscam entender o que leva uma pessoa a ser ou a tornar-se resiliente. A morte é uma realidade complexa para o ser humano. Evita-se ao máximo este assunto e a grande maioria das pessoas parece não estar preparada ao se defrontar com ela. O sofrimento pela perda é muito grande, mobilizando aspectos pessoais, sociais e da saúde dos enlutados. Busca-se compreender se a espiritualidade pode ser considerada como um meio de ajuda à superação no processo do luto. Para isso, utilizar-se-á uma revisão de literatura com o objetivo de entender a relação entre os três principais conceitos desta comunicação: luto, espiritualidade e resiliência. Compreendeu-se que a espiritualidade, independente de base religiosa ou institucional, pode ser uma ferramenta de resiliência na elaboração do luto após a morte de uma pessoa querida.

Palavras-chave: Luto. Espiritualidade. Resiliência. Psicologia.

Introdução

O ser humano, em diferentes tempos e lugares, precisa enfrentar adversidades das mais variadas espécies. Catástrofes naturais, pobreza extrema, violência intrafamiliar, mortes de entes queridos, doenças, desemprego, separações e mais uma série de situações que fazem com que as pessoas sofram e percam a motivação para a continuidade da sua trajetória de vida.

Porém, também existem indivíduos que passam por algum dos quadros descritos acima, mas conseguem recuperar as forças vitais e repensar maneiras de viver de forma saudável. Estas pessoas chamaram a atenção de grupos de pesquisadores, por conseguirem fazer de situações adversas o estímulo para seguir em frente. Resilientes foi o termo dado pelos pesquisadores às pessoas que conseguem superar as adversidades e se recuperarem após alto grau de sofrimento.

Resiliência é um conceito retirado da Física e que se refere à “propriedade

¹ Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, bolsista CAPES, tatienepsi@gmail.com

pela qual a energia armazenada em um corpo deformado é devolvida quando cessa a tensão causadora da deformação elástica” (FERREIRA, 1975, p. 1223). Portanto, referindo-se à capacidade de retorno ao estado normal de um corpo após forte tensão, pesquisadores das ciências humanas entenderam que o conceito pode auxiliar na compreensão dos processos de recuperação de traumas e se empenharam também no entendimento deste conceito.

1- Resiliência

Recentemente, a Psicologia interessou-se pelo conceito de resiliência e muitos pesquisadores buscam entender o que leva uma pessoa a ser ou a tornar-se resiliente. Para esta ciência, a resiliência é descrita, resumidamente, como sendo “a capacidade humana para enfrentar, vencer e ser fortalecido ou transformado por experiências de adversidade” (MELILO; OJEDA, 2005, p. 15).

Há três décadas começaram os primeiros estudos que deram origem ao que atualmente se conhece como resiliência. O conceito nasceu e começou a desenvolver-se com Michael Rutter, na Inglaterra e Emmy Werner, nos Estados Unidos, espalhando-se depois pela França, Países Baixos, Alemanha e Espanha. A visão norte-americana teve uma orientação principalmente comportamental, pragmática, e centrada no individual. A visão europeia apresentou uma visão preferencialmente psicanalítica e assumiu uma perspectiva ética. Mais tarde, o conceito entrou na América Latina assumindo uma dimensão comunitária, desafiada pelos problemas do contexto social (ROCCA LARROSA, 2007, p. 2).

A relação do conceito de resiliência com as Ciências Sociais e a Psicologia teve início na década de 70, onde alguns estudiosos defendiam que haviam pessoas que eram submetidas ao sofrimento, a traumas e mesmo assim não se entregavam nem adoeciam.

Um dos primeiros trabalhos na área foi o das psicólogas americanas Emmy Werner e Ruth Smith que durante 32 anos se dedicaram a analisar centenas de pessoas vítimas da pobreza, maus tratos e abusos na ilha de Kauai (Hawaii). Em meio a tantas tragédias pessoais, elas perceberam que muitas crianças que nasceram e cresceram ali se tornaram adultos otimistas. Diante desse quadro, as pesquisadoras iniciaram um longo processo de questionamentos acerca desta capacidade de superação.

Neste primeiro momento, acreditava-se na invulnerabilidade destas pessoas, já que elas possuíam “traços de personalidade e capacidades que tornavam invulneráveis as pessoas que passavam por experiências traumáticas e não desenvolviam doenças psíquicas, caracterizando assim, a qualidade de serem resistentes” (REICH; ZAUTRA; HALL, 2010, p. 25).

Posteriormente, os estudiosos averiguaram a vulnerabilidade daqueles que sofriam os traumas, ou seja, aqueles que passaram por situações de sofrimento não eram dotados de uma blindagem especial, mas sofriam a pressão e conseguiam se reerguer após isso. Desta forma, os resilientes começaram a ser vistos como vulneráveis, porém tendo características pessoais diferenciadas.

Uma dessas características está na existência de uma figura de proteção, rede de apoio ou figura de apego. Interessante frisar que na grande maioria da literatura que trata do assunto sobre resiliência fica clara a necessidade de se ter outra pessoa em quem se apoiar, alguém que forneça a base para se firmar na sociedade e no mundo.

Com base nesta perspectiva, Aldo Melillo, grande estudioso do tema, afirma que uma das grandes características da resiliência “é a ênfase na necessidade do outro como ponto de apoio para a superação da adversidade” (MELILO; OJEDA, 2005, p. 64). O apoio incondicional de alguém, a aceitação irrestrita enquanto pessoa é considerada de vital importância para a superação de adversidades.

Às pessoas que dão esse apoio incondicional são chamados por Cyrulnik e outros autores de tutores de resiliência ou tutores do desenvolvimento, pois permitem que o processo continue sem que fiquem traumas que atrapalhem o crescimento ou a vida adulta. Não se entende por tutor uma figura paternalista, mas alguém que, aceitando incondicionalmente a pessoa que está numa situação dolorosa, promove nela a confiança, a segurança e a esperança de que é possível superar a dificuldade, de que vale a pena lutar, de que é possível encontrar outra forma de lidar com o problema e até de achar um sentido, um motivo para melhorar (ROCCA LARROSA, 2007, p. 6).

Este apoio também pode advir de toda uma rede de proteção. Por esse motivo, instituições educacionais, religiosas, organizações não governamentais são vistas por muitos estudiosos como promotores de resiliência, por apoiarem o indivíduo, dando a sustentação e o apoio que ele necessita ao passar por momentos críticos.

Para que uma pessoa seja considerada resiliente, uma série de fatores precisa ser considerada. Partir-se-á da hipótese de que todo ser humano possui a capacidade de resiliência em maior ou menor grau. E conforme Cyrulnik, este fator “se tece durante todo o ciclo vital” (CYRULNIK, 2005, p. 45). A resiliência vai sendo construída a partir das experiências vivenciadas, das pessoas envolvidas neste processo, dos sofrimentos enfrentados. Porém, a partir de pesquisas, observa-se que os resilientes apresentam muitas características em comum.

Susana Rocca defende que

para potencializar a resiliência de um grupo ou de uma pessoa, é preciso descobrir os chamados pilares de resiliência, isto é, os recursos próprios

da pessoa, e os fatores de proteção do meio circundante, ou seja, as capacidades que há na família, no ambiente ou na instituição educativa, social, política ou religiosa. Esse processo de fortalecimento e capacitação é conhecido hoje como empoderamento (empowerment)” (ROCCA LARROSA, 2007, p. 4).

Neste âmbito, vê-se a necessidade de se observar toda uma rede de formação de resiliência, onde o ambiente e as pessoas relacionadas criam uma rede de proteção e formação de resiliência. Dessa forma, pode-se considerar que

[a] resiliência é considerada como o resultado final de “processos de proteção” que não eliminam os riscos experimentados, mas encorajam o indivíduo a lidar efetivamente com a situação sofrida e a sair fortalecido dela. Os processos de proteção têm quatro funções principais: reduzir o impacto dos riscos experimentados, alterando a exposição da pessoa à situação adversa; reduzir as reações negativas em cadeia que seguem a exposição do indivíduo à situação de risco; estabelecer e manter a auto-estima e a auto-eficácia pelo estabelecimento de relações de apego seguras e o cumprimento de tarefas com sucesso; criar oportunidade para reverter os efeitos de estresse (ASSIS; PESCE; AVANCI, 2006, p. 63).

Conforme se analisou anteriormente, a capacidade de resiliência pode ser observada durante ou após o acontecimento de muitos momentos trágicos, tristes, desesperadores. A morte é um destes temas complexos que está em sintonia com o estudo da resiliência, já que a perda de um ente querido é altamente dolorosa, abala toda a estrutura psicológica do sujeito, exigindo que este reestruture toda a sua vida.

2- Luto

Desde o momento do nascimento, o ser humano conhece o que é perder algo. O conforto e aconchego do útero materno de repente desaparecem e aquele ser indefeso é obrigado a sentir os desconfortos e desprazeres do mundo extrauterino, influenciados pelo clima, pelas dores provenientes do toque e manipulação da equipe de saúde, pela necessidade de respirar sozinho. Enfim, perder é parte da vida desde seus primeiros momentos.

Vários tipos de perdas vão sendo sentidas e vivenciadas durante o desenvolvimento humano. Há aquelas onde as consequências são mais sutis e, apesar de deixar marcas, não transformam tanto o andamento natural da pessoa. Porém, há perdas que solapam bruscamente a vida dos que perdem e acabam trazendo efeitos danosos e devastadores.

No fluxo constante da vida, os seres humanos passam por muitas mudanças. Chegar, partir, crescer, decrescer, conquistar, fracassar – toda mudança envolve uma perda e um ganho. É necessário abrir mão do velho ambiente para aceitar o novo. As pessoas vêm e vão: perde-se um emprego e consegue-se outro; propriedades e bens são adquiridos e vendidos; novas habilidades são aprendidas, enquanto outras são abandonadas; expectativas são atingidas e esperanças são frustradas. Em todas essas situações, as pessoas enfrentam a necessidade de abrir mão de um modo de vida e a de aceitar outro. Se identificam a mudança como um ganho, a aceitação não será difícil, mas se é vista como uma perda ou uma “benção ambivalente”, farão de tudo para resistir à mudança. Isto – resistência à mudança – acredito ser a base do luto: a relutância em abrir mão de posses, pessoas, *status*, expectativas. O modo de uma pessoa enfrentar o desafio da mudança em sua vida determinará não apenas sua visão de mundo, como também a visão acerca de si mesma (PARKES, 1998, p. 28).

Diante de variadas perdas, a morte é a que mais traz consequências sofridas para os que enterram seus entes queridos. Não há quem nunca sofreu a dor por ter perdido alguém por morte. E, mesmo diante desta constatação, vive-se como se nunca fosse morrer nem fosse passar pelo luto.

A morte é uma realidade complexa para o ser humano. Evita-se ao máximo este assunto e a grande maioria das pessoas parece não estar preparada ao se defrontar com ela. O sofrimento pela perda é muito grande, mobilizando aspectos pessoais, sociais e da saúde dos enlutados. Entendendo dessa forma, pode-se afirmar que o estar de luto é visto como algo que muda completamente a forma de viver do sujeito, refletindo esta mudança em todos os âmbitos da vida humana. A pessoa pode se sentir com medo, desamparada.

Pincus analisa da seguinte maneira o aumento do interesse pelo entendimento a respeito do processo de luto e ao mesmo tempo as limitações e dificuldades que este tipo de estudo pode enfrentar:

Um número crescente de estudos psicológicos nos últimos anos reflete um interesse cada vez maior no pesar e no luto. Essa tendência parece se dever em parte a uma tentativa de quebrar tabus sociais acerca da morte e do luto. Incertezas recentes sobre a fronteira entre a saúde e a doença mental também podem ter tornado mais premente a conceituação de distinções entre luto normal e patológico, e entre pesar e doença. Contudo, na medida em que a natureza do luto é tão complexa e as reações de personalidade individuais variam tão amplamente, é difícil chegar a uma definição abrangente. Para enfrentar esse problema, têm sido feitas tentativas no sentido de dividir o processo de luto em fases observáveis, e, embora o número de fases e a ênfase dada a elas variem nos diferentes estudos, começa a emergir um quadro bastante útil para compreender e avaliar a questão (PINCUS, 1989, p. 102).

Apesar de todas essas dificuldades, para esta autora, **há também pontos em comum nos estudos do luto. Por isso, ela ressalta que** “todos os estudos concordam em que o *choque* é a primeira resposta à morte de uma pessoa importante e que este será particularmente acentuado no caso de morte súbita e inesperada” (PINCUS, 1989, p. 102).

Para Pincus, a forma como o processo de luto irá se desenvolver vai depender do temperamento da pessoa que sofreu a perda.

Há dois pontos sobre os quais todos os estudos sobre o pesar e o luto concordam. Já mencionei o primeiro, ou seja, que o choque é a resposta inicial à perda. O segundo é muito mais difícil de definir. É a importância fundamental de ser capaz de iniciar e ‘completar o processo de luto’. O que isso significa exatamente? [...] A precondição para uma pessoa ‘completar’ seu processo de luto deve ser a de que lhe seja permitido cultivar o luto à sua própria maneira e em seu próprio tempo. Não há norma para o luto nem para a adaptação; também não pode haver um limite de tempo definido para qualquer um deles [...] O único critério válido para determinar que o pesar é patológico é a incapacidade da pessoa enlutada de enfrentar a vida (PINCUS, 1989, p. 111, 112).

John Bowlby, autor importante que também desenvolveu uma abordagem sobre a vivência do luto, acredita na dinâmica das modificações do processo de luto conforme o tempo transcorrido e a personalidade da pessoa que está vivenciando.

Nas pessoas enlutadas cujo luto tem um curso sadio, a premência de buscar e recuperar, muitas vezes intensa nas primeiras semanas e meses, diminui gradualmente com o tempo, e a maneira como é experimentada varia muito de pessoa para pessoa. Enquanto algumas aceitam essa premência, outras procuram sufocá-la como irracional e absurda. Qualquer que seja a atitude tomada pela pessoa enlutada com relação a essa premência, parece-me que ainda assim ela se sente impelida para a busca e, se possível, para a recuperação da pessoa que se foi (BOWLBY, 1998, p. 90).

A autora alemã Erika Schuchardt traz uma contribuição importante para a análise das pessoas que estão passando por uma crise. Ela não trabalha especificamente a questão do luto, mas seus apontamentos cabem muito bem a este tema.

Para Schuchardt, a pessoa em crise passa por oito etapas, desde o conhecimento da situação desagradável, que é a fase da *incerteza*, até a última fase, onde há a aceitação total da situação, que é chamada *solidariedade*. Diante da possibilidade de averiguar essa abordagem, pois tem relação direta com a questão do luto, acredita-se na importância de se apresentar esta autora aos estudiosos brasileiros²

2 Um trabalho interessante e que cita a abordagem de Erika Schuchardt é o livro *Aconselhamento com Pessoas Portadoras de Deficiência: Experiência de um Grupo na Comunidade*, de Iára Müller.

Iára Müller, que escreveu sobre a teoria de Schuschardt analisa assim esta abordagem:

Através do conhecimento das diferentes biografias, a autora foi percebendo que as pessoas em crise passavam por semelhantes estágios, mesmo tendo diferentes fatores desencadeantes da crise, de forma que foi possível elaborar uma sistematização destes estágios ou fases. Para tornar mais compreensivo o desenvolvimento destas fases, a autora usa a figura de uma pirâmide em espiral para ilustrar a dinâmica e a fluência do processo, também a superposição de uma fase sobre a outra, demonstrando-as interligadas no processo de elaboração da crise, e não estanques e sem refluxo. Esta imagem também proporciona uma visão tanto de degraus entre uma fase e outra, quanto de fases paralelas que se comunicam (MÜLLER, 1999, p. 35).

A maioria das pessoas vive como se a morte estivesse extremamente longe, acontecendo com aqueles que não lhe são próximos. Pensar sobre a finitude causa desespero, tristeza, somente sentimentos negativos. É complexo e difícil analisar a morte como destino irremediável de todo ser humano. Por isso, é mais fácil defender-se emocionalmente, evitando o assunto ou negando sua existência.

Por mais que se saiba que a vida contém a morte, as pessoas vivem como se nunca fossem morrer. Esse fato significa que a construção de mundo que se faz deve incluir necessariamente a noção de finitude, de fragilidade do ser humano para que nossos atos, pensamentos e projetos não sejam imbuídos do sentimento onipotente da intemporalidade. Morte é ausência... A perda do mundo, dos afetos, do pensamento... Morte é perda... é ausência de todos... Morte é solidão... Ausência, perda, solidão, emoções que caracterizam o sentimento de luto. Talvez por isso, embora não haja fato mais previsível do que a morte como ponto final do ciclo de vida das pessoas, não há também aspecto que cause tanto impacto emocional e mobilize tão frequentemente mecanismos psicológicos de evitação (BROMBERG, 2000, p. 13).

De acordo com Maria Aparecida Mautoni, “a palavra ‘luto’ (*bereavement*) se refere ao estado emocional de estar *bereft*, palavra cuja raiz significa ‘ser despojado de’ ou ‘ser rasgado’” (MAUTONI, 2013, p. 25). Portanto, é comum que os enlutados se sintam como que “rasgados”, “despedaçados”, como se aquela dor nunca mais fosse passar. O sofrimento é sentido como que eterno. Mas, apesar deste momento sofrido, é necessário passar por ele para que se dê início a uma nova forma de viver, agora sem a presença do ente querido.

Perdas podem e acontecem durante todo o desenvolvimento humano, sendo algumas mais fáceis de serem superadas e outras mais complexas. Só há tristeza na perda quando existe um vínculo consolidado com a figura que se foi. Caso contrário,

não existe dor.

Bromberg observa que o luto é um processo e mesmo que sua evolução seja considerada normal, é dolorido e sofrido para o enlutado. Não é possível perder alguém que se ama e não sofrer. A adaptação à nova vida demanda tempo, paciência e muito esforço pessoal. Não só a pessoa, mas todo o sistema familiar precisa se adaptar a uma nova rotina.

A autora defende que, mesmo que uma pessoa esteja passando por um luto considerado normal, é importante que se avalie a necessidade de ajuda no sentido de se aliviar a dor. Por esse motivo, ela defende um estudo minucioso e aprofundado desse tema para os profissionais de saúde que lidam com enlutados, a fim de poderem orientar e confortar seus pacientes nesse momento tão delicado.

Entender e aceitar que as perdas e a morte são parte do ciclo vital dinamiza o entendimento da própria vida, tirando uma visão mais negativa e sofrida ao se tratar destes aspectos. O luto por morte sempre é vivido com tristeza e pesar, o objetivo não é negar esse fato. Porém, ele pode ser mais bem entendido e verificado de uma maneira mais amena e leve, levando a ressignificação da própria vida.

3- Espiritualidade

Ao pesquisar diversos autores e obras, percebe-se que o conceito de espiritualidade está longe de ter um consenso. Esse quadro é característico na psicologia e também na teologia, onde existem várias formas de se conceituar este termo.

Alguns autores diferenciam a espiritualidade da religiosidade e da religião. Outros abarcam todos estes conceitos em um só, não vendo necessidade de diferenciá-los, argumentando que eles possuem a mesma origem e função. Desta forma, o objetivo deste tópico é fazer uma revisão bibliográfica dentro de autores da Psicologia da Religião e também da Teologia.

Edênio Valle traz um panorama rico de embasamentos e comparações entre o que é religioso e espiritual, defendendo que, antes do ser humano ser religioso ele é, fundamentalmente, espiritual.

Esse processo tornou evidente que a fé é uma preocupação humana universal. Antes de sermos religiosos ou não-religiosos, antes de nos concebermos como católicos, protestantes, judeus ou muçulmanos, já estamos engajados em questões de fé [...] já estamos preocupados com as formas pelas quais ordenamos nossa vida e com o que torna a vida digna de ser vivida. Além disso, procuramos algo para amar, e que nos ame: algo para valorizar, e que nos dê valor; algo para honrar e respeitar, e que tenha o poder de sustentar nosso ser. Numa palavra, procuramos dar

um sentido espiritual a nós mesmos (VALLE, 2005, p. 89).

Grande pesquisador das relações entre espiritualidade, religiosidade e ciência, Harold Koenig afirma que o termo espiritualidade dá margens a muitas discussões e por ser muito amplo, permite que todos que tem interesse nesta área o classifique e o conceitue. Daí esta vasta discussão.

Ele vê como benigna esta gama de variedades de conceitos quando se trata de ambientes clínicos, onde o médico ou profissional da saúde pode se abrir às múltiplas conceituações trazidas pelos seus pacientes. Porém, na pesquisa acadêmica não pode ser permitido discursar abertamente sobre estes termos, tendo que existir uma clareza acadêmica a fim de a pesquisas cheguem a conclusões exatas. “Sem definições claríssimas, a pesquisa sobre religião, espiritualidade e saúde não é possível” (KOENIG, 2012, p. 9). Por isso, ele optou por sempre utilizar os termos *religião*, *religiosidade* e *espiritualidade* compreendendo os mesmos aspectos da experiência humana.

O significado do termo espiritualidade foi ampliado recentemente para incluir conceitos psicológicos positivos, como significado e propósito, conexão, paz de espírito, bem-estar pessoal e felicidade [...] Essa nova versão de espiritualidade evoluiu para incluir aspectos da vida que não tem nada a ver com religião, além de, muitas vezes, excluir a religião por completo, como na afirmativa “sou espiritual, não religioso”. Isso pode tornar a espiritualidade indistinguível de conceitos seculares [...] Espiritualidade tornou-se um termo popular e flexível, sobretudo em círculos acadêmicos seculares, devido à sua imprecisão, amplitude dependência de auto-definição. Esse termo pode incluir a todos, mesmo os não religiosos KOENIG, 2012, p. 10-12).

Diante de tantas conceituações, percebe-se que a função da espiritualidade no processo de luto pode ser um dos pilares de sustentação e amparo. A angústia da perda pode se transformar em um desespero, dependendo da forma como o enlutado vislumbra a vida. Neste sentido, a espiritualidade pode amparar o processo de aceitação da perda de alguém querido. Há a necessidade clara de dar suporte a estas pessoas e a crença em algo superior ou a pertença a uma religião podem ser os respaldos necessários.

Neste contexto, a espiritualidade, a fé pessoal ou a pertença a uma religião pode ser considerado um dos fatores de formação da resiliência no processo de luto, entendendo resiliência como algo dinâmico e em pleno exercício de constituição pela vida afora do sujeito.

Um pesquisador de referência da morte defende que é inviável analisar esta temática sem o foco da espiritualidade.

É consenso que, diante da possibilidade da morte, a espiritualidade levanta-se como a grande senhora e rainha. A fé que, às vezes, se mostrava tibia e duvidosa ou sem aplicações práticas, se agiganta e toma proporções inimagináveis e, muitas vezes, desconhecidas dos próprios pacientes e familiares. Os últimos estudos da medicina que abordam a interface entre saúde e espiritualidade mostram que a espiritualidade está associada com melhor qualidade de vida, menos depressão e estresse, melhor funcionamento do sistema imunológico, maior adesão ao tratamento e mais garra para lutar contra os obstáculos, independentemente da fé professada. Tudo isso fica cristalino à medida que tomamos contato com pessoas que enfrentam a morte, de forma direta ou indireta. A ciência religiosa também continua sendo a única, entre todas as ciências, a nos responder às seguintes questões: de onde viemos, o que somos, porque sofremos, porque estamos aqui, qual o significado e o sentido da vida, onde se encontra a verdadeira felicidade e para onde iremos (SANTOS, 2009, Introdução).

Neste trabalho específico, utilizar-se-á, basicamente, os seguintes conceitos de espiritualidade e religiosidade das formas abaixo.

Espiritualidade é descrita como a dimensão de uma experiência com a transcendência, o numinoso. Essa transcendência não precisa ter um nome, mas também pode estar incluída em alguma religião. A experiência ultrapassa qualquer definição muito predeterminada [...] A religião, se comparada à espiritualidade, é definida e mais explícita. A religião utiliza via de regra, o imaginário e os meios de categorização e identificação das experiências espirituais. São os conteúdos, as doutrinas, os rituais (missas, cultos rezas, etc.) as experiências em pedidos e respostas, a cultura das tradições, e as normas de comportamento. Um elemento importante da religião é, por isso, a comunhão, a comunidade (LICHTENFELS, 2002, p. 50, 51).

Portanto, para fins deste artigo, o conceito de espiritualidade “vai além da necessidade de ligar-se a religiões constituídas para religar-se ao próprio sentido da existência. Recompõe-se assim o ser humano que é enquanto crê” (NOÉ, 2004, p. 5). Desta forma, optou-se por buscar o sentido do crer, independente da religião professada, na vida daqueles que perderam um ente querido. Em que ou quem eles se agarraram para refazer sua vida após a perda.

Para Dittrich,

a espiritualidade é uma característica fundante do ser humano. É pelo seu espírito criador que ele tem a capacidade de se colocar para além do mundo imediato, de sonhar para o alto para sentir e encontrar Deus, recuperando assim um sentido pessoal das experiências que a humanidade fez em contato com o sagrado, o Divino (DITTRICH, 2004, p. 44).

Diante da realidade do sofrimento da perda de uma pessoa querida e importante, torna-se útil estudar e entender a importância da espiritualidade

na ajuda e superação dessa dor. A espiritualidade, como mais uma ferramenta da resiliência no luto, é o tema deste trabalho, que busca entender a superação, ou não, das adversidades pessoais dos enlutados através da dimensão espiritual.

Conclusão

Enlutar-se diz respeito à mudança de vida, mudança de paradigmas, busca de uma nova forma de viver, readaptação da rotina, reconstrução de valores. É indiscutível que houve uma mudança drástica no dia a dia. O medo, a agonia, o desamparo estão presentes, mas é preciso continuar, de alguma forma.

A experiência de perder alguém querido parece ser uma grande mola propulsora para a busca da espiritualidade. O sofrimento faz com que as pessoas busquem algo a mais para se confortar, é preciso se agarrar a algo maior e mais poderoso para conseguir reunir forças para continuar vivendo. Autores defendem que o mistério da morte é uma das causas da origem das religiões.

Certamente, um dos pontos mais centrais do sofrimento e da demanda por significado seja a morte, a morte das pessoas mais queridas e significativas e a consciência da própria morte. Não será por acaso que o fenômeno humano até hoje mais sacralizado de todos, que resiste à indiferença, mesmo nos ambientes mais seculares, seja a morte. Para Câmara Cascudo (1983), a constatação da morte é talvez o elemento fundante da religião: “com sua vocação para a eternidade, o homem rejeitou o determinismo da morte e explicou a agitação de todas as coisas como uma prova iniludível de consciência, vontade e determinação [...] O religioso terá sempre, ao que parece, a sua presença reservada nesse território de sofrimento e significação, convivendo com a psicologia, com a psicanálise e com a psiquiatria, desafiando-as um tanto, mas ao final das negociações, estabelecendo pactos e acordos que garantam um lugar ao sol a todas essas formas de resposta à aflição (DALGALARRONDO, 2008, p. 249-256).

Durante o momento da perda e também no processo do luto, o apoio espiritual é bastante positivo no tocante a amparar os enlutados, fazendo com que se sintam capazes de ressignificar a vida após grande sofrimento. Um espaço onde o enlutado possa demonstrar sua dor e receber apoio espiritual, palavras de encorajamento é de grande valia no decorrer deste processo.

Por este motivo, esta breve revisão bibliográfica teve o objetivo de entender como a espiritualidade pode ser uma ferramenta de resiliência para enlutados. Como, através da busca espiritual, pessoas enlutadas irão encontrar forças para continuar sua caminhada e refazer o significado de suas vidas.

Esta busca fica clara nos trechos seguintes, onde um pai lamenta pela perda de seu filho:

Estou num impasse, e Tu, ó Deus, me trouxeste até aqui. Desde os meus primeiros dias, ouvi de ti. Desde os meus primeiros dias, cri em ti. Participei da vida do teu povo nas orações, nos trabalhos, nos cânticos, no ouvir das pregações e no buscar da tua presença. O teu jogo para mim era suave. Tua presença me fazia sorrir. Escureceu ao meio-dia. Tão rápido como se pode dizer 'ele está morto', a luz escureceu. E onde estás Tu nessa escuridão? Aprendi a te buscar na luz. Aqui na escuridão não posso encontrar-te. Se eu nunca te houvesse procurado ou se o tivesse feito sem encontrar-te, eu não sentiria esta dor de tua ausência. Ou não é à tua ausência que me refiro, e sim à tua ilusória e perturbadora presença? Será que meus se acomodarão a esta escuridão? Será que te encontrarei nas trevas? Não nas faixas de luz que ainda persistem, mas na escuridão? Alguns já te encontraram na escuridão? Eles gostaram do que viram? Será que viram amor? E há hinos para cantar quando a luz já se tornou ofuscada? Os hinos que eu aprendi são todos de louvor e ação de graças e de arrependimento. Ou nas trevas é melhor agradar em silêncio? A fé continua, mas meu diálogo com Deus é desconfortável, perplexo, alterado. Está fora de foco, modificado. [...] Agora é diferente. Estou humilhado, perturbado, embora eu ache que aquela fé ainda não morreu. Então digo a mim mesmo: Espera em Deus, pois ainda o louvarei, a Ele meu auxílio e Deus meu. Mas minha angústia retorna e eu lamento outra vez: Digo a Deus, minha rocha: Por que te olvidaste de mim? Por que hei de andar eu lamentando sob a opressão dos meus inimigos? [...] Para trás e para diante, lamento e fé, fé e lamento, um ligado ao outro. Uma fé machucada, uma fé saudosa, uma fé vazia de intimidade [...] Em que circunstâncias devemos espelhar Deus? Em nosso entendimento, amor, justiça, vida social e criatividade. Estas são as respostas que a tradição cristã nos oferece. Há uma resposta que raramente entra nessa lista: em nosso sofrimento. Talvez o pensamento seja apavorante demais. Refletimos Deus no sofrimento? Devemos ser a sua imagem no sofrimento? É nossa glória sofrer? (WOLTERSTORFF, 1997, p. 70-82).

Referências

- ALVES, Rubem. O médico. Campinas: Papirus, 2005.
- ARIÈS, Philippe. História da morte no ocidente: da idade média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- ASSIS, Simone Gonçalves de; PESCE, Renata Pires; AVANCI, Joviana Quintes. Enfatizando a proteção dos adolescentes. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- BELZEN, Jacob A. Para uma psicologia cultural da religião: princípios, enfoques, aplicação. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2010.
- BOWLBY, J. Apego e perda: tristeza e depressão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. Formação e rompimentos dos laços afetivos. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. Apego, perda e separação. São Paulo, Martins Fontes, 1985.

BROMBERG, Maria Helena P. F. A psicoterapia em situações de perdas e luto. São Paulo: Psy, 1998.

CYRULNIK, Boris. El amor que nos cura. Barcelona: Gedisa, 2005 página 45.

_____. Resiliência: essa inaudita capacidade de construção humana. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

DALGALARRONDO, Paulo. *Religião, psicopatologia & saúde mental*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Novo Aurélio: o dicionário do século XXI. São Paulo: Nova Fronteira, 1975, página 1223.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

KOENIG, Harold G. Medicina, religião e saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade. Porto Alegre: L&PM, 2012.

KOVÁCS, Maria Júlia. Morte e desenvolvimento humano. 2. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998.

KÜBLER-ROSS, E. Sobre a morte e o morrer: o que os doentes terminais têm a ensinar a médicos, enfermeiras, religiosos e aos seus próprios parentes. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. Os segredos da vida. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

HOCH, Lothar Carlos; ROCCA LARROSA Susana María. Sofrimento, resiliência e fé: Implicações para as relações de cuidado. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007.

LICHTENFELS, Henriete. Satisfação e sentido de vida no envelhecimento. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2002.

MELILO, Aldo; OJEDA, Elbio Nestor Suarez. Resiliência: descobrindo as próprias Fortalezas. Porto Alegre: Artmed, 2005.

MÜLLER, Iara. Aconselhamento com pessoas portadoras de deficiência: experiência de um grupo na comunidade. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

NOÉ, Sidnei Vilmar (org.). Espiritualidade e saúde: Da cura d'almas ao cuidado integral. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

PAIVA, José Geraldo de. Espiritualidade na psicologia e psicologia na espiritualidade. Revista Magis Cadernos de Fé e Cultura. Rio de Janeiro, n. 47, julho de 2005.

_____. Psicologia da religião: um pouco de história da situação presente e de perspectiva futura. [2003].

PARKES, Colin Murray. Amor e Perda: as raízes do luto e suas complicações. São Paulo: Summus, 2009.

- _____. Luto: Estudos sobre a perda na vida adulta. São Paulo: Summus, 1998.
- PINCUS, Lily. A família e a morte: como enfrentar o luto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- REICH, John W.; ZAUTRA, Alex J., HALL, John Stuart. Handbook of adult resilience. New York: The Guilford Press, 2010.
- ROCCA LARROSA, Susana María. “A fé parece ser uma chave no desenvolvimento das capacidades de resiliência”. In: Revista IHU On-Line, São Leopoldo, ano 7, n. 241, p. 19-23, 29 out. 2007.
- _____. Resiliência e cuidado. Revista IHU On-Line, São Leopoldo, ano 7, n. 234, p. 56-59, 3 out. 2007.
- _____. Resiliência e juventude: implicações para o cuidado pastoral. In: HOCH, Lothar Carlos; ROCCA L., Susana M. (Orgs.). Sofrimento, resiliência e fé. Implicações para as relações de cuidado. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 132-155.
- _____. Resiliência e perdão. Novolhar, São Leopoldo: Sinodal, ano 5, n.18. nov./dez. 2007. p. 28.
- _____. Resiliência: uma perspectiva de esperança na superação das adversidades. In:
HOCH, Lothar Carlos; ROCCA L., Susana M. (Orgs.). Sofrimento, resiliência e fé. Implicações para as relações de cuidado. São Leopoldo: Sinodal, 2007. P. 9-27.
- _____. Resiliência: um novo paradigma que desafia a reflexão e a prática pastoral, p. 4.
- SANTOS, Franklin Santana (org.). Cuidados paliativos: discutindo a vida, a morte e o morrer. São Paulo: Editora Atheneu, 2009.
- VALLE, João Edênio dos Reis. Religião e espiritualidade: um olhar psicológico. In: AMATUZZI, Mauro Martins (org.) Psicologia e espiritualidade. São Paulo: Paulus, 2005, páginas 83-107.
- WALSH, F.; MCGOLDRICK, M. Morte na família: sobrevivendo às perdas. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.
- WHOQOL and spirituality, religiousness and personal beliefs (SRPD), O instrumento de avaliação de qualidade de vida da Organização Mundial da Saúde (WHOQOL-100), página 3.
- WOLTERSTORFF, Nicholas. Lamento por um filho. Viçosa: Ultimato, 1997.
- WORDEN, J. W. Terapia do luto: um manual para o profissional de saúde mental. 2. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

Puritanismo e educação nos 13 sermões de John Wesley (1703-1791) acerca do “sermão da montanha”.

Cezar de Alencar Arnaut de Toledo¹
Cláudio Ferraz Zioli²

Resumo: *A educação na Inglaterra do século XVIII era muito próxima da religião. Escolas de caridade, escolas para moças e escolas dominicais eram exemplos de como o ensino mantinha uma estreita relação com a religião e como a Igreja estava presente na educação escolar. A fronteira entre o ensino secular e o ensino religioso não era clara, o que tornava os sermões um dos principais instrumentos de instrução naquela sociedade. Os sermões estabeleciam os princípios éticos e morais que norteavam a ação dos homens, principalmente em um período de intensas transformações na base econômica. John Wesley (1703-1791), fundador do Metodismo, que desenvolveu seus trabalhos durante a Revolução Industrial, foi um exemplo da instrução social por meio dos sermões. Com um discurso permeado de elementos puritanos, utilizava de suas pregações para difundir o que ele chamava de “Lei Moral”. Esta pesquisa analisa os conteúdos religiosos e educacionais presentes em treze sermões proferidos por John Wesley (1739 – 1749). O tema dos sermões é o “Sermão da Montanha”. Destacamos os elementos oriundos do puritanismo, a concepção de uma moral de caráter utilitário e a influência sobre a educação. Consideramos que os sermões de John Wesley fortaleceram a noção de obediência e de resignação para os pobres, destinatários de suas pregações.*

Palavra-chave: *Educação. Século XVIII. Puritanismo. Metodismo.*

Introdução

A influência da religião na sociedade foi um aspecto importante da história inglesa. Um Estado que desde seu início ficou marcado pela presença de elementos religiosos em suas instituições políticas, por uma economia ditada por regras teológicas e pela criação de uma religião oficial própria. Não é possível de se compreender sem considerar os efeitos dessa influência em sua constituição.

Este artigo foi elaborado com a finalidade de demonstrar o pensamento de John Wesley por meio dos 13 sermões que ele pregou sobre o sermão da montanha

1 Doutor em História da Educação, Professor do curso de Educação da Universidade Estadual de Maringá - caatoledo@uem.br.

2 Mestrando em História da Educação pela Universidade Estadual de Maringá – cfzioli@gmail.com

e sua relação com o puritanismo e com a educação na Inglaterra. O desenvolvimento desse trabalho se divide em três partes: A primeira consiste em uma breve exposição do contexto econômico, social, religioso e educacional de John Wesley, demonstrando as principais influências e os principais problemas que ele vivenciou. A segunda é uma análise dos 13 sermões e dos seus conteúdos, apresentando as suas principais ideias presentes e a relação com o contexto histórico. Na terceira parte o enfoque estará no debate sobre a relação entre os sermões, pensamento puritano e a educação, para assim apresentar as concepções pedagógicas de Wesley.

Para o desenvolvimento desse artigo foram utilizados os textos dos 13 sermões de John Wesley sobre o Sermão da Montanha e textos de pensadores contemporâneos. Fontes bibliográficas de autores que estudaram o período tanto na economia quanto na educação e autores que estudam a relação entre as religiões e a sociedade.

1. John Wesley e a Inglaterra do século XVIII

A Inglaterra no século XVIII vivenciou um período de grandes mudanças com o aumento da população, aparecimento de novas tecnologias, transformações na agricultura, expansão dos mercados externos e o surgimento do trabalho fabril. “A Revolução Industrial assinala a mais radical transformação da vida humana já registrada em documentos escritos” (HOBSBAWM, 2013, p. 1), um processo revolucionário que se estendeu para todas as esferas da sociedade inglesa.

Nas esferas religiosa e educacional, esse processo atuou na construção de uma sociedade adequada as necessidades do capital industrial. A Revolução Industrial construiu um mundo propício ao seu desenvolvimento, o que significou docilizar a classe trabalhadora em processo de constituição, a favor dos seus interesses. Um processo que ocorreu tanto de forma violenta, por meio dos mecanismos de repressão do Estado, quanto de forma pacífica, por meio dos discursos religiosos e de um novo modelo de educação.

A religião, durante a história, ocupou um papel fundamental na dominação do homem, sempre que atrelada aos grupos detentores do poder: o chefe tribal, o rei, o estado entre outros. “A questão da relação entre emancipação política e religião torna-se para nós o problema da relação entre emancipação política e emancipação humana” (MARX, 1989, p. 10). Ou seja, dominação política e dominação religiosa por muito tempo andaram juntas, e não foi diferente durante o período da implantação do sistema fabril na Inglaterra.

Nesse contexto de transformações sociais, viveu John Wesley (1703 – 1791), clérigo anglicano oriundo de uma família de dissidentes, que em certo momento de

sua vida eclesiástica, se interessou pelo subproduto da Revolução Industrial, a massa de trabalhadores expropriados que crescia nos bairros pobres das cidades inglesas. E começou a direcionar seus sermões a esse público. Esses sermões se constituíram como parte dos discursos que possibilitaram a pacificação da classe trabalhadora durante a implantação do modo de produção fabril.

A educação inglesa do século XVIII é outra esfera da sociedade que sofria significativas transformações. De forma lenta a ideia de um ensino para todos tomou espaço nos debates educacionais do período, mesmo com relutância de alguns setores sociais. “The first significant attempt to meet the needs of children in the growing towns and cities was that of the Charity School movement, which began to develop around the end of the 17th century” (GILLARD, 2011, p. 43)³.

As escolas de caridades, juntamente com as escolas para moças e as escolas dominicais, cumpriam o mesmo objetivo, que era garantir a manutenção da moral, especificamente a moral religiosa, de caráter conservador nos meios populares. Havia uma resistência em construir um modelo de educação para todos, pois havia a crença de que educar a classe trabalhadora poderia incitá-las a revoltas (GILLARD, 2011).

Foi apenas no final do século XVIII que o primeiro modelo de escola pública com o objetivo de fornecer formação, surgiu com as escolas industriais. Foram desenvolvidas com o intuito de dar às massas populares o conhecimento necessário para o trabalho na fábrica. A ideia central era formar as crianças para que realizassem o trabalho fabril, e isso ocorreria dentro da própria fábrica e alternava trabalho com estudos.

A atuação de John Wesley no campo educacional ocorreu no período de transição entre as escolas de caridade e as escolas industriais. É possível perceber elementos dos dois modelos educacionais presentes em sua concepção pedagógica. Uma escola que zelava pela moral da sociedade e ao mesmo tempo preparava as crianças para o trabalho. Essa característica se evidenciou na organização de Kingswood, escola de cuja criação ele participou.

Mais importante do que a pedagogia de Wesley, que ficou diluída entre dois modelos distintos de educação, foi a ideia que a orientava. As escolas de caridades atuavam no campo religioso e moral, as escolas industriais no campo do trabalho operário, mas a essência da pedagogia de Wesley era uma moral para o trabalho. A estreita relação entre economia, religião e educação no pensamento de John Wesley foi a característica mais marcante de sua proposta educacional e também marcou o

3 “A primeira tentativa significativa para atender às necessidades das crianças nas vilas e cidades em crescimento foi o movimento das Escolas de Caridades, que começou a se desenvolver por volta do final do século 17” (GILLARD, 2011, Chapter 1 - tradução nossa)

período da transição para o capitalismo industrial.

2. Os Sermões acerca do “Sermão da Montanha”

John Wesley pregou 13 sermões acerca do “Sermão da Montanha”, neles o fundador do metodismo tratou de todos os versículos que o compõem e relacionou às questões cotidianas dos ingleses do século XVIII. É possível, perceber por meio deles a concepção de sociedade de Wesley, sua proposta de transformação social, e sua relação com a ideologia dominante no período da Revolução Industrial.

Os três primeiros sermões tratam das beatitudes. Eles correspondem ao texto bíblico que se inicia no versículo um do capítulo cinco do Evangelho de Mateus e termina no versículo doze do mesmo capítulo (BÍBLIA, 1994, p. 1862-1863). Neles Wesley discutiu o significado das beatitudes e como elas podem ser aplicadas à vida diária das pessoas, e, nessa aplicação, é possível verificar sua concepção de religião. Primeiramente enalteceu a pobreza e a falta de ambição como atributo positivo. Segundo Wesley, a principal das beatitudes, “pobreza de espírito”. Assim, para Wesley, toda busca por riqueza é contra os princípios cristãos. Ele afirma que os pobres de espírito são: “[...] aqueles que amam a pobreza; que estão livres da cobiça; do amor do dinheiro; que temem, preferivelmente, a desejarem as riquezas” (WESLEY, 1985, Sermão 21, p. 4). Em seguida, ao discutir a “pureza de coração” ele falou da necessidade de combater as paixões e suportar as ofensas sofridas. Por último, ao tratar da mansidão, destacou o cuidado para não se ter dívidas e a solidariedade.

O quarto e quinto sermões, abordam os textos sobre o “sal da terra e a luz do mundo”, “a lei e os profetas”, trecho do versículo treze até o final do capítulo cinco (BÍBLIA, 1994, p. 1863-1866). No quarto sermão, Wesley afirmou que o Cristianismo é uma religião social. Segundo ele, o individualismo pode destruí-lo. No quinto, ele discutiu a questão da lei moral, na qual, mesmo não havendo mais uma lei escrita, como no Antigo Testamento, permanece uma lei moral que todos devem seguir. Ainda nesse sermão, Wesley discutiu o ensino, para ele, todos são professores do que praticam, ministros de suas próprias obras.

De alguma forma, pode ser dito que, qualquer que abertamente viola algum mandamento, ensina aos outros o mesmo; porque o professor fala, e muitas vezes mais alto que a regra. Neste sentido, é aparente que cada bêbado declarado é um professor de alcoolismo; todo aquele que viola o sábado constantemente ensina seu próximo a profanar o dia do senhor. Mas isto não é tudo: Um violador habitual da lei, raramente está satisfeito em parar por aí; ele geralmente ensina aos outros homens a fazerem o mesmo, através das palavras, assim como, de exemplo; especialmente, quando ele se embrutece, e odeia ser reprovado. Tal pecador, logo se

principia, em um advogado para o pecado; ele defende o que ele está resolvido a não renunciar; ele desculpa o pecado que ele não irá deixar, e, assim, ensina diretamente todo pecado que ele comete. (WESLEY, 1985, Sermão 25, p. 5)

Os sermões seis, sete, oito e nove, que correspondem ao capítulo seis do evangelho de Mateus (BÍBLIA, 1994, p. 1866-1869), tratam da questão das riquezas, conquistas e reconhecimento. Wesley exortou o povo para que fugissem de qualquer tipo de prestígio que pudesse ser alcançado neste mundo, quer ligado ao mundo religioso quer ligado ao mundo secular. Mas, principalmente, esses sermões debatem a questão das riquezas, e quanto a elas Wesley é enfático: “[...] se tu buscares algumas das coisas da terra, tu serás cheio de descrença e iniquidade; teus desejos, temperamentos, afeições, estarão fora de curso, permanecendo nas trevas, sendo vis e inúteis” (WESLEY, 1985, Sermão 28, p. 3). E quanto às necessidades materiais, ele encorajou os seus ouvintes afirmando que são “Felizes por suportarem hoje, por amor a Seu nome, o que quer que ele permita que venha, nesse dia, sobre vocês. Mas não se preocupem com o amanhã. ‘É suficiente a cada dia o seu mal’. O mal é, falando na linguagem dos homens, a reprovação, a necessidade, a dor ou enfermidade; mas na linguagem de Deus tudo é benção [...]” (WESLEY, 1985, Sermão 29, p. 11).

Os últimos quatro sermões, que são baseados no texto do capítulo sete do evangelho de Mateus (BÍBLIA, 1994, p. 1869-1871), ressaltam a questão da vida após a morte. No décimo sermão, Wesley trabalhou alguns princípios de convivência, que pode ser resumidos na afirmação: o que você quer que as pessoas façam a você, é o que você deve fazer a elas. O sermão seguinte levanta uma discussão em torno do inferno, da punição divina e das consequências de uma vida em desacordo com as regras bíblicas. Os ensinamentos estão sempre focados no terrível destino de quem desobedece a lei de Deus. Wesley destacou a urgência da vida eterna sobre a vida atual, e dos perigos de se ignorar a eternidade por causa das questões deste mundo.

Meus queridos irmãos, não endureçam seus corações! Vocês têm, há tanto tempo, fechado seus olhos para luz. Abram-nos, antes que seja muito tarde; antes que sejam lançados para a mais distante escuridão! Não permitam que alguma consideração temporal tenha influência sobre vocês; porque a eternidade está em jogo! (WESLEY, 1985, Sermão 32, p. 5)

3. Puritanismo e Metodismo

Para debater os sermões de Wesley é necessário apresentar as influências do puritanismo inglês sobre seu pensamento. O puritanismo e o metodismo compartilharam de uma estrutura semelhante, no concernente à ética de vida, a disciplina, a abnegação e o trabalho, contudo, eles se diferenciaram no propósito.

O puritanismo se fundamentava na ideia do “fim supremo”. Todas as coisas deviam ser feitas como se fossem para Deus, cada aspecto da vida era direcionado para a devoção. Uma religiosidade pautada pelo trabalho e pela disciplina, e a certeza da salvação repousava na capacidade de se executar com perfeição as obrigações diárias. O cerne do puritanismo se encontra na:

[...] vontade – vontade organizada, disciplinada e inspirada, vontade quiescente, extática em adoração ou retesada em violenta energia, mas sempre vontade – que é a essência do puritanismo, e para a intensificação e organização da vontade todos os instrumentos daquele arsenal de fervor religioso são mobilizados. O puritano é como a mola de ação comprimida por uma força interior, que destrói todos os obstáculos pelo seu ricochete. (TAWNEY, 1971, p. 191)

As pregações de Wesley estão estruturadas nos moldes puritanos, seus ensinamentos giram em torno da disciplina, autonegação e no esforço pessoal. Seus sermões apontam para uma vida pautada pelo culto a Deus em todos os seus aspectos, trabalho, família, educação por uma busca por excelência, sempre como forma de adoração. O ascetismo metodista e o ascetismo puritano são semelhantes em sua prática. Ambos levavam para a vida cotidiana as relações com o sagrado. “Os sinais da mudança de conduta, indispensáveis para o controle da verdade da conversão, como sua ‘condição’, conforme disse Wesley oportunamente, eram a bem da verdade exatamente os mesmos que no calvinismo” (WEBER, 2011, p. 130)

Em contrapartida, eles se diferenciam na influência que exerceram sobre seus membros. Enquanto o puritanismo no século XVII apresentava um caráter revolucionário, ligado à burguesia em ascensão, e os princípios desses se misturavam na busca por transformação social, e se contrapondo aos resquícios da sociedade feudal, o metodismo se adequava às necessidades do mundo industrial.

O metodismo se caracteriza pelo sentimentalismo. É uma religião emocional, que buscava sistematicamente a certeza da salvação. A certeza da salvação, ou melhor, uma certeza emocional da salvação, foi a característica central do ascetismo metodista. Ela se constitui na diferença fundamental entre o calvinismo e o metodismo.

[...] em contraste com o calvinismo, que reputava como suspeito de ilusão tudo quanto pertencesse ao sentimento, afirmava-se em termos de princípio, como único fundamento incontestável da certitudo salutis, uma certeza absoluta puramente sentida pelo agraciado como se emanasse diretamente de um testemunho do Espírito [...] (WEBER, 2011, p. 127)

Contudo, essa religiosidade sentimental, mesmo que com dificuldades, criou laços com o ascetismo laico, o que a fez imbuir-se do racionalismo característico da ética puritana. Isto se evidenciou, quando Wesley, se posicionou contra a concepção de salvação pelas obras (WEBER, 2011).

É importante destacar que o puritanismo por si só não promoveu nenhuma revolução social. Associar diretamente a ética puritana às transformações da Inglaterra do século XVII e ao sucesso do mundo capitalista, faz excluir diversos exemplos onde os mesmos princípios de disciplina, devoção, racionalização não obtiveram resultados semelhantes (TAWNEY, 1971). A dificuldade de associar o metodismo ao puritanismo clássico reside nessa concepção de puritanismo, que na verdade representa mais a ética econômica da burguesia inglesa do que uma ética religiosa. Nem todos os países protestantes se tornaram revolucionários, dotados de economias esplêndidas, nem todos os países católicos tiveram economias atrasadas. O que se pode afirmar com certeza é, na Inglaterra o puritanismo associado à classe burguesa é relacionado ao crescimento econômico sem precedentes.

O metodismo, porém, ao contrário do puritanismo, é uma religião de massas, criado e direcionado para alcançar as massas trabalhadoras do século XVIII. Não existe no âmago metodista o anseio por revolução que caracterizava a burguesia inglesa um século antes, seus membros não são compostos por comerciantes, banqueiros e donos de indústrias (por indústrias, nesse caso, se entende as organizações produtivas anteriores à Revolução Industrial) em ascensão e que lutavam para se desvencilhar das amarras de uma sociedade que conservava elementos de uma economia feudal. O metodismo, tal como o puritanismo, apresentava uma ética do trabalho, mas voltada ao trabalho proletário, que não pretendia libertar o trabalhador, mas adequá-lo a uma ética de vida pautada pelos princípios puritanos, da disciplina, do esforço, da sacralização do trabalho como forma de louvor a Deus.

O caráter sentimental se explica pela incapacidade do metodismo de conceder aos seus adeptos triunfos na vida material. É a confirmação e não a negação da sociedade em que eles viveram. Assim, todas as benesses da vida ascética são levadas para o campo das emoções e se materializam na convicção de uma vida futura de recompensas, em um outro mundo, completamente diferente daquele ao qual eles pertenciam.

Nos primeiros três sermões, podemos identificar dois elementos específicos do puritanismo inglês clássico: o combate às paixões e o cuidado com as dívidas. Ambos compõem o que Weber (2011) denominou de “espírito do capitalismo”. O subjugar das paixões gera a disciplina necessária para uma vida econômica próspera, um homem que não consegue controlar seus desejos não terá a capacidade de negar seus anseios imediatos em prol dos objetivos futuros, exatamente o que se espera de um homem de negócios. Mais importante ainda do que refrear seus desejos é conquistar e manter a confiança dos credores. O bom pagador é dono do dinheiro alheio, assim, pagar as dívidas significa bem mais do que honestidade, é o pré-requisito básico para receber investimentos em seus negócios (WEBER, 2011).

Porém, os três primeiros sermões apresentam um novo elemento, contraditório com a ética puritana clássica: não desejar riquezas. Como seria possível conciliar dois princípios fundamentais do capitalismo com um que o nega totalmente? Novamente chamamos a atenção para o público alvo das pregações de Wesley, o proletariado. A contradição interna desses três princípios é a contradição inerente à classe operária. Uma vida austera, sem paixões, conformada apenas com o necessário, são as condições imprescindíveis para a manutenção da classe trabalhadora obediente em uma sociedade capitalista.

Os sermões quatro e cinco tratam da moral, componente básico tanto da doutrina puritana como da doutrina metodista. Moral, no conceito popular da palavra consiste em um atributo de necessidade inquestionável para todos os seres humanos, mas esta premissa se torna uma inverdade quando nos aprofundamos no conceito de moral. No século XVIII, como em nossos dias, é possível identificar várias concepções de moral, em especial, três concepções de moralidade são importantes para esta análise, a puritana, a kantiana e a metodista. A partir delas é possível desconstruir a noção comum de moral como conjunto de valores de convívio social politicamente neutros.

Em primeiro lugar, a moral puritana era um espelho da burguesia inglesa:

O puritanismo foi mestre-escola da classe média inglesa. Exaltou suas virtudes, santificou, sem erradicar, seus vícios convenientes, e deu-lhes certeza inexpugnável de que, tanto atrás das virtudes como dos vícios, estavam as majestosas e inexoráveis leis de uma Providência onipotente, sem cuja presciência nem um martelo poderia bater sobre a forja, nem um algarismo poder ser adicionado ao livro da razão. (TAWNEY, 1971, p. 200)

A moral puritana era ditada de acordo com as necessidades da burguesia, os princípios do puritanismo inglês se misturaram com os princípios do capitalismo em ascensão. O que era conveniente para o capitalista era considerado moral. Por exemplo, o auxílio aos pobres era condenável, a menos que ocorresse na forma de empregos, em contrapartida, a usura e o lucro eram louváveis como inerentes ao trabalho.

A moral kantiana, contudo, se fundamentava na autonomia e no autogoverno:

A moralidade é pois a relação das acções com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas. A acção que possa concordar com a autonomia da vontade é permitida; a que com ela não concorde é proibida. A vontade, cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade santa, absolutamente boa. (KANT, 2007, p. 84)

A ideia de moral para Kant, que viveu no mesmo período de Wesley, se constituía em uma forma de libertação. Era pautada pela livre vontade e tinha como

objetivo a emancipação humana. Não podia ser motivada por objetivos externos, antes, era centrada na possibilidade de escolher os próprios objetivos. Toda ação moral na concepção kantiana é um fim em si mesmo, porque toda a ação do homem deve ser “forma e o princípio de que ela mesma deriva” (KANT, 2007, p. 52). E o que moraliza a ação é a vontade que a rege e não o fim que ela busca (KANT, 2007).

O conceito de moral de John Wesley estava atrelado à obediência. Seu objetivo era limitar a ação dos indivíduos e conforma-los a estrutura social capitalista. Por meio dela se justificava a condição do expropriado e concedia a ele alívio emocional. Wesley pregava a existência de uma justiça divina que privilegiava os pobres e condenava os ricos gerando o conforto que necessitavam para não se revoltar por causa da exploração.

A grande medida da justiça, assim como da misericórdia é: *‘Não faça aos outros, o que você não quer que seja feito a você’*. Você caminha por esta regra? Você nunca fez a alguém o que você não gostaria que ele fizesse a você? Mais ainda: você não é grosseiramente injusto? Você não é um extorquidor? Você não obtém ganho com a ignorância e carência de alguém; nem comprando, nem vendendo? Suponha que você esteja envolvido em um comércio: Você demanda; você recebe não mais do que o valor real do que você vende? Você demanda; você recebe, não mais do que o ignorante do que do instruído, -- de uma criança pequena, do que de um experiente comerciante? Se você faz, porque seu coração não o condena? Você é um extorquidor descarado! Você não exige de alguém que esteja em necessidade premente, mais do que o preço usual das mercadorias, -- a quem você deve, e isto sem demora, as coisas com as quais você apenas pode prover a ele? Se você procede assim, isto também é uma extorsão clara. De fato, você não alcança a retidão de um fariseu. (WESLEY, 1985, Sermão 25, p. 10)

Qual seria a lógica de construir uma crítica tão enfática e até mesmo ríspida se o público para qual Wesley falava era em sua maioria, trabalhadores braçais que não tinham qualquer relação com o comércio? Essas práticas não constituíam, e provavelmente nunca constituiriam, parte de seus “pecados”, os ouvintes de Wesley eram na verdade, as vítimas dessas atividades, e na condenação “espiritual” dos seus opressores eles encontravam conforto.

Essa ideia fica clara nos quatro sermões seguintes, quando Wesley se dedicou a criticar de forma veemente a busca e posse de riquezas. Dificilmente a maior parte dos ouvintes de Wesley possuía qualquer tipo de posse além daquelas mais básicas para sobrevivência, e alguns, nem mesmo essas. Dessa forma, não é justificável a confecção de quatro sermões seguidos com o objetivo de abordar um problema cujas possibilidades de existência em meio aos seus adeptos eram ínfimas. A menos que, o objetivo não fosse censurar suas riquezas, mas sim, transformar sua pobreza em uma virtude.

Assim, ao analisarmos o metodismo percebemos que, tal como o puritanismo

ele pregava uma vida de regras, disciplina, trabalho e autonegação. Porém com a diferença que enquanto o puritanismo apregoava essas qualidades como forma de superação, o metodismo as apresentava como forma de resignação. Podemos afirmar que, apesar do puritanismo apresentar uma estrutura doutrinária semelhante à do metodismo, a essência puritana era superação e seu objetivo era a transformação. O metodismo era a resignação e o seu objetivo era a conservação.

Os últimos quatro sermões reforçam essa ideia quando apregoam o terror do inferno, o castigo após a morte para aqueles que desfrutaram injustamente de prazeres terrenos. É a gratificação para todos que suportaram paciente o sofrimento dessa vida, a vingança por todas as desigualdades. Um castigo tão terrível que faz os trabalhadores aceitarem de bom grado qualquer tipo de tormento como se fosse uma dádiva, a sua passagem para o reino dos céus.

4. O conceito de educação nos sermões de Wesley

A necessidade que deu origem ao movimento educacional das escolas industriais foi contemporânea a Wesley, e influenciou seu pensamento, e em consequência, sua concepção de educação. A demanda por um sistema educacional que preparasse as pessoas para a sociedade fabril aparece com as primeiras fábricas.

No século XVIII, a educação, em geral, ainda se encontrava nas mãos de organizações religiosas. As escolas dominicais, escolas para moças, escolas de caridade entre outras demonstram o caráter devocional da educação. O movimento iniciado por Wesley não foi uma exceção, participou da criação de várias intuições de ensino da época. Contudo, o papel educacional das igrejas ia além, o púlpito era o local de ensino, e em muitos casos a única educação que a população mais pobre tinha acesso. Regras de convívio, política, higiene economia, o clérigo se encarregava de fornecer todas as informações básicas para o povo.

Assim, os sermões acerca do sermão da montanha demonstram a tentativa de Wesley de responder as demandas do mundo fabril que surgia, por meio dos velhos mecanismos educacionais da época. As mensagens contidas nesses sermões indicam uma tentativa de regular essa nova sociedade que se iniciava, de garantir seu bom funcionamento. Em suas pregações Wesley ofereceu as informações necessárias para se viver nesse novo mundo, sem qualquer intenção de modifica-lo, ele buscava a promover ordem, e o caminho mais curto para isso era ensinar para o trabalhador o seu lugar.

Essa concepção de educação pode ser percebida no conceito de moral proposto por Wesley. A educação moral que ele promovia continha em si à ideia de

resignação de conformação a sociedade industrial que surgia. Para ele essa moral deveria ser ensinada por todos, por meio das atitudes, como ele propõe no quinto sermão. Ou seja, a educação para Wesley é a educação para o trabalho, uma educação prática onde os principais conteúdos são a moral disciplinadora e a resignação.

Conclusão

Como foi possível compreender, as ideias que permeavam os sermões de John Wesley não se constituíam uma inocente proposta para a salvação dos pobres. Elas traziam em si uma série de elementos duvidosos que quando aplicados possibilitavam a perpetuação e reprodução das relações sociais de dominação existentes na Inglaterra do século XVIII.

A relação dos ensinamentos de Wesley com o Puritanismo era paradoxal, por um lado ele mantinha a estrutura da doutrina puritana, no concernente ao esforço, disciplina e trabalho. Por outro lado ela negava a essência puritana revolucionária que buscava a superação das determinações sociais e pregava a conformação social da classe trabalhadora a sua condição de explorado.

O conceito de educação presente nos sermões de Wesley seguia os mesmos princípios, ensinava a obediência, a humildade e a submissão. Coibia a busca por ascensão econômica e a luta contra a dominação burguesa. Suas concepções pedagógicas estavam ligadas a moralidade, uma educação moral para os trabalhadores cumprirem com excelência suas tarefas o que era completamente adequado às necessidades do capital industrial em expansão.

Em suma, os sermões de John Wesley se constituíam em sua essência uma ação da ideologia dominante. Mesmo que de forma inconsciente, Wesley reproduzia a ideologia dominante em suas pregações e educava os pobres para disciplina, para obediência e para o trabalho. O que tornou seus ensinamentos uma importante ferramenta para o capital durante a Revolução Industrial

Referências

- BÍBLIA. Português. **Bíblia Tradução Ecumênica**. São Paulo: Edições Loyola. 1994.
- GILLARD, Derek. **Education in England**: a brief history. 2011. Disponível em: <www.educationengland.org.uk/history>. Acesso em: 21 jun. 2014.
- HOBBSAWN, E. J. **Da Revolução Industrial Inglesa ao Imperialismo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa, Portugal: Edições

70, 2007.

MARX, Karl. **A questão judaica**. LusoSofia, 1989.

TAWNEY, R. H. **A Religião e o Surgimento do Capitalismo**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

WEBER, M. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

WESLEY, John. Sermões 21 a 33. Sermão do Monte – Parte I a XIII. In: **Sermões de John Wesley**. [1778-1791?]. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985. Disponível em: <<http://www.metodistavilaisabel.org.br> >. Acesso em: 21 jun. 2014.

A situação paroquial: esquizofrenia e poder local frente ao modelo globalizado de organização religiosa.

Welder Lancieri Marchini¹

Resumo: *O lugar carrega consigo características que lhe atribuem originalidade. Elas são singulares, mas trazem consigo reproduções do global. Segundo Milton Santos, quando tomado pelos vetores globais de modo a perder a historicidade que lhe deve ser própria, o lugar passa a sofrer de esquizofrenia, entendida aqui como a alienação do local em função do global. Essa pesquisa tem como objetivo entender essa dinâmica entre o global e o local dentro da situação paroquial. A estrutura de organização paroquial, básica na igreja católica romana, obedece critérios universalistas. Em contrapartida, suas atividades pastorais e evangelizadoras tem forte apelo local e histórico. A igreja, em sua universalidade, é abstrata; é no local que ela se concretiza e acontece. Marcadas pela institucionalização, muitas paróquias passam por processos de esvaziamento, de falta de identificação local e pela massificação de seus trabalhos. Há forte valorização das pastorais de cunho doutrinário e litúrgico em contraposição com o enfraquecimento de pastorais de cunho social. Paradoxalmente há iniciativas de organização que são marcadas pelo interesse local, mas que não estão estruturalmente atrelados à instituição paroquial como os movimentos de cunho carismático e as CEB's. O mundo contemporâneo impõe à paróquia uma questão: perder a identificação local numa situação de esquizofrenia ou ser eficaz em suas atividades tendo como critério o poder local?*

Palavras-chave: *Globalização. Paróquia. Esquizofrenia local. Autonomia local. Milton Santos.*

Introdução

As organizações da igreja católica são, em sua grande maioria, universais. A estrutura local² assumida pela organização católica é construída a partir da ideia de universalização de algum modelo que foi eficaz em determinada localidade e momento histórico. Assim aconteceu com o modelo de organização paroquial: modelo medieval, facilmente adaptável à sociedade feudal, foi perpetuado ao longo

1 Mestrando em Ciências da Religião, PUC-SP, bolsista Capes, wwlancieri@yahoo.com.br

2 A igreja local é entendida dentro do universo católico como a diocese. Outro termo usado para designar a diocese é igreja particular. Os dois termos, local e particular, contrapõem-se à ideia de global e universal. Assim, nessa dinâmica entre o local e o global, a igreja espera abarcar os interesses da pessoa e da organização religiosa.

da história e assumido como modelo básico de organização.

Desde os grandes concílios do cristianismo dos primeiros séculos é perceptível a concepção universalista da igreja católica, seja na doutrina seja na organização³. Longe de confundi-los com os processos de globalização da economia que são próprios do final do século XX, queremos entender como, tanto a globalização do mercado quanto a universalização das estruturas religiosas, são nocivas à vivência cotidiana da sociedade local.

A partir da reflexão de Milton Santos acerca da globalização procuraremos entender o que os processos universalistas e os globalizantes têm em comum, bem como a pouca valorização do território e do lugar como espaço autônomo como consequências dessas práticas.

Pensar no desgaste pastoral e institucional da paróquia se torna pertinente num momento em que a opção pelas conjecturas canônicas e o descrédito das instituições principalmente nos grandes centros urbanos se torna mais evidente. As necessidades locais dividem espaço com o interesse da adequação às exigências globais e muitas vezes clericais, quiçá, econômicas.

1. Globalizando

O século XX é marcado pelo forte impacto dos processos de globalização. Atenuam-se consideravelmente as fronteiras para as mercadorias e para o capital. O comércio tomou proporções mundiais, e o modelo capitalista passa a ter pretensões de universalização. Essa é a tônica da organização econômico-social para os países que vivem sobre a influência do ideal de globalização, incidindo diretamente sobre o território e a cultura local. Neste primeiro momento faremos uma breve reflexão sobre a globalização enquanto processo e suas relações com o local.

Para início de conversa uma reflexão se faz necessária: a globalização do capital não significa necessariamente a globalização das pessoas. O dinheiro de determinada pessoa – isso, é claro, se a pessoa tiver dinheiro – pode ser investido em qualquer lugar do mundo, mas a pessoa não tem a mesma facilidade de viajar para esses lugares. As fronteiras que se diluem para o capital não se diluem na mesma intensidade para as pessoas. Outro equívoco é acreditar que a inserção do projeto de globalização é acessível a todos. Haja vista no Brasil, a quantidade de pessoas que estão alheias ao processo global. (SANTOS, 2013, p. 23.)

Mas a globalização, enquanto potencialidade universal, é algo abstrato.

³ São os concílios ecumênicos, diferentes dos sínodos, que trazem em si a pretensão de universalização da doutrina católica. Até então, os bispos convocavam concílios ou sínodos para resolver questões locais. Eles são muito comuns no norte da África nos primeiros séculos do cristianismo. Roma era uma referência da unidade e não a chancela do que era certo ou errado.

Para se concretizar historicamente, ela necessita chegar ao local e ao cotidiano das pessoas (SANTOS, 2013, p. 28). A historicização do global acontece por meio de seus produtos. Consumimos produtos globalizados. A comercialização de produtos locais é cada vez menos viável. As grandes marcas conseguem espaço midiático ou preços⁴ que inviabilizam produtos que não tenham essas mesmas variáveis de serem comercializados.

Há uma tendência à homogeneização de um ethos econômico que leva à valorização do individualismo e à lógica do consumismo (LIPOVETSKY, 2011, p. 7-15). O indivíduo pensa-se enquanto tal se inserindo nesse processo global, deixando de consumir os produtos próprios de seu local para inserir-se no consumo dos produtos de esfera global. A globalização de produtos gera uma homogeneização de produção e consumo (SANTOS, 2013, p. 30). Mas o mundo global alia a venda de produtos com uma performance globalizante. Mais que vender, é preciso ser conhecido. Mais que a globalização de um produto ou marca, temos a globalização de um sistema (SANTOS, 2013, p. 36)⁵.

Todo esse processo de homogeneização leva, segundo Milton Santos, a uma “globalização perversa” (SANTOS, 2013, p. 37.). Ela se caracterizaria principalmente pela articulação “tirânica”, segundo o autor, do dinheiro e da informação. A informação tem seu acesso facilitado pelas mídias e não pela interação das pessoas. Sei aquilo que a mídia acha relevante para minha vida. Mas há algo que possa ser mais interessante do que aquilo que acontece em meu povoado, bairro ou cidade? O mito da aldeia global faz-nos pensar que toda a realidade humana é objeto de globalização enquanto na verdade, é globalizado apenas o que interessa ao mercado. Pensa-se a globalização como um processo natural enquanto ela é um processo mercantil e ápice de um processo de internacionalização do mundo capitalista. Não se trata de um processo de globalização propriamente dito, mas de uma internacionalização de modelos a serem assumidos pelas mais diferentes sociedades (SANTOS, 2013, p. 23).

Uma globalização que levasse a cabo o nome a ela atribuído seria a integração livre entre as culturas. Num movimento de internacionalização de uma cultura hegemônica que toma corpo através da venda de seus produtos e suas informações não pode ser reconhecida como efetiva globalização. Aquilo que não se adequa aos

4 Um produto pode ser consumido por seu espaço midiático, mesmo que não tenha preços acessíveis. Como exemplo temos McDonalds ou a Coca-Cola. Seus preços são maiores que alimentos ou refrigerantes locais, mas sua marca é mais forte devido sua exposição midiática. Por outro lado temos os produtos chineses, que no Brasil são vendidos por preços bastante acessíveis e, apesar de não terem força midiática, são comercializados porque os produtos locais não conseguem manter preços tão baixos.

5 Exemplo bastante significativo da globalização de um sistema é a chamada “primavera árabe”. A onda de protestos iniciada em 2010 na Tunísia, alcançando o Egito e a Síria são incentivados pelos EUA e alguns países da Europa. A mídia vende uma ideia de que a democracia de raiz europeia é um sistema a ser implantado no mundo inteiro. Não temos necessariamente a globalização do capital, mas a globalização de um sistema capitalista ou, em outras palavras, neoliberal.

produtos da globalização, ou se torna marginal por ser expulso culturalmente, ou se perde com o tempo. Só há espaço para o diferente se ele for incluso nos processos de globalização. Valoriza-se as trocas não por sua potencialidade cultural, mas por sua potencialidade econômica (CERTEAU, 1995, p. 201-203).

Na outra ponta do processo de globalização está o território (aqui entendido como o local). É lá que a vida acontece e é justamente o acontecer da vida que dá dinâmica ao local e mais importante que o local em si mesmo, é o uso que determinada sociedade faz dele (SANTOS, 2008, p. 137). Em tempos de globalização, o local deve ser visto também a partir das incidências que o mundo global exerce sobre ele. Entendemos que o local é formado a partir daquilo que lhe é singular e dos reflexos do global. Assim, o global atua como que em área de fronteiras porosas com o local, num constante processo de influência e resistência (SANTOS, 2013, p. 66). Mas se esse movimento de resistência deixa de existir, o território se descaracteriza, anulando-se em função dos interesses do cenário global.

2. A esquizofrenia do local

O local é responsável por dar historicidade ao mundo. É no cotidiano, nas relações e na vida das pessoas que o mundo acontece. Sem a realidade histórica e geográfica do local, o processo de globalização não passa de uma abstração ou ideia. O local também traz consigo uma singularidade que lhe é própria. Por mais que no mundo globalizado encontremos situações análogas ou parecidas, cada território tem suas peculiaridades (SANTOS, 2013, p. 112). Numa leitura dos processos de globalização, Milton Santos retrata a esquizofrenia do território:

O território tanto quanto o lugar são esquizofrênicos, porque de um lado acolhem os vetores da globalização, que neles se instalam para impor sua nova ordem, e, de outro lado, neles se produz uma contraordem, porque há uma produção acelerada de pobres, excluídos, marginalizados. (2013, p. 114)

Um local esquizofrênico se caracteriza por não assumir suas singularidades como referências da vivência e organização da sociedade e da vida de seus habitantes. No lugar, assume-se os modelos alheios às necessidade e especificidades do território. Longe de negar a dinâmica entre o território e o processo global (LIPOVETSKY, 2011, p. 118) e reconhecendo a disparidade entre as forças desses dois polos, o processo de esquizofrenia do território acontece pela anulação das singularidades do local e o conseqüente aumento daqueles que vivem alheios ao processo de globalização. Como já vimos, os vetores da globalização estão baseados no consumo, seja de mercadorias ou de informações, e toda a produção busca se transformar em marca

para que ganhe projeção global e poder de comercialização (LIPOVETSKY, 2011, p. 95). Os interesses pautados são relativos ao mercado e não ao local. Assumir a ordem global como referência para a organização local e anular-se em função de estruturas que não atendem suas necessidades mais genuínas. Consequência disso é o grande número de pessoas que passam a viver alheios à globalização. Ela não tem como objetivo atender à totalidade dos habitantes da aldeia global. Logo, aqueles que não conseguem se inserir em sua lógica, são excluídos de seus benefícios (SANTOS, 2013, p. 5).

O lugar é o espaço concreto da vida, é a prática cotidiana e, como toda vivência, é uma tensão entre as práticas já consolidadas, ou aquilo que é mais fundamental, e o novo, entendido aqui como a proposta global (CERTEAU, 1995, p. 235). A sociedade vive assim uma constante fronteira entre os interesses mais primários da vida de seus habitantes e suas aspirações mais globais. Mas a vida cotidiana é por sua própria natureza um universo plural. Negar essa pluralidade em função de uma universalização – tendo como base os critérios do processo de globalização – é contribuir para o processo de esquizofrenia do local.

Essa situação esquizofrênica de nulidade do local em função do global não é irreversível. Uma valorização do local é parte fundamental do processo de cura desta esquizofrenia. Mas pensar esse processo a partir de uma iniciativa global seria quase que inviável. Essa valorização do local deve ser engendrada pela tomada de sua consciência e autonomia. Não se trata de um fechar-se em si mesmo, o que seria um erro, já que a relação com o outro leva o local a um enriquecimento, mas de abdicar da pretensão unitária para assumir um novo paradigma global, o da diversidade (SANTOS, 2013, p.173).

Não podemos ocorrer no erro de pensarmos as estruturas religiosas católicas fora da dinâmica social e, conseqüentemente, da dinâmica com o global. Isso incorreria numa postura esquizofrênica de não assumir que também a vida religiosa acontece no cotidiano local e conseqüentemente levaria a visualizar como normativas aceitáveis as estruturas hegemônicas e universalistas. A partir da dinâmica entre o local e o global pensaremos as estruturas paroquiais e sua relação com um processo de homogeneização dos modelos de organização e vivência da religiosidade católica (SUESS, 2013, p. 78).

3. A situação paroquial

A paróquia⁶ é o contato direto da instituição católica com o local. Ao procurar

⁶ Entendemos aqui a paróquia como sendo a estrutura de organização básica da igreja católica. Alguns poderão dizer que a organização básica é a comunidade. Tomaremos aqui comunidade eclesial e comunidade paroquial como sinônimos por subentendemos a existência comunitária no próprio fato de existir da paróquia.

um sacramento ou um serviço religioso o indivíduo tem a paróquia como referência⁷. Retomando as ideias acerca do processo de globalização (SANTOS, 2013, p. 28), percebemos que são muitas as inferências do global também na esfera religiosa. Exemplos dessas inferências são os elementos midiáticos e institucionais que interferem diretamente nas concepções pastorais e organizacionais do cotidiano paroquial. Mas dentre todos os meios de contato com o local a paróquia continua sendo aquele que mais ocupa lugar na produção eclesiológica e nas estratégias pastorais católicas. O universo das paróquias é significativamente maior e mais abrangente que os outros serviços prestados pela igreja católica.

Para entender a realidade paroquial, tendo em vista sua relação com o local, dividiremos esta reflexão em dois momentos: num primeiro faremos uma breve retomada da gênese e desenvolvimento paroquial, concentrando-nos no Concílio Vaticano II como momento mais incisivo para a atual organização paroquial; num segundo momento retomaremos o conceito de esquizofrenia entendendo-o agora a partir da situação paroquial e da discrepância entre a concepção sociológica e a prática pastoral proposta pelo documento da CNBB sobre a renovação paroquial.

3.1. Gênese e itinerário paroquial

Não queremos aqui fazer um resgate minucioso de toda a história da organização paroquial bem como não queremos fazer um resgate de toda a produção eclesial acerca de sua função e caráter eclesial. Temos o objetivo de levantar alguns pontos paradigmáticos na concepção do espaço e organização paroquial que nos ajudem a entender sua relação com o local.

O início do cristianismo se organiza a partir de comunidades e têm grande influência do meio judaico e paulino. A organização das comunidades é doméstica, apesar de alguns traços universalistas (ALMEIDA, 2009, p. 28). Mas na atividade cristã dos primeiros séculos não temos a paróquia propriamente dita.

O contato com Roma, a partir do século IV, dará um novo rumo à organização eclesial cristã. Valoriza-se o templo e não mais a casa, como acontecia nas comunidades do início do cristianismo. Com o Edito de Milão, imprime-se à organização eclesial a ideia de territorialidade (ALMEIDA, 2009, p. 72). Essa organização territorial traz traços mais característicos que a aproximam daquela que mais tarde vai ganhar o nome de paróquia (ALMEIDA, 2009, p. 43). A organização vai ganhando traços

⁷ Sabemos que existem outros instrumentos de prestação de serviço religioso, mas a paróquia continua sendo o instrumento genuíno para se ministrar os sacramentos, isso de acordo com a teologia oficial católica. Mas um exemplo de serviços religiosos prestados fora do âmbito paroquial é a internet, cada vez mais abrangente em processo de profissionalização. Sobre o assunto vale conferir Moisés Sbardelotto, *E o verbo se fez bit*, Aparecida, editora Santuário, 2012.

de padronização e universalidade que são reafirmados pela política de divisão do território em dioceses e paróquias por Carlos Magno (ALMEIDA, 2009, p. 48-49) e pela reforma gregoriana do século XI que reivindica para Roma a soberania doutrinal e eclesial (CALIMAN, 2004, p. 235).

O Concílio de Trento pouco fala sobre a paróquia propriamente dita. Mas talvez seja um dos concílios na história que mais disseram sobre a vida e o trabalho do clero, que eram os maiores responsáveis pelos trabalhos pastorais da igreja. Trento quer resolver o problema entre os clérigos e os frades e o faz através da territorialidade, determinando onde cada grupo poderia exercer seu trabalho. Trento também é responsável pela criação de novas paróquias, que tentam responder ao crescimento populacional (ALMEIDA, 2009, p. 55).

O Concílio Vaticano II traz consigo a intenção de dialogar com a modernidade e, conseqüentemente, traz à vivência católica uma nova consciência eclesial (CALIMAN, 2004, p. 229), muito mais pautado por uma ideia de diálogo como princípio, seja nos próprios trabalhos conciliares, seja no contato com as pessoas (PASSOS, 2014, p. 245-249).

O desejo ardente de “anunciar o evangelho a toda a criatura e iluminar todos os homens com a claridade de Cristo” (DENZINGER, 2007, p. 920) é expresso no início da *Lumen Gentium*. Assim, o modelo eclesial do Vaticano II se contrapõe ao modelo da igreja como sociedade perfeita, levando-a à postura de diálogo com a realidade contemporânea ao Concílio (CALIMAN, 2004, p. 231). A *Gaudium et Spes* traz a ideia de uma igreja menos voltada para si e mais voltada para o mundo, lugar próprio da missão (Caliman, 2004, p. 232). Podemos ver no Vaticano II vários indicativos de uma organização religiosa mais voltada para a realidade e conseqüentemente, ao local. Mas a paróquia não é objeto propriamente dito dos estudos conciliares.

Ao falar da igreja local, o Concílio Vaticano II se refere à diocese. Contudo não há padrão e muitas vezes usam também o termo igreja particular. Mas há uma distinção entre os termos. Este último se refere à diocese e valoriza a sua relação com o bispo como parte da igreja universal (LIBÂNIO, 1934, p. 39). Já a igreja local traz em si a dimensão da igreja que é construída no próprio local, sendo mais processual e indutiva (ALMEIDA, 2009, p. 63). Ao falarmos de igreja local, estamos falando da prática religiosa que se constitui na dinâmica com a realidade local e não de uma diocese enquanto organismo religioso.

Uma reflexão do Concílio que pode ser um referencial para a leitura da paróquia como igreja local é do Povo de Deus como chave eclesiológica (CALIMAN, 2004, p. 233-4). Nas produções conciliares, o Povo de Deus precede a hierarquia. Na ação da igreja, isso implica na atribuição de autonomia ao sujeito religioso em sua relação com a ação local (PASSOS, 2014, p. 152-).

Entre a oscilação dos momentos trazidos anteriormente, a paróquia busca se estabelecer como espaço que tem ao mesmo tempo a função de responder as expectativas da população assistida por ela e as exigências universalistas da estrutura católica. Essa tensão pode fazer da paróquia um espaço esquizofrênico, mais voltado às exigências curiais que às necessidades do local.

3.2. A esquizofrenia paroquial

Esse paradoxo esquizofrênico pode ser visto na realidade paroquial. A paróquia busca se adequar a uma estrutura de funcionamento e de burocracia que é universal. A estrutura organizacional católica produz uma racionalidade e um modelo próprios para ser seguido em toda paróquia. Mas cada vez menos esse modo de organização se mostra eficaz⁸. Nos grandes centros urbanos a adesão institucional é menor e cresce a participação eventual dos cristãos católicos.

No âmbito religioso, não podemos falar necessariamente de uma relação do local com o global nos moldes da globalização. A paróquia se situa dentro de uma sociedade em processo de globalização e muitas vezes pode se encontrar submersa nesse processo. Há na relação da paróquia com as estruturas superiores da igreja (podemos chamar de estrutura curial, seja a romana ou a diocesana) uma tensão entre o local e a proposta universal.

Nas produções acerca da organização institucional católica há um hiato entre o que é pensado – e sua teologia – e aquilo que é proposto como nova vivência institucional e paroquial. Exemplo disso é o documento da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) sobre a renovação paroquial. No primeiro capítulo do documento há uma lucidez na análise social como poucas vezes se viu em documentos da CNBB. Após iniciar falando dos novos contextos sociais, da nova noção de territorialidade e de uma urgência em rever a pastoral paroquial, o documento parte para uma reflexão bíblica acerca das comunidades, passando pela assim chamada evolução histórica da paróquia até chegar às suas novas práticas pastorais. Encontramos então um hiato: o documento não assume a reflexão proposta em sua primeira parte, mas os mesmos parâmetros pastorais e paroquiais vividos até então. Ao falar do sujeito responsável pela conversão paroquial, cita primeiramente o episcopado. Como formar uma comunidade na sociedade local que seja autônoma e responsável pela ação pastoral se o sujeito “por excelência” continua sendo o bispo (CNBB, 2014, p. 104-106)? Toda a reflexão acerca da autonomia e importância do sujeito religioso proposta pelo Vaticano II (PASSOS, 2014, p. 150-151) parece

⁸ Para encontrar números sobre o catolicismo a partir do último censo vale conferir TEIXEIRA, Faustino. MENEZES, Renata (orgs.). Religiões em movimento: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

fundamentar a reflexão sociológica e bíblica da primeira parte do documento mas não a prática pastoral proposta na segunda parte.

Mais que a uniformização de um sistema de organização paroquial, há uma intenção curial de manter as paróquias sob sua tutela. Conseqüentemente, não se encaminha as comunidades para a autonomia, mas para a heteronomia própria daqueles que não se sentem capazes de estabelecer seus próprios parâmetros de ação pastoral (PASSOS, 2014, p. 124).

Os processos de homogeneização de um mundo de pretensões globais carregam consigo a perversidade de não permitir que o local viva suas inquietações, necessidades ou mesmo desejos e criatividade, não considerando legítimas as iniciativas e práticas locais (SANTOS, 2013, p. 37).

A partir do conceito de esquizofrenia do território, cunhado por Milton Santos e explorado anteriormente, uma paróquia esquizofrênica não levaria em consideração as necessidades do local. Nela, não é a estrutura que está a serviço das necessidades locais, mas a população local é que deve se mobilizar para manter as estruturas. Numa situação de esquizofrenia, o que são as paróquias senão divisões territoriais que trazem para a comunidade mais encargos que benefícios? As estruturas diocesanas, por sua vez e muito mais que as paroquiais, são caras e pesadas. Mantê-las, gera encargos e onerações às paróquias (ALMEIDA, 2009, p. 150).

As pastorais e serviços comunitários são, em tese, uma tentativa de assistir às necessidades mais primárias da vivência local. As estruturas pastorais, sejam elas diocesanas, sejam elas regionais ou nacionais, muitas vezes tendem para práticas padronizadas. É claro que entendemos que as estruturas também têm o poder de subsidiar as práticas locais. Mas esse poder é bem menos utilizado que as práticas universalistas que não deixam espaço para o pluralismo local.

A paróquia está atrelada mais a um domínio do espaço que a administração do religioso. Os párocos, por sua vez, são muito mais administradores de patrimônio que evangelizadores. E apesar de ser essa prática administrativa, a prática mais rotineira, o discurso é de que a paróquia e seus instrumentos devem todos estar voltados para a evangelização. Assim as estruturas criam um discurso dissociado da prática, defendendo discursivamente os interesses locais e assumindo práticas universalistas (SANTOS, 2013, p. 62).

Conclusão

A esquizofrenia acontece na relação desproporcional entre o local e o global. No caso da estrutura paroquial, entre as situações locais e as exigências curiais e

universais. Mas há os que estão alheios ao processo de globalização. Na globalização econômica, seriam os que vivem a situação de miséria (SANTOS, 2013, p. 5). Na situação católica seriam aqueles que conseguem viver alheios ao processo de universalização ou padronização das estruturas religiosas. Na atualidade, esses que são alheios ao universal acontecem muito mais como meios alternativos. Podemos falar dos grupos católicos que estão nos meios de comunicação de massa como a renovação carismática e a Canção Nova. Eles se constituem à margem da estrutura convencional. Mas além de se clericalizarem, também se organizaram em estruturas caras e pesadas. Outro organismo alheio à estrutura paroquial são as comunidades eclesiais de base (CEBs). Estar fora das estruturas pesadas da paróquia convencional lhes dá a liberdade necessária para construir uma relação de autonomia com a sociedade local (PASSOS, 2014, p. 160-163). No caso das CEBs é preciso ter em vista a problemática de seu envolvimento com as estruturas político-partidárias que muitas vezes conseguem ser tão heterônimas quanto as estruturas paroquiais. Mas são esses meios alheios à padronização que conseguirão abrir brechas nas estruturas eclesiais, já que não é de interesse das estruturas universalistas dar autonomia à comunidade local.

Mas muitas vezes esses meios alternativos não se fazem presentes na organização paroquial. Uma paróquia, para sair da condição de esquizofrenia, deve construir em seus participantes a consciência de sujeitos. Há de se valorizar a ideia de autonomia do sujeito como parte do Povo de Deus e sua privilegiada ação na sociedade local (CALIMAN, 2004, P. 233-234). Sendo autêntica essa relação com o local, a relação com o global se dará de maneira menos incisiva e esquizofrênica, dando à paróquia, a condição de dialogar com o local.

Referências

ALMEIDA, Antonio José de. Paróquia, comunidades e pastoral urbana. São Paulo: Paulinas, 2009.

CALIMAN, Cleto. A eclesiologia do Concílio Vaticano II e a Igreja no Brasil. In:

CNBB. Comunidade de comunidades: uma nova paróquia. São Paulo: Paulinas, 2014.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes e BOMBONATTO, Vera Ivanise. Concílio Vaticano II: análise e prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 229-248.

CERTEAU, Michel de. A cultura no plural. Campinas: Papyrus, 1995.

DENZINGER-HÜRNEMANN. Compêndio de símbolos, definições e declarações de

fé e moral. São Paulo: Paulinas-Loyola, 2007.

DUSSEL, Enrique. Descolonizando a epistemologia da teologia. Concilium, Petrópolis, v. 2, n. 350, 2013, p. 10-18n.

LIBANIO, João Batista. Elaboração do conceito de igreja particular. In: Igreja particular. São Paulo: Edições Loyola, 1974. p. 17-59.

LIPOVETSKY, Gilles. SERROY, Jean. A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

PASSOS, João Décio. Concílio Vaticano II: reflexões sobre um carisma em curso. São Paulo: Paulus, 2014.

PASSOS, João Décio e SOARES, Afonso Maria Ligório (org). A fé na metrópole: desafios e olhares múltiplos. São Paulo: Paulinas: EDUC, 2009.

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2013.

SANTOS, Milton. Da totalidade ao lugar. São Paulo: Edusp, 2008.

SBARDELOTTO, Moisés. E o verbo se fez bit: a comunicação e a experiência religiosa na internet. Aparecida: Editora Santuário, 2012.

SUESS, Paulo. Prolegômenos sobre descolonização e colonialidade da teologia na Igreja: desde um olhar latino-americano. Concilium, Petrópolis, v. 2, n. 350, 2013, p. 78-88.

TEIXEIRA, Faustino. MENEZES, Renata (orgs.). Religiões em movimento: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

A alma naturalmente religiosa: Carl Gustav Jung e as imagens de Deus

Monica Giraldo Hortegas¹

Resumo: Enquanto o homem está preocupado com pesquisas interplanetárias ou com investigações em nanotecnologia, a psique humana se torna fragmentada, fragilizada e doente. Para o psiquiatra e psicólogo Carl Gustav Jung, a resposta para o equilíbrio, tanto do planeta quanto do ser humano, está na própria alma, ou melhor, em seu psiquismo. No inconsciente, atemporal e infinito, se encontra a conexão do homem com imagens divinas. As imagens, sejam de divindades ou de símbolos sagrados, surgem espontaneamente, repetidas ao longo da história humana, curando e equilibrando o homem e seu entorno. Como movimento primeiro e como meta, estas imagens oriundas de sonhos e fantasias mostram que o ser humano é, não apenas homem racional, mas primordialmente homo religiosus. A comunicação se propõe, a partir da psicologia analítica de Jung, expor o entendimento do equilíbrio da psique a partir das imagens de Deus, oriundas de uma alma naturalmente religiosa. O presente estudo trabalhará com conceitos básicos da obra junguiana, a fim de demonstrar a importância das imagens de Deus para o ser humano.

Palavras-chave: Carl Gustav Jung. Inconsciente. Fragmentação. Homo religiosus. Imagens de Deus.

Introdução

Carl Gustav Jung foi o criador da psicologia analítica. Suíço, nasceu em 1875 e faleceu em 1961. Além de psiquiatra e psicoterapeuta foi um estudioso das tradições religiosas. Se debruçou no estudo do homem ocidental e foi um dos pioneiros a estudar as tradições do oriente. Seu interesse pelo assunto é vasto. Temos em sua obra completa, diversos livros que tratam desta temática: O volume onze, dividido em seis unidades, se intitula: *Psicologia e Religião, Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade, O Símbolo de Transformação na Missa, Resposta à Jó, Psicologia e Religião Oriental e Escritos Diversos*, mostrando a importância que dava a ambos os temas, psicologia e religião. Além do volume inserido nas *Obras Completas*, seminários foram apresentados e textos escritos nesta mesma temática. Entre eles estão *Os Sete Sermões aos Mortos* e a *Psicologia da Ioga Kundalini*.

Alguns conceitos são fundamentais dentro da psicologia junguiana, tais como

¹ Mestranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).
E-mail: mhortegas@hotmail.com_

símbolo, arquétipo, mito, consciente, inconsciente pessoal e inconsciente coletivo, como segue:

Sobre o *símbolo*, temos que todos os objetos, naturais ou fabricados pelo homem, podem assumir uma conotação simbólica. Essa transformação de objeto a símbolo se dá de forma inconsciente e tem grande importância psicológica (JAFFÉ, 2008, p. 312). Para Jung, o lidar com os símbolos são os modos mais básicos do funcionamento humano (WHITMONT, 1994, p. 17). Sem o símbolo, e principalmente, sem o símbolo religioso, perder-se-ia o próprio sentido da vida (JUNG, 2011c, p. 267).

O que percebemos com nossos sentidos faz parte da personalidade *consciente*, mas não basta. Existe um campo muito maior que o subordina, chamado de *inconsciente* (JUNG, 2011a, p. 16). Assim, a construção de símbolos se interliga com o próprio entendimento de inconsciente.

Para a psicologia analítica, o inconsciente se divide em dois campos. Um *pessoal*, formando a personalidade individual. Já o segundo grupo, também chamado de inconsciente *coletivo*, representaria uma condição da psique em geral. Os conteúdos do inconsciente coletivo são chamados *arquétipos* (JUNG, 2011a, p. 19).

As camadas mais profundas do ser, não falam através de conceitos, e sim de imagens. Estas imagens quando vem do inconsciente coletivo, ou seja, do “depósito coletivo da humanidade”, onde não temos acesso direto, trazem símbolos recorrentes, os mitos, que percorrem a história do homem desde suas origens (WHITMONT, 1994, p. 35-36). Jung nos diz sobre o inconsciente coletivo: “[Ele] não se desenvolve individualmente, mas é herdado. Consiste de formas preexistentes, arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência” (JUNG, 2012a, p. 52). Para aprofundar este entendimento, vemos que estes arquétipos, não são apenas imagens. São imagens vivas, ou melhor, imagens e ao mesmo tempo emoções (JUNG, 2011c, p. 276). Esclarecendo ainda mais o conceito de arquétipo, a psiquiatra brasileira Nise da Silveira (1992, p.86) explica que é no arquétipo onde podemos encontrar “as raízes de nossa vida psíquica, a fonte de toda imaginação criadora”.

Todo o funcionamento da psique humana, consciente e inconsciente, é o foco de pesquisa de Jung. Ele diz que o homem se preocupou grandemente com suas pesquisas tecnológicas e sobre o conhecimento do cosmos, mas esqueceu-se de voltar-se para dentro de si mesmo. Acredita que a ciência não dá o cuidado e a atenção ao estudo da psique que esta merecia (JUNG, 2011c, p. 282).

1. A fragmentação do psiquismo

Este descaso com o mundo psíquico, esta carência com o mundo interior dos símbolos e dos mitos gera, segundo Jung, uma humanidade perdida. A guerra, para ele, é uma consequência disto.

Nossa época demonstrou o que significa quando as portas do submundo psíquico são abertas. Aconteceram coisas cuja monstruosidade não poderia ser imaginada pela inocência idílica da primeira década de nosso século. O mundo foi revirado por elas e encontra-se, desde então, num estado de esquizofrenia. Não só a grande e civilizada Alemanha cuspiu seu primitivismo assustador, mas também a Rússia foi por ele comandada, e a África está em chamas. Não admira que o mundo ocidental se sinta constrangido, pois não sabe o quanto está implicado no submundo revolucionário e o que perdeu com a destruição do numinoso²¹. Perdeu seus valores espirituais normais em proporções desconhecidas e muito perigosas. Sua tradição moral e espiritual foi ao diabo e deixou atrás de si uma desorientação e dissociação universais (JUNG, 2011c, p. 273).

Esta perda do sagrado, do símbolo, do mito é a perda do próprio sentido da vida. A vida simbólica é fundamental para a existência humana. É uma necessidade inata da alma. A ausência deste sentido primeiro tornaria a vida banal e sem brilho. Apenas uma rotina, sem maiores paixões. O mito perdido, nesta linha de raciocínio, gera para o indivíduo, a neurose, e para a comunidade, as guerras (JUNG, 2011c, p. 291).

O retorno ao símbolo far-se-ia de diversas formas. No homem moderno teríamos o caminho do sonho, da fantasia e através do trabalho com os símbolos.

2. O *homo religiosus*

Para o psiquiatra suíço, a religião tem papel fundamental na construção de uma psique saudável. É na religião que encontramos os tesouros que formam os temas míticos ou arquetípicos, que se encontram no inconsciente coletivo. Ao longo da vida, a tarefa do homem seria a de integrar aspectos inconscientes e conscientes, em um processo chamado de individuação. A individuação é para Jung, não menos que a construção da vida em Deus. O homem não encontraria sua plenitude, sua completude sem Deus (JUNG, 2011d, p. 322). Ele trata não apenas de um homem que se fundamenta pela razão, mas pela via do religioso. Nas palavras de Jung:

Como sou médico e especialista em doenças nervosas e mentais, não tomo como ponto de partida qualquer credo religioso, mas sim a psicologia

2 ¹ Jung trabalha com o conceito de numinoso cunhado por Rudolf Otto. Neste sentido, o numinoso “deve estar ligado a uma causa externa ao indivíduo. [Ele] pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produz uma modificação especial na consciência” (JUNG, 2012b, p. 19).

do *homo religiosus*, do homem que considera e observa cuidadosamente certos fatores que agem sobre ele e sobre seu estado geral (JUNG, 2012b, p. 22).

Aqui, é importante fazer uma explicação sobre a postura acadêmica de Jung. Ele era um médico, inserido num universo acadêmico rigoroso, mas ao mesmo tempo estudando temas amplos de religião e filosofia. Diversas vezes em seu trabalho ele foi duramente criticado. Havia a necessidade de estabelecer uma base teórica para os conceitos psicológicos que desenvolvia, mas ele lidava com psiquiatras, inseridos dentro de uma cultura alemã materialista, (PORTELA, 2013, p.47) e era preciso dialogar com este grupo e ser aceito por eles. Assim, havia um grande rigor acadêmico em dar explicações para seu meio profissional.

Existe um constante mal-entendido, injustificado, porém, entre os eruditos de formação científica, quando alegam que eu entendo os substratos psíquicos como se fossem “metafísicos”, enquanto que os teólogos me acusam de “psicologizar” a metafísica. Ambos estão errados. Sou um empirista que se mantém dentro dos limites estabelecidos da teoria do conhecimento (JUNG, 2011e, p. 33).

Vemos em sua obra uma abundância de conceitos e temas religiosos, mas há a prevalência de que se referem à psique, à psicologia, e cabem perfeitamente dentro de uma visão acadêmica e científica. Ao longo das obras de Jung, entretanto, existem pequenas frestas onde podemos vislumbrar esse entusiasta quando ainda jovem, ou a criança assombrada frente às maravilhas do Mistério. Em carta enviada ao padre Victor White, em 05 de outubro de 1945, Jung narra:

Comecei minha carreira repudiando tudo que cheirasse a fé. Isto explica minha atitude crítica no meu livro *Psychology of the Unconscious*. O senhor precisa saber que este livro foi escrito por um psiquiatra com a finalidade de submeter o material necessário a seus colegas psiquiatras, material esse que pretendia demonstrar-lhes a importância do simbolismo religioso. O meu público de então era totalmente materialista [...] Minha opinião, neste sentido é de que a energia vital ou a libido da pessoa humana é o *pneuma* divino, [espiritual] e foi minha intenção secreta aproximar esta convicção do entendimento de meus colegas (JUNG. Cartas, v. I, p. 389).

Ainda hoje vemos como esta temática religiosa e principalmente o assunto Deus ainda é tabu no meio acadêmico. Sobre isto, a poeta Adélia Prado (1999, p.18) brinca, em palestra proferida, que, quando cita o nome de Deus, pede desculpas à plateia, dizendo que entre psicólogos, este assunto é “quase” heresia. Quando vemos Jung dizer que não fala de religião, mas de conceitos sobre a psicologia do *homo religiosus*, ou que não se refere à espiritualidade, mas à psicologia, temos que entender a importância destes “nãos” para que o pensamento de Jung pudesse

florescer em terreno rigoroso, austero e científico.

Jung é cuidadoso em se referir ao conceito de Deus. O psicólogo suíço não trata em sua teoria sobre a existência de Deus, mas sim sobre a imagem de Deus no inconsciente humano. Sua não preocupação sobre a existência de Deus não o enquadra como ateu ou não desmerece as ideias religiosas dentro de sua teoria. Suas preocupações são menos sobre quem imprime os fundamentos da existência humana, e mais sobre a impressão já instaurada no próprio ser e o entendimento de como lidar com essa impressão.

Em carta ao filósofo Martin Buber, Jung faz refletir sobre este assunto:

Vou especular ou “fabular” aqui – excepcionalmente – em termos transcendentais. Deus, na realidade, formou uma imagem sua, ao mesmo tempo incrivelmente esplêndida e sinistramente contraditória, sem a ajuda do homem, e a implantou no inconsciente do homem como um arquétipo, [...] não para que os teólogos de todos os tempos e de todas as religiões se digladiassem por causa dela, mas sim para que o homem desprezioso pudesse olhar, no silêncio de sua alma, para dentro desta imagem que lhe é aparentada, construída com a substância de sua própria psique, encerrando tudo quanto ele viesse, um dia, a imaginar a respeito de seus deuses e das raízes de sua própria psique. (JUNG, 2011d, p.261)

Em seu livro autobiográfico *Memórias, Sonhos e Reflexões*, é notável a importância que dava a sua ligação com Deus: “Acho que todos os meus pensamentos giram em torno de Deus como os planetas em torno do Sol, e são da mesma forma irresistivelmente atraídos por ele” (JUNG, 1989, p. 15).

Em sua famosa resposta à entrevista a BBC de Londres sobre o acreditar em Deus, ele afirma: “I do not believe. I know” [Eu não acredito, eu sei] (JUNG, 2012b, p.8). Este saber não é um mero rodapé em sua obra. É dele que parte a sustentação para seus postulados teóricos.

3. A alma naturalmente religiosa: a psique como mediadora entre o homem e deus

Segundo Jung, a alma possui uma função religiosa natural. Ela a produz por si mesma, sem ser influenciada por qualquer ideia ou sugestão. A tarefa mais nobre de toda a educação ou psicologia seria a de tornar consciente o arquétipo da imagem de Deus contida no inconsciente (JUNG, 2011b, p. 24, 25). Os valores supremos que o ser humano necessita já estão depositados na alma. O que ocorre é que a maioria dos homens não consegue estabelecer uma relação entre as imagens sagradas e sua própria alma. Não conseguem perceber que estas imagens estão dormitando em

seu inconsciente.

Para Jung, psicologia e religião têm muitos paralelos. Não se trata de criar novas verdades religiosas (JUNG, 2011b, p. 25), mas sim do auxílio em entender estas verdades. A psicologia tornaria a alma como um olho capaz de contemplar a luz (JUNG, 2011b, p. 24). Seguindo esta ideia não se trata de provar a existência da luz, e sim mostrar sobre a arte de enxergar. A psicologia seria o modo de estabelecer a relação entre as imagens sagradas e a nossa própria alma. As imagens divinas, como arquétipos, já existem no inconsciente coletivo. “É preciso desimpedir o caminho que possibilita essa faculdade de ver. Sinceramente, não posso imaginar como isso seria exequível sem a psicologia, isto é, sem tocar a alma” (JUNG, 2011b, p. 25).

É na alma que se encontra a possibilidade da relação entre o homem e Deus. E, formulada psicologicamente, seria a partir do arquétipo da imagem de Deus (JUNG, 2011b, p. 22). A imagem de Deus corresponderia ao símbolo do si-mesmo (JUNG, 2011d, p. 251).

3.1. O si-mesmo e as imagens de Deus

Para Jung seria tanto o proveniente da psique consciente como da psique inconsciente o que formaria a psique em sua totalidade. Pensar que o ser humano se conhece apenas pelo que advém da consciência é insuficiente nesta teoria. A constituição do homem em sua totalidade é chamada por Jung de *si-mesmo* e todo o processo de conhecer-se a si mesmo ou tornar-se si-mesmo é, segundo ele, o *processo de individuação*. Este não é um processo com início e fim, e sim um processo de vida inteira. O si-mesmo é «a essência e o coração deste processo” (JUNG, 1989, p. 281). É remeter o homem a um plano muito mais amplo do que às vicissitudes do cotidiano. É colocar o homem frente a uma pergunta fundamental: “Você se refere ou não ao infinito?” (JUNG, 1989, p.281) E como resposta ter a compreensão de que somos por um lado limitados, e por outro, eternos. Nas palavras de Jung:

[O] si-mesmo é o centro e também a circunferência completa que compreende ao mesmo tempo o consciente e o inconsciente: é o centro dessa totalidade como o eu é o centro da consciência. O si-mesmo é também a meta da vida pois é a expressão mais completa dessas combinações do destino que se chama: indivíduo (JAFFÉ, 1989, p. 358).

O si-mesmo e as imagens de Deus se relacionam na obra junguiana. Para este entendimento, observamos uma influência religiosa ampla, indo às tradições

orientais, tais como à ioga chinesa, o budismo e a ioga kundalini para fundamentá-lo. Mas no *Livro Vermelho*, quando ele apresenta suas vivências psíquicas pessoais, é a experiência no cristianismo que prevalece. Ele acredita que o homem ocidental deve preservar sua própria tradição, caso contrário ele não tiraria proveito dela, e sim, adoeceria (JUNG, 2012a, p. 363).

Para Jung, o ponto de retorno da fragmentação se dá, exatamente da compreensão da imagem de Deus na psique. “Assim como o Criador é uma totalidade, Sua criatura, e, conseqüentemente Seu filho, deve também ser total [...] Desse modo, cada ser-humano pode participar de Deus em sua totalidade [...]” (JUNG, 1989, p. 288).

A própria alma busca um novo esquema de ordenamento. Sobre o caos psíquico, sobre a ausência de símbolos e mitos, surge a busca do equilíbrio e da ordem do cosmos interior. (JUNG, 2011e, p.136) Esta reestruturação na psique se dá através do arquétipo do si-mesmo. Ele é o próprio arquétipo ordenador e não se pode distingui-lo da imagem de Deus (JUNG, 2011a, p. 245).

Unindo os conceitos de si-mesmo e imagem de Deus, encontramos o simbolismo da mandala. Esta é tanto um símbolo da totalidade psíquica, ou melhor, o si-mesmo quanto uma imagem de Deus.

Mandalas são formas circulares usadas em tradições religiosas e estudadas na psicologia moderna a partir dos estudos de Carl Gustav Jung

Segundo Giuseppe Tucci (1969, p.25), o estudo da mandala inicialmente era a expressão do cosmograma do universo. Passando por diversas escolas budistas e hinduístas, esta representação passa a ter um caráter de psicocosmograma, ou seja, passa a residir no interior do próprio homem. Não mais a tentativa de um retorno para o centro do Universo, e sim para uma reintegração com a Consciência Absoluta dentro de si mesmo.

Mandalas foram usadas por diversas tradições religiosas. A divindade geralmente era colocada no centro desta mandala, a fim de ser adorada ou por motivo de alguma prática espiritual (JUNG, 2012b, p. 100). Ao longo da obra de Jung, podemos ter um conjunto amplo de estudos da mandala no cristianismo medieval, no budismo tibetano, na ioga, no gnosticismo, nos tratados alquímicos medievais e chineses entre outros. Jung não faz apenas um relato histórico do aparecimento e utilização deste símbolo. Estaria em algum momento mais próximo de um pensar filosófico: “[...] a mandala histórica seria um símbolo para interpretar filosoficamente a natureza da divindade [...]” (JUNG, 2012b, p. 100).

A ideia da divindade no centro da mandala se transforma ao longo de sua obra. De Cristo, Buda ou qualquer outra figura divina no centro da mandala, surge um esvaziamento deste centro que é sinônimo de fragmentação, dissociação, ruptura

e patologia. Esse esvaziamento é apresentado por Jung em diversos momentos: “E à base das analogias históricas, esperaríamos encontrar uma divindade no centro da mandala. Este centro porém, está vazio. O lugar da divindade encontra-se desocupado” (JUNG, 2012b, p.101).

O desenvolvimento psicológico moderno leva-nos a uma compreensão melhor daquilo de que o homem realmente se compõe. Primeiro, os deuses de poder e beleza sobrenaturais viviam nos cumes nevados dos montes ou nas profundezas das cavernas, dos bosques e dos mares. Mais tarde, fundiram-se num só Deus, que logo se fez homem. Mas em nossa época parece que até o próprio Deus-Homem desce de seu trono, para se diluir no homem comum. É por esse motivo talvez que seu lugar se encontra vazio. E por isso também o homem moderno sofre de uma *hybris* da consciência, que se aproxima de um estado patológico (JUNG, 2012b, p.105).

Esta compreensão é melhor entendida na relação do homem moderno com Deus. Jung é enfático em expressar que a atualidade perdeu a relação com o sagrado, com o mito, com o símbolo, e por isso, adoeceu. “A dessacralização de nossa época tão profana [de Jung] é devida ao nosso desconhecimento da psique inconsciente [...]” E segue em seu raciocínio:

Congratulamo-nos por haver atingido um tal grau de clareza, deixando para trás todos esses deuses fantasmagóricos. Abandonamos, no entanto, apenas os espectros verbais, não os fatos psíquicos responsáveis pelo nascimento dos deuses. Ainda estamos tão possuídos pelos conteúdos psíquicos autônomos, como se fossem deuses. Atualmente eles são chamados: fobias... os deuses tornaram-se doenças (JUNG; WILHELM, 2011, p. 49-50).

Percebemos então que temos a imagem de Deus no centro das mandalas. Com a dessacralização de nossa época, o centro da mandala tornou-se vazio. Na mandala interiorizada, a imagem de Deus retorna. Ela equivale ao si-mesmo. O si-mesmo nesta mandala simbolizaria a divindade, mas não a substituiria (JUNG, 2012c, p. 119).

Em outras palavras, o símbolo mandálico é o *temenos*, uma área sagrada interior, onde se origina e para onde a alma se direciona. “É ela que contém a unidade da vida e consciência, anteriormente possuída, depois perdida, e de novo reencontrada” (JUNG; WILHELM, 2011, p. 41).

Dentre as imagens sagradas encontradas no centro das mandalas individuais, temos, na obra de Jung, os mais variados exemplos, dados em seus desenhos pessoais e também pelo trabalho de seus pacientes. Podemos encontrar temas florais, diamantes, o símbolo da cruz, crianças, raios. No livro *O segredo da flor de ouro*, encontramos diversos outros exemplos que mostram a amplidão das imagens

aqui investigadas:

[...] o “castelo de cor amarela”, o “coração celeste”, os “terraços da vitalidade”, o “campo de uma polegada da casa de um pé”, a “sala purpúrea da cidade de jade”, a “passagem escura”, o “espaço do céu primeiro”, o “castelo do dragão no fundo do mar” [...] a “região fronteira das montanhas de neve”, a “passagem primordial”, o “reino da suprema alegria”, o “país sem fronteiras” e o “altar sobre o qual consciência e vida são criadas” (JUNG; WILHELM, 2011, p. 39-40).

Assim, a alma reflete a própria divindade luminosa sob os mais diversos aspectos e formas.

Conclusão

O diálogo entre a psicologia e a religião enriquece a ambos os campos teóricos. O psiquiatra Carl Gustav Jung, soube fazer esta ligação, buscando respostas às perguntas mais profundas do nosso ser. Sobre a psicologia, estudou não apenas a psique, mas a alma. Sobre o homem frente à religião, falou não apenas das imagens de Deus, mas sobre aquele que é o íntimo mais íntimo da nossa alma (JUNG, 2011b, p. 22).

Jung foi acusado entre outras coisas, de “deificar a alma”. Para isto ele respondia: “Não fui eu, mas o próprio Deus quem a deificou! Não fui eu que atribuí uma função religiosa à alma (JUNG, 2011b, p. 25). Ela possui uma função religiosa natural” (JUNG, 2011b p. 24).

Para este autor o estudo de Deus e da alma humana é tarefa nobre. Não que devamos deixar de lado o aprimoramento da tecnologia e das pesquisas sobre o meio ambiente ou o cosmos. Mas se deixarmos de lado o interior do homem, este sem dúvida adoece.

Devemos permitir que estas imagens de Deus, os símbolos sagrados do inconsciente venham nos visitar; fazer parte de nossa vida, conviver conosco. Serem elementos essenciais não apenas nos templos, mas na nossa vida cotidiana, dentro do nosso próprio ser.

Referências

JUNG, Carl Gustav. **Aion**: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2011a.

_____. **Cartas v. I 1906-1945**. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Memórias, sonhos e reflexões**. 12 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

_____; WILHELM, Richard. **O segredo da flor de ouro**. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 8. ed. Petrópolis, Vozes, 2012a.

_____. **Psicologia e alquimia**. Petrópolis, Vozes, 2011b.

_____. **Psicologia e religião**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2012b.

_____. **Psicologia e religião oriental**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012c.

_____. **A vida simbólica**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2011c.1 vol.

_____. **A vida simbólica**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011d. 2 vol.

_____. **Um mito moderno sobre as coisas vistas no céu**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011e.

JAFFÉ, Aniela. O simbolismo nas artes plásticas. In: JUNG, Carl Gustav (Org.). **O homem e seus símbolos**. 2. ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

PORTELA, Bruno. O conceito religião no pensamento de Carl Gustav Jung. **Revista Sacrilegens**, v.10, n.1, Juiz de Fora. jan-jun/2013. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2014/01/10-1-5.pdf>> Acesso em: 17 maio 2014.

PRADO, Adélia. Arte como experiência religiosa. In: MASSIMI, Marina; MAHFOUND, Miguel. **Diante do Mistério**: Psicologia e senso religioso. Edições Loyola, São Paulo, 1999.

SHAMDASANI, Sonu. Introdução. In: JUNG, C.G. **O livro vermelho**: liber novus. ed. sem ilustrações. Petrópolis: Vozes, 2013.

SILVEIRA, Nise da. **O mundo das imagens**. São Paulo: Ática, 1992.

TUCCI, Giuseppe. **The theory and practice of the mandala**. 2. ed. London: Rider & Company, 1969.

WHITMONT, Eduard C. **A busca do símbolo**: conceitos básicos de psicologia analítica. 2. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

O ato de crer no ensino do jesuíta Luciano Mendes de Almeida.

Virgínia Buarque ^{1*}

Resumo: *Do final dos anos 1960 à primeira metade da década seguinte, o jesuíta Luciano Mendes de Almeida, doutor em Filosofia pela Universidade Gregoriana, atuou como professor da Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira, dirigida pela Companhia de Jesus na cidade de São Paulo. Suas aulas, que agregavam temáticas antropológicas, filosóficas e religiosas, eram compiladas por seus alunos e, em seguida, datilografadas, resultando em um material que hoje encontra-se arquivado no Centro de Documentação da Arquidiocese de Mariana. Com base nessas fontes, visamos interpretar os sentidos atribuídos por D. Luciano ao ato de crer, no âmbito da fé cristã, no tocante à constituição da identidade subjetiva, dos enlaces interpessoais (alçados por ele, inclusive, à esfera da humanidade) e ao pertencimento eclesial ao catolicismo. Para tanto, recorreremos à concepção epistemológica sobre o crer formulada por Michel de Certeau, em sua obra *A Invenção do Cotidiano*, de 1980, que o definiu como o investimento dos sujeitos numa proposição, uma modalidade de afirmação com potencial performativo sobre o real. Como conclusão, postula-se que crer, para Luciano Mendes de Almeida, signifique uma postura (simultaneamente espiritual, existencial e política) de discernimento das dificuldades e injustiças vividas no cotidiano, bem como das contradições interiores, mas sem que tais limites sejam necessariamente anulados; pelo contrário, crer implica em suportar crítica e criativamente tais agruras, no “tempo da paciência”, a fim de que as mesmas possam ser reconciliadas e, nesta perspectiva, percebidas/transformadas em sinais – tantas vezes paradoxais - da Presença divina entre nós.*

Palavras-chave: *Luciano Mendes de Almeida. Ato de crer. Michel de Certeau.*

Introdução

A despeito de D. Luciano Mendes de Almeida, bispo-auxiliar de São Paulo entre 1976-1988 e arcebispo de Mariana de 1988 a 2006, ser referência bastante conhecida nos meios católicos e mesmo pela sociedade brasileira contemporânea, tal popularidade não é devida à sua atuação no magistério superior ou mesmo à sua produção intelectual, mas a seu comprometimento episcopal com os mais espoliados e injustiçados. Foi sob esta perspectiva que o jesuíta Luis González-

1 *Doutora em História pela UFRJ, Pós-doutora em Ciências Religiosas pela UniversitéLaval, Canadá, e pós-doutoranda em Teologia pela FAJE. Professora de História na Universidade Federal de Ouro Preto. E-mail: virginiacastrobuarque@gmail.com

Quevedo, redigindo a *Introdução* a uma de suas biografias, indagara: “O que posso acrescentar ao muito que já se tem dito e publicado sobre essa figura tão querida? Quem é que não sabe, neste Brasil que ele percorreu de norte a sul e de leste a oeste, que Dom Luciano foi um homem bom, um jesuíta exemplar, um pastor zeloso e um corajoso defensor dos pequenos e pobres?” (*Apud* SIMÕES, 2009, p. 15).

Não obstante, não deve ser esquecido que a acirrada preocupação de D. Luciano com a promoção de melhores condições de vida à população empobrecida mostrava-se indissociável de sua postura de fé, ou, em outras palavras, de seu ato de crer. Assim, ela consistia num desdobramento – e dos mais relevantes – da significação por ele conferida à figura de Jesus: “Quando em Puebla se tratou pela primeira vez da opção preferencial pelos pobres, o primeiro ponto era o de manifestar a todo irmão empobrecido que ele é amado por Deus, que é salvo por Jesus Cristo, que tem uma dignidade, que ninguém pode dele tirar, a dignidade da pessoa humana, filho de Deus (ALMEIDA, 1997, p. 15). Dessa maneira,

A opção preferencial pelos pobres tem como referência fundamental a pessoa de Jesus. [...] Compreende-se melhor sua Pessoa e sua obra acompanhando-o na aproximação ao outro, no compromisso de vida, pela solidariedade com o pequeno, o pobre, o doente, o pecador, a mulher marginalizada, enfim, os “rostos sofredores” de todos os tempos. Os pobres se tornam, então, mediação necessária para desvelar a figura de Jesus (ALMEIDA, 1996a, p. 87-88)².

Para D. Luciano, portanto, o ato de crer apresentava-se como decisivo critério de inteligibilidade e atuação na vida histórico-social:

[...] na fé, dizer a Cristo que ‘creio’, que ‘é verdade’ sua presença. Não é fruto da imaginação, nem da emotividade. Só em virtude dessa fé, que me faz entender que o amor une e busca comunicação e presença, é que posso chegar a afirmar a presença de Jesus Cristo entre nós. Ele nos ama e permanece conosco. Como se revela? De muitos modos. Pelos efeitos que superam nossa fraqueza (a rede cheia de peixes), pela fração do pão que unifica homens tão diferentes, pela vida na caridade (dois ou três reunidos em ‘seu nome’), pela obediência ‘em seu nome’ ao homem (Lc 10,16). Bem-aventurados os que não veem e creem! (ALMEIDA, 2001, p. 158).

Mas, do ponto de vista da historiografia religiosa, como conceber teoricamente o ato de crer, fundamento da *práxis* e da sensibilidade religiosa de D. Luciano? Uma importante contribuição adveio da reflexão do teólogo e historiador jesuíta Michel

2 Texto inicialmente publicado como artigo em *Convergência: revista mensal da Conferência dos Religiosos do Brasil*, em 1991, sob o título “Desafios missionários hoje na vida religiosa”.

de Certeau, que longe de definir o religioso como um repertório de crenças, articuladas em sistemas sociohistóricos, o considerava como um ato de crer, ou seja, “[...] investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira – noutros termos, uma ‘modalidade’ da afirmação e não seu conteúdo” (CERTEAU, 1994, p. 278). É justamente sob esta perspectiva, afirma a teóloga canadense Anne Fortin, que os relatos evangélicos são atualizados pelos fieis cristãos na contemporaneidade: sua leitura continua a suscitar uma espécie de curto-circuito na lógica de representação e mercantilização do mundo (objeto-valor), tornando possível a transposição do desejo humano de salvação em um acreditar, investimento existencial do sujeito no dom da Aliança (FORTIN, 2007, p. 29): “Assim, por exemplo, diante do Sinédrio, Jesus declara quem ele é projetando-se em uma figura reservada para o futuro. A defasagem entre o que ele diz na sua situação de prisioneiro e o advento por ele proposto é imenso. O identificar-se como Messias e Filho do Altíssimo aponta para um invisível, para um inverificável, face ao corpo submetido ao tribunal. Com isso, ele reivindica o ser acreditado na palavra” (FORTIN, 2010, p. 68. Tradução minha). Ressalte-se, porém, que o ato de crer não implica numa exacerbação da subjetivação, pois a relação do fiel com sua profissão de fé também se sustenta em premissas de cunho político-cultural, e não na imediatez da afetividade:

[...] crentes [...] reempregam um sistema que, muito longe de lhes ser próprio, foi construído e propagado por outros, e marcam esse reemprego por ‘super-ações’, excrescências do miraculoso que as autoridades civis e religiosas sempre olharam com suspeita [...] Uma maneira de falar essa linguagem recebida a transforma em um canto de resistência, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se vêem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida (CERTEAU, 1994, p. 78-79).

Nesta comunicação, visa-se interpretar os sentidos atribuídos por D. Luciano ao ato de crer no período anterior à sua sagração episcopal – mais especificamente, durante o período em que atuou no magistério superior, entre os anos de 1966 e 1975. Como fonte, recorreu-se ao registro das aulas ministradas por “padre Mendes”, que eram compiladas por seus alunos e, em seguida, datilografadas. Este material atualmente integra o acervo do Centro de Documentação da Arquidiocese de Mariana.

1. Luciano Mendes de Almeida na docência superior

Desde 1966, tendo retornado ao Brasil após a conclusão de seu doutorado em Filosofia na Universidade Gregoriana, o então padre Luciano Mendes de Almeida – ou “padre Mendes”, como era comumente chamado, viu-se responsável, dentre outras atividades acadêmicas, pela Coordenação de Estudos da Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira, na cidade de São Paulo. Seu principal intuito foi o de aí constituir um centro intercongregacional de estudos superiores, conforme descrito pelo padre Bersch: “Homem de grande visão intelectual, Pe. Mendes quis fazer da Medianeira um centro de pensamento que abarcasse intelectuais de outros centros universitários de renome na cidade” (*Apud SIMÕES, 2009, p. 36*). Dessa maneira, conforme posteriormente narrado pelo próprio D. Luciano,

Voltando para o Brasil, lecionei por quase dez anos na Faculdade de Filosofia dos jesuítas em São Paulo e, simultaneamente, fiquei encarregado da formação de sacerdotes jesuítas. Foi aí que pude conviver um pouco com D. Hélder Câmara em Recife, porque a formação dos padres era de preferência naquela cidade. Tudo isso me aproximou muito dos padres, porque entre eles havia um anseio de encontrar uma densidade espiritual no exercício do ministério sacerdotal (*ALMEIDA Apud DONEGANA e DIAS, 2001, p. 23*).

Entre 1967 e 1968, padre Luciano Mendes passou a também lecionar Religião na Faculdade de Engenharia Industrial, em São Bernardo do Campo. No mesmo ano de 1968, a Faculdade Medianeira abriu seus cursos para leigos e, no início da década de 1970, começou a atender a um novo perfil de aluno, que, trabalhando durante o dia, frequentava as aulas noturnas; em face desse outro contexto, continua o Pe. Bersch, “[...] o testemunho cristão do Pe. Luciano Mendes se faz sentir em três novas direções: na cessão de bolsas de estudo para os alunos que não podiam arcar com a mensalidade escolar; na formação humanitária e cristã dos jovens alunos; e no posicionamento adotado junto aos alunos envolvidos em atividades que o governo julgava subversivas” (*Apud SIMÕES, 2009, p. 38*). Nas palavras do jesuíta Luciano,

Nesse período, no Brasil, estávamos sob o governo militar e uma das minhas atribuições era ajudar na capelania universitária em várias faculdades. Foi uma época muito intensa, porque era o momento da perseguição, das arbitrariedades, das injustiças sociais, da tortura, infelizmente (*ALMEIDA Apud DONEGANA e DIAS, 2001, p. 23*).

Retomadas por D. Luciano já em seu período à frente da Arquidiocese de Mariana, as experiências que tivera no exercício do magistério superior mostraram-se bastante performativas, como indica o depoimento de Pedro Paulo Christovam dos Santos: “[...] preocupado sempre com o Seminário, a ‘menina de seus olhos’, porque sabe, por formação, vida e convicção, da importância do estudo das Humanidades, da

Filosofia e da Teologia para o trabalho pastoral de evangelização do terceiro milênio e para o diálogo autêntico e aberto com o fragmentado mundo contemporâneo” (*Apud* ASSIS, 2010, p. 738). “Ainda hoje”, afirmava D. Luciano em 2001,

[...] continuo me preocupando com isso, porque é o caminho da humanidade, justamente a busca não só da verdade, mas do sentido profundo da vida humana. E a Filosofia terá sempre uma parte notável na grande sabedoria. Por outro lado, também me ajudou o fato de estar sempre fazendo Teologia e de fazer assim uma leitura ao mesmo tempo iluminada por ela, enquanto que alguns temas da Filosofia receberam um grande esclarecimento. [...] Aprofundei isso na tese de doutorado, ‘A imperfeição da inteligência humana segundo Santo Tomás’, ressaltando que o amor tem uma influência muito grande no processo cognitivo, como aparece na maneira da mãe conhecer o filho, isto é, a dimensão afetiva do ato cognitivo (*ALMEIDA Apud* DONEGANA e DIAS, 2001, p. 22-23).

Mostrava-se fundamental para o jesuíta Luciano, nesse sentido, que a vida universitária no Brasil viesse a integrar “a consciência da cidadania e da pertença a tudo aquilo que era iluminação da fé e a abertura criativa para o futuro”, em uma “mística do conhecimento, que não se faz apenas por um ato intelectual, mas pela presença interna de Deus, que se comunica à pessoa humana” (*ALMEIDA Apud* DONEGANA e DIAS, 2001, p. 26).

2. O ato de crer, segundo o “padre Mendes”

Desde sua experiência como professor universitário em São Paulo, padre Luciano Mendes de Almeida já enfatizava que crer em Jesus Cristo, fazer a experiência da ressurreição ainda nesta vida, implicaria num transcender, ainda que parcial, da condição existencial do mal (simultaneamente individual e coletivo) em que cada ser humano se vê imerso, para um estado de bem maior e compartilhado:

Ainda que não nos reconheçamos em situação de graves pecados pessoais, nos percebemos imersos em uma forte e indefinida experiência do mal, da miséria. É uma frustração fundamental diante dos limites pessoais de da vida [...]. Em Jesus Cristo, temos a revelação de que esta miséria, estes limites, não são capazes de impedir o amor de Deus por nós. O amor de Deus supera o mal que sofremos e o mal que fazemos, e por isso vivenciamos o perdão. O perdão é o amor que tira o bem do mal (*ALMEIDA, 1970, p. 38*).

Logo, para Luciano Mendes, crer consistia em vivenciar desde agora a supremacia do bem – ou, em outros termos, a salvação trazida por Cristo -, a qual era por ele traduzida em um duplo e intercalado sentido: a interiorização do amor gratuito de Deus, paralelo ao reconhecimento do ecoar desse amor em toda criatura, e, em desdobramento, a reconciliação com quem se é, com aqueles que nos cercam,

com a história pessoal e humana e com a própria Trindade.

Para padre Mendes, essa transcendência do mal pelo bem, “encarnada” no seio da história humana pelas vias da interiorização de Deus e da reconciliação, ocorreria em graus distintos, mas simultâneos. Assim, no curso de 1971, ele elencou três dimensões de superação do mal pelo cristão: a comunhão de bens (partilha de alimento, ciência, habilidades...); o desejar o bem do outro; a participação nas condições de vida dessa pessoa (em sua pobreza, em suas dores, em seu descrédito público). Este último e mais profundo nível implicaria, efetivamente, num suportar o mal junto com quem sofre e, com isso, vir a transcendê-lo, não por sua eliminação, mas pela humilde persistência na prática do bem, apesar dos padecimentos (ALMEIDA, 1971, p. 48-50).

Mas no curso do ano anterior, em 1970, padre Mendes havia desdobrado o crer como reconciliação em quadro posturas.³ Tal texto, mesmo sendo uma compilação das aulas promovida por alunos, expressa com grande sensibilidade a combinatória, realizada pelo futuro D. Luciano, entre uma interpretação teológica e um imaginário ético-cultural:

Em primeiro lugar, para o Cristo, **aceitar**. Em geral, quando nos acontece algo adverso, perguntamos a Deus porque Ele permitiu isso. Mas o que nos acontece não ocorre apenas por causa de nós mesmos, e sim de um grande entrelaçamento das relações humanas, com consequências para além de nossos atos diretos [...]. O sofrimento não é um castigo pelos meus pecados pessoais ou pelos pecados de outras pessoas, é um compartilhar do sofrimento existencial da condição humana. O sofrimento que me atinge não acontece exatamente comigo, mas ele acontece em mim, e através dele eu comungo (interiorizo) todos os que sofrem. É assim que até o pecado, para o cristão, toma a dimensão de participação não buscada, mas aceita, para compreender a situação daquele que peca (ALMEIDA, 1970, p. 36-37. Grifos meus).

Em segundo lugar, descreve padre Mendes,

[...] trata-se de **comunicar os bens**. A expressão dessa comunicação está nos Atos dos Apóstolos, capítulos 2 e 5. Inclui-se também aí a **comunicação dos bens espirituais** [...]. Por isso, a atividade missionária não é um proselitismo, visando aumentar o número de adeptos da Igreja, mas o oferecimento de valores, feito de forma inteligente, respeitando a liberdade e a convicção alheias (ALMEIDA, 1970, p. 33; 36. Grifos meus).

A seguir, “[...] nós temos que **desejar profundamente o bem ao outro**” (ALMEIDA, 1970, p. 33; 36. Grifos meus). É nesse âmbito, explícita o futuro bispo D. Luciano, “que se insere a oração de petição. Deus sabe o que é melhor para cada um de nós e o deseja muito mais do que nós mesmos. Pedimos o bem, em oração, para nos unir aos que pedem (ALMEIDA, 1970, p. 36. Grifos meus). Por fim,

³ No curso de 1971, padre Mendes incorpora a primeira e a quarta posturas, sintetizando a interiorização do crer em Jesus Cristo em três atitudes basilares.

[...] temos que considerar nossa **participação na vida do outro**. [...] Jesus compartilhou conosco nossa condição de vida, inclusive a condição humana. Ele nasce pobre e assume a vida dura dos seres humanos do seu tempo. Inclusive como pregador, ele parecia similar a outros. Ademais, sua trajetória foi marcada por muitas controvérsias, admiração e rejeição. Ele foi condenado como criminoso, e crucificado. E aquilo que Jesus não podia compartilhar (como a vida da adúltera ou da criança que morreu), ele acolhia. Este acolhimento é uma outra forma de bondade [...] Nós precisamos também **compartilhar a dureza da vida das pessoas**. Se nós ajudamos os pobres, se não tomamos parte na sua vida, o nosso amor não foi totalmente interiorizado. É preciso que nossa participação seja plena, tomando concretamente parte nos sofrimentos e alegrias do outro. Com isso, meu próprio sofrimento pessoal é ressignificado, porque eu me percebo compartilhando a dor mais ampla da condição humana (ALMEIDA, 1970, p. 34; 37. Grifos meus).

O modelo inspirador para essa experiência de fé, segundo as aulas de padre Mendes, alicerçava-se sempre em Cristo. No curso de 1971, ele chegou mesmo a aplicar a Cristo os quatro graus de interiorização citados no texto de 1970:

Cristo revela um grau elevadíssimo de interiorização humana. Ele não vive um relacionamento de periferia, não tem antipatias, não tem rejeições, não persegue, não destrói. Pelo contrário, ele interioriza o ser humano porque o ama. Em primeiro lugar, ele assume o drama da vida humana em sua cotidianidade. Ele tem que trabalhar, comer, sofrer frio; é rejeitado, perseguido, condenado à morte. Ele também comunica aos seres humanos tudo que possui, tudo que recebeu do Pai: o perdão das faltas, o sentido da vida, a certeza de um após vida. Ao mesmo tempo, ele quebra os antigos vínculos de solidariedade, como a família, em nome de um amor universal. Em terceiro lugar, ele deseja o bem, intercede pela humanidade. Ele pede ao Pai por todos os homens, inclusive por aqueles que hão de vir. É um plural de totalidade. Por fim, há uma participação integral com o sofrimento humano: ele morre crucificado, experimenta a ingratidão e o desprezo (ALMEIDA, 1971, p. 51-52).

Tal concepção de D. Luciano sobre o ato de crer – sintetizada como interiorização e reconciliação em Deus – manteve-se ao longo de sua trajetória de vida, sendo por ele reiterada em maio de 2006, por ocasião do recebimento do título de doutor *honoris causa* em Teologia pela Faculdade dos Jesuítas (FAJE), em Belo Horizonte:

Fala-se muito de reconciliação, a grande categoria teológica de São Paulo. A reconciliação está, da nossa parte, com o projeto divino de salvação. Não é conversão de todos, não é a alegria do mundo, não é ter as pessoas todas já numa espécie de convivência fraterna. É agüentar. Agüentar a história, os reveses da história. Agüentar os meandros da maldade humana e viver na paz, sabendo que o projeto de Deus é um projeto de salvação que passa pela imitação do Cristo que passou pela morte. Eu creio que como luz teológica é talvez o modo que nós temos mais forte de encontrarmos a paz. [...]. Acho que esta deveria ser a nossa leitura: não esperar milagres, nem soluções grandiosas, mas a curtição da vida. Uma curtição da vida assumida na paz e no amor, sem privilégios (ALMEIDA, 2007, p. 55-56).

2. O aporte de Bernard Lonergan

De onde adviria essa inteligibilidade específica do ato de crer, elaborada por padre Luciano Mendes? Em recente dissertação, foi destacada a matriz inaciana do pensamento de D. Luciano (SORRENTINO, 2014). Nesta comunicação, almeja-se pontuar, ainda que de forma bastante introdutória, a incidência da formação tomista na concepção do padre Luciano Mendes de Almeida sobre o ato de crer, em especial a contribuição do jesuíta Bernard Lonergan, que foi seu professor de cristologia na Gregoriana e com quem conviveu por quase uma década, de 1955 a 1965. Isto porque em 1953 Lonergan começou a lecionar teologia nesta Universidade, tendo aí permanecido até 1965, quando retornou ao Canadá, justamente no mesmo ano em que “padre Mendes”, após defender sua tese, voltou ao Brasil. Sendo o jesuíta A. Mac Dowell,

[...] a figura mais marcante em seu itinerário intelectual [de D. Luciano], cujas intuições se refletem claramente na elaboração de sua tese, foi sem dúvida o jesuíta canadense Bernard Lonergan, seu professor de teologia na Universidade Gregoriana, um dos teólogos católicos mais eminentes da segunda metade do século XX. Lonergan notabilizou-se justamente pela força e abrangência da reflexão filosófica, demonstrada, em particular, em sua obra magistral *Insight, a study of human understanding* (2006, p. 310).

No período imediatamente anterior ao Concílio Vaticano II (1962-1965), a teologia dogmática apresentava-se como uma disciplina de grande robustez acadêmica, estando embasada, sobretudo, nas variantes do tomismo e do suarezianismo (tentativa de articulação do tomismo, scotismo e nominalismo). Mas, em paralelo, muitos professores da Gregoriana, ao mesmo tempo em que obviamente refutavam uma leitura exclusivamente secularizante do real, apropriaram-se de importantes tendências da reflexão filosófica que lhes era contemporânea, em particular da fenomenologia, da epistemologia e da filosofia da ciência, reelaborando tais inovações nos quadros do tomismo vigente (HÜTTER, 2011). Com isso, a leitura teológica despreendeu-se de dualismos que a caracterizaram nas décadas anteriores e que foram duramente criticados pelos intelectuais da modernidade, como corpo e alma, objetivo e subjetivo, natural e sobrenatural. No caso específico de Bernard Lonergan, um de seus propósitos foi assim descrito por ele: “Todo meu trabalho tem sido introduzir a história na teologia católica” (Citado por R. Eric O’Connor *Apud* VOLK, 2012, p. 7. Tradução minha). Dessa maneira, era seu desejo integrar a interpretação teológica com as reflexões das ciências humanas, num diálogo com a modernidade, embora sem cair num relativismo historicista.

Esta ênfase à inclusão do histórico pelo teológico encontra-se implícita na obra de Bernard Lonergan, principalmente de seus dois livros famosos, *Insight: A*

Study of Human Understanding, datado de 1957 (traduzido para o português em 2010), e *Method in Theology*, de 1972 (traduzido em 2013). Assim, de acordo com Ednilson Turozi de Oliveira,

No pensamento do século XX, Lonergan se insere na corrente neotomista combinando-a com a teoria cognitiva, a dialética hegeliana, o método pedagógico de aprendizado que leva em conta o sujeito, a história e a capacidade do sujeito de autotranscender, de desenvolver, e de se transformar. A relação basilar é com a teoria cognitiva porque ela se vincula “aos dados da consciência e ao desenvolvimento histórico do conhecimento humano” (Lonergan, 1958 (*Insight*), p. 387). Desse modo, todo conhecimento humano pode se desenvolver e mudar (OLIVEIRA, 2011, p. 58).

Todavia, foi sobretudo nos textos que Lonergan produziu versando sobre a cristologia, geralmente elaborados em latim e de forma manuscrita (apenas recentemente traduções em inglês tornaram-se acessíveis para a maior parte deles), que a dimensão da histórica causalidade do Cristo recebeu maior destaque, sendo entendida como condição e expressão da transcendência do mal em bem maior. Cotejando-se a cristologia de Bernard Lonergan com os memoriais das aulas do padre Luciano Mendes, é possível reconhecer amplas e importantes afinidades, como exposto a seguir.

Debruçando-se sobre o sentido salvífico da paixão e morte de Cristo, Lonergan procedeu a uma releitura de São Tomás, que especialmente da questão 48, artigos 1-4, 6, parte III da *Suma Teológica*, tecera uma teologia de contornos plurais, apontando cinco aspectos que podem favorecer a compreensão dessa ação redentora: o mérito, a satisfação, o sacrifício, a redenção, a causalidade eficiente (AQUINO, s.d.; VOLK, 2012). Lonergan endossa a possibilidade dessa múltipla inteligibilidade, mas, ao mesmo tempo, permitiu-se optar por uma interpretação privilegiada. Assim, em seu entender, um aspecto crucial era o de que a ação salvífica do Senhor desdobrava-se na cooperação de agentes humanos, numa interpenetração das realidades humanas com as divinas. Derivaria daí uma ética e uma pastoral frutuosa, porque voltadas às contribuições positivas do humano à criação e à redenção (VOLK, 2012). Segundo John Volk,

Ademais, e talvez antes de tudo, minha interpretação de Lonergan não poderia considerar nenhuma visão da redenção como unificada sem uma explanação prévia acerca de como a economia da salvação envolve a historicidade. Tal consideração deveria incluir a inteligibilidade da histórica causalidade de Cristo no desenvolvimento humano, que é a questão teológica que Lonergan levanta na última parte do *Suplemento*. Na época de Tomás de Aquino, a questão da história não era posta, então as cinco modalidades expostas por ele não enfocavam a eficácia da ação salvífica do Cristo numa histórica perspectiva. Dessa maneira, se alguém sintetizasse os cinco aspectos de Tomás de Aquino sem introdução das

categorias históricas, esta pessoa teria um resumo do Arquinate, mas não uma visão unificada da redenção (VOLK, 2012, p. 178. Tradução minha).

Tal abordagem é aprofundada por Lonergan, sobretudo, em duas produções: no capítulo quatro de um texto comumente conhecido como *Suplemento*, manuscrito traduzido para o inglês pelo Lonergan Research Institute, de Toronto, a partir de um manuscrito em latim, sem título, até hoje não publicado,⁴ e na tese 17 do livro *De Verbo Incarnato*, lançado em 1960. Esses dois textos, por sua vez, se entrelaçam, pois quando Lonergan entregou tal manuscrito para Frederick Crowe em agosto de 1972, afirmou que o mesmo consistia num acréscimo a *De Verbo Incarnato*. Justamente por isso, este escrito, que tem como principal temática interpretar objetivo interpretar a “histórica causalidade” de Cristo, foi denominado *Suplemento* (VOLK, 2012).⁵

No capítulo quarto do *Suplemento*, assim como na quinta parte da obra *De Verbo Incarnato*, Lonergan discorre sobre a “Lei da Cruz”, a qual consistiria, essencialmente, na transformação de um mal em bem maior. Este foi o grande testemunho dado por Deus em Cristo e por Cristo, concedendo a salvação à humanidade: “Eis por que o Filho de Deus tornou-se homem, sofreu, morreu, e ressuscitou: porque a sabedoria divina ordenara e a divina misericórdia desejava não eliminar a maldade da raça humana com seu poder, mas converter essa maldade em um bem supremo, segundo a justa e misteriosa lei da cruz” (Lonergan, *De Verbo Incarnato*, 532 Apud VOLK, 2012, p. 23. Tradução minha). Mais ainda, Deus possibilitara que a ação salvífica de Cristo fosse potencialmente atualizada na ação de todos aqueles que seguem ao Senhor: “A cruz de Cristo não é apenas um fato, mas também um preceito e um exemplo para seguirmos: nós somos configurados e associados com Cristo crucificado. No conjunto da economia da salvação, não há princípio mais elevado do que a transformação do mal em bem” (*Suplemento*, 60 Apud VOLK, 2012, p. 140. Tradução minha).

Dessa maneira, o aspecto crucial, para Lonergan, é que o problema do mal não é suprimido, mas transcendido, o que era reiterado por D. Luciano, que afirmava ter a “[...] certeza de que Deus está sempre presente e não falha, de tudo tira o bem e que os sofrimentos, mesmo quando imprevistos e até mesmo muito fortes, têm um sentido redentor” (ALMEIDA Apud BOTASSO, 1990, p. 8). Mais: o ser humano pode colaborar com essa redenção, porque

4 Em leituras preliminares, este texto ficou conhecido pelas palavras iniciais da página de abertura, *De bono et malo*, ou simplesmente *De bono* (VOL, 2012).

5 Quando Lonergan enviou o manuscrito Crowe em 1972, ele asseverou que o mesmo datava de 1963-1965. Porém, em cartas que enviou de Roma entre 1956 e 1958, Lonergan já abordava explicitamente sua redação. Com base nessas missivas, a data de 1963-1964 apresenta-se problemática, pois a correspondência sugere que o *Suplemento* foi completado em 1958. Pode-se cogitar que Lonergan houvesse começado uma revisão do texto em 1963, pois o manuscrito dá claros indicativos de um estado inacabado, ou lhe tivesse acrescentado algum capítulo, em especial o sexto, cujo conteúdo corresponde inteiramente à seção “Vida humana e histórica”, presente na edição de 1964 do livro *De Verbo Incarnato*, mas inexistente na primeira versão (VOLK, 2012).

A pessoa que interioriza Jesus Cristo assume como norma de conduta o 'contágio' da vida de Cristo. Ele chega a um grau muito elevado de solidariedade. Há uma comunhão de bens, não só material, mas sobretudo espiritual. Depois, no desejo de bem, que se traduz pelo imperativo categórico da oração. É possível, por fim, que o ser humano imite Jesus Cristo até mesmo na participação em situações existenciais limites, aceitando a doença, o fracasso, a condenação injusta, o exílio, a viuvez... por solidariedade com quem sofre. Nesse nível de interiorização, todo fato da vida, grato ou ingrato, é um processo de comunhão (ALMEIDA, 1971, p. 54).

Conclusão

Para padre Mendes, o ato de crer em Deus através de Jesus Cristo pode ser entendido como experiência de salvação, propiciadora da reconciliação consigo mesmo e com os demais, além da própria Trindade – em outras palavras, ela comporta um processo, vivido no âmbito da espiritualidade, de efetiva integração da personalidade (ALMEIDA, 1970, p. 6). Segundo o futuro bispo D. Luciano, se essa personalização estivesse limitada a um plano puramente humano, ela não seria transformadora do sujeito. Para ele, só a descoberta do amor de Deus pode devolver a cada um o seu pleno equilíbrio, denominado, em linguagem bíblica, como *shalom*, paz. Trata-se de um processo de reorganização da subjetividade profunda, através da qual toda vivência, até mesmo de anulação ou de destruição, é positivada, vista sob o ângulo de algum bem. Esta reorganização acontece porque o ser humano se sente amado, vivência que o orienta para a humildade e para ser capaz de fazer-se dom (ALMEIDA 1971, p. 33): “Os que passam pela interiorização de Deus em Jesus Cristo e de toda humanidade, vão chegando a uma libertação interior, uma felicidade profunda, que está além das contingências da vida, saúde ou doença, riqueza ou pobreza” (ALMEIDA, 1970, p. 37).

Verifica-se, portanto, um efetivo diálogo entre o professor Mendes e seu mestre Bernard Lonergan, para quem a dimensão religiosa implícita em cada pessoa humana lhe potencializa viver um enamoramento de Deus sem restrições, em uma auto-entrega sem limites, qualificações ou reservas:

Trata-se [na reflexão de Lonergan] de um estado que não é produto do nosso conhecimento nem da nossa eleição, mas que pelo contrário desmantela e suprime o horizonte limitado destes, tecendo um novo horizonte, onde o amor de Deus transcende os nossos valores e transforma o nosso conhecer. [...] Este estado é consciente no quarto nível de consciência intencional, não a consciência empírica que acompanha os atos de ver, ouvir, gostar e palpar, não a consciência que acompanha os atos de inquirir, entender, formular e falar, não a consciência que acompanha os atos de refletir, ordenar e ponderar a evidência, fazendo juízos de fato ou de possibilidade, mas o tipo de consciência que delibera, faz juízos de valor;

decide, atua responsável e livremente [...] atua com a liberdade daqueles que fazem o bem porque estão enamorados. Desta forma, o amor de Deus, na perspectiva de Lonergan, ocupa o fundamento e a raiz do quarto e mais elevado nível da consciência intencional do homem. Este dom é a graça santificante. Este estado dinâmico é em si mesmo graça operativa enquanto princípio dos atos de amor, esperança, fé e arrependimento (DIMAS, 2007, p. 850-851).

A especificidade de Luciano Mendes de Almeida diante da contribuição de Bernard Lonergan encontra-se na cotidiana “encarnação” dessa experiência de enamoramento de Deus (ou, em seus termos, de interiorização do Amor e reconciliação com o mundo) junto aos mais despossuídos e sofridos, inclusive sob um viés sócio-político. Tal preferência tornou-se mais explícita sobretudo a partir de 1990, logo depois de D. Luciano ter sofrido um grave acidente automobilístico, conforme indicado por ele em entrevista à revista *Família Cristã*:

Foi uma revalorização dos acontecimentos e, ao mesmo tempo, uma intensificação na valorização de tantos pontos que hoje marcam mais a minha vida. Por exemplo: o compromisso com os pobres, a vontade de vê-los atendidos numa sociedade digna; consciência de que pertence à missão da Igreja colaborar para isso. Depois, a experiência interior da oração na certeza de que Deus está sempre presente e não falha, de tudo tira o bem e que os sofrimentos, mesmo quando imprevistos e até mesmo muito fortes, têm um sentido redentor (ALMEIDA *Apud* BOTASSO, 1990, p. 8).

Referências

- ALMEIDA, Luciano Mendes de. *Teologia Espiritual: a experiência religiosa cristã*. Promovido como disciplina de curso superior da Faculdade Nossa Senhora Medianeira, São Paulo, 1970. 49 p. (datilografadas).
- ALMEIDA, Luciano Mendes de. *Curso de Interiorização*. Promovido como disciplina de curso superior da Faculdade Nossa Senhora Medianeira, São Paulo, 1971. 55 p. (datilografadas).
- ALMEIDA, Luciano Mendes de. *Vida religiosa – Experiência de caridade fraterna*. Março de 1972. 10 p. (datilografadas).
- ALMEIDA, Luciano Mendes de. *Vivência eucarística e ministério sacerdotal (I); Vivência eucarística e ministério hierárquico (II)*. CNBB, Itaiçi, 1974. 5 p. (datilografadas).
- ALMEIDA, Luciano Mendes de. *Eucaristia, mistério de comunhão*. s. d. 10 p. (datilografadas).

ALMEIDA, Luciano Mendes de. Desafios missionários hoje na vida religiosa. In: *Jesus Cristo: luz da vida consagrada*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1996a

ALMEIDA, Luciano Mendes de. Opção pelos pobres: educação e nova sociedade. In: *Jesus Cristo: luz da vida consagrada*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1996b.

ALMEIDA, Luciano Mendes de. A Eucaristia, Centro da Comunidade Eclesial. *Itaici: Revista de Espiritualidade Inaciana*. Indaiatuba. v. 8, n. 28, p. 5-16. jun. 1997.

ALMEIDA, Luciano Mendes de. *Servir por Amor: trinta dias de exercícios espirituais*. São Paulo: Loyola, 2001.

ALMEIDA, Luciano Mendes de. Palavras de agradecimento. In: PAUL, Cláudio (Org.) *Doctor Amoris Causa: Homenagem a Dom Luciano Mendes de Almeida*. São Paulo: Loyola, 2007.

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Parte III. Questão 48. Disponível em <<http://permanencia.org.br/drupal/node/3344>>. Acesso em 25 jun. 2014.

ASSIS, Margarida Drummond de. *D. Luciano, Especial Dom de Deus*. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2010.

BOTASSO, Rosalina. A Vida Renasce. Entrevista com D. Luciano. *Família Cristã*, jun. 1990.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.

DIMAS, Samuel. A autotranscendência cognitiva do sujeito em Bernard Lonergan. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 63, 2007, 845-876.

DONEGANA, Costanzo e DIAS, Paulo da Rocha. Apaixonado por Cristo e pelos Pobres [Entrevista com D. Luciano Mendes de Almeida]. *Mundo e Missão*, set. 2001.

FORTIN, Anne. L'impossible saisie de la mémoire. In: MEUNIER, Martin et THÉRIAULT, Joseph. *Les impasses de la mémoire: histoire, filiation, nation et religion*. Québec: Fides, 2007.

HÜTTER, Reinhard. The Ruins of Discontinuity. Looking for answers to the fragmentation of Catholic theology in America. *First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life*. January 2011. Disponível em: <<http://www.firstthings.com/article/2010/12/the-ruins-of-discontinuity>>. Acesso em: 26/06/2014.

MAC DOWELL, João A. Dom Luciano Pedro Mendes de Almeida. In Memoriam. *Síntese - Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 33 n. 107, p. 309-314, 2006.

OLIVEIRA, Ednilson Turozi de. O lugar da metafísica na filosofia da religião de Bernard Lonergan. *PLURA*, Revista de Estudos de Religião, vol. 2, nº 2, 2011, p. 58-93.

SIMÕES, Neusa Quirino. *“Em nome de Jesus” passou fazendo o bem...* Lembranças de D. Luciano Mendes de Almeida. São Paulo: Loyola, 2009.

SORRENTINO, Francesco. *“Em que posso servir?” A vocação cristã como serviço no testemunho e nos escritos de Dom Luciano Mendes de Almeida*. Dissertação (Mestrado em Teologia). Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2014.

VOLK, John. *Lonergan on the historical causality of Christ – in interpretation of the Redemption: a supplement to De Verbo Incarnato*. Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School Marquette University (Doctor of Philosophy). Milwaukee, Wisconsin. May, 2012.

Ética e religião em Sigmund Freud

Sandra Maria Krindges¹

Resumo: *Constatando-se nos tempos atuais que a religião, por um lado, perdeu destaque e poder de formação e articulação do sentido da vida, evidenciando-se, por outro, o retorno ao sagrado não mais, porém, nas formas tradicionais da religião herdada, uma espécie de surto religioso na atualidade, caracterizado como um fenômeno complexo, de um multiculturalismo acentuado e um reconhecimento maior da liberdade religiosa, constitui-se como um forte estímulo para análises e interpretações. Trata-se, pois, nesta comunicação, de apresentar uma breve análise do cenário religioso hodierno a partir, de início, das críticas descerradas por Sigmund Freud à religião, para quem a origem e entendimento da dimensão religiosa são considerados uma questão psicológica, baseada no complexo paterno e suas ambivalências, servindo como uma espécie de fuga e compensação, num papel de proteção e consolação religiosa para o sentimento de desamparo infantil. A seguir, considera-se o papel da ética no cenário religioso atual de pluralismo e mercantilismo no que diz respeito ao comportamento tanto dos fiéis como também das religiões. Por fim aponta-se para a perspectiva de que a relação entre a ética e a religião implica juízos sobre as ações e práticas religiosas, nesse cenário atual que altera e influencia as condutas humanas e as práticas sociais.*

Palavras-chave: *Freud. Religião. Ética. Contemporaneidade.*

1. Vazio existencial hodierno

O ser humano busca sentido para a vida e necessita encontrar-se. E nesse caminho de compreender a si mesmo e aos outros, busca seu lugar no mundo. Anseia respostas sobre si mesmo e sobre Deus. E, ao perseguir um sentido maior para sua existência, procura a melhor direção em uma recorrente batalha em torno de compreender o que seja a felicidade e encontrá-la. E, notadamente, em tempos hodiernos, em que se vê ameaçado por crises existenciais de toda ordem, o sujeito contemporâneo padece nessa sua busca pelo sentido da vida.

Partindo-se de uma reflexão em torno de questões: *que vida eu devo viver e que vida eu quero viver*, e que na perspectiva de La Taille (2006) dizem respeito a indagações no plano da moral e no plano da reflexão ética, respectivamente, percebe-se que na sociedade atual dispõe-se de um vasto campo de ofertas com promessas de respostas para tais perguntas. Para o autor falar, pois, em moral é falar em deveres, e falar em ética é falar em busca de uma vida boa ou de uma vida que “vale a pena ser vivida”. Refere La Taille que tais perguntas, uma relacionada a deveres (moral)

¹ Mestranda em Filosofia do PPGFIL-UCS (Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul).

e a outra a objetivos e à qualidade de vida (ética), são também temas tratados pelas reflexões filosóficas. O autor, no entanto, ao referir o papel da dimensão afetiva da ação moral como tendo suas raízes nas opções éticas dos indivíduos (LA TAILLE, 2006, p 30), também aponta que das inúmeras respostas à pergunta “que vida quero viver”, concernente à reflexão ética está a religião e, para exemplificar, a dificuldade de um tratamento mais objetivo em torno desse tema acaba por deixar campo livre para “vendedores de sonhos” em diferentes esferas da vida e do cotidiano (LA TAILLE, 2006 p. 36). Ou seja, a partir dessa breve referência em torno de concepções de moral e ética, sinaliza-se uma espécie de campo livre para ilusões no próprio sujeito contemporâneo, que na necessidade de preencher-se e realiza-se, porém guiado à luz de uma sociedade excludente, consumista e tecnológica encontra também, ou mesmo fundamentalmente, na religião tais ofertas e promessas para a felicidade e sentido para a vida. E ainda que fenômenos na esfera do campo religioso possam ser considerados distintos da fé e até mesmo do conceito de Deus, estão igualmente implicados na moral e na conduta ética de religiões e de fiéis.

Para milhares de pessoas em todo o mundo, a religião é tida como instrumento que possibilita ao ser humano conhecer a si mesmo, como fonte de motivação para viver, para encontrar seu lugar na vida e também como recurso na resolução de sérios problemas da humanidade. O sentido religioso, portanto, encontra-se, sobremaneira, na essência de cada ser humano, na consciência de si, no seu eu profundo, na sua capacidade racional de conhecer a si mesmo e ir além nessa busca. Na atualidade, porém, em que as sociedades democráticas liberais, regidas pelo conhecimento científico e pela tecnologia, se deparam com o crescente fenômeno da secularização, enquanto um fenômeno que marginaliza a religião e coloca-a numa esfera de subjetivação de crenças e construção de “religiões invisíveis” (MARTELLI, 1997, p. 40), é possível compreender o fenômeno religioso e a pluralidade religiosa dos tempos hodiernos como fatores de forte influência sobre o comportamento humano, tendo em vista que o homem busca na dimensão emocional e afetiva expressar a própria experiência pessoal religiosa. E em seu modo moderno de ser religioso, busca um contato imediato e direto com o divino, tornando-se independente e autônomo em sua concepção e relação com Deus.

Se, por um lado, o campo religioso recebe novas formas, nomes e rótulos (ORO, 1997, p. 41), pondo, inclusive, o homem contemporâneo circundado de “ofertas religiosas para a felicidade”, por outro lado, ele se torna presa de uma própria bricolagem religiosa. Esta bricolagem religiosa, enquanto uma “composição própria de construção de crenças”, ao passo que lhe permite certa autonomia nestas novas formas de relação com o sagrado, desvinculando-se, inclusive, das práticas e preceitos das instituições religiosas tradicionais, também parece não lhe

proporcionar referencial seguro em sua busca pelo sentido da vida. E, tomando-se o mundo globalizado, alicerçado e dependente dos meios tecnológicos, cujos ditames influenciam e transformam direta e maciçamente as formas de pensar e agir, ocupando até mesmo os espaços mais privados e alterando significativamente a comunicação e as relações humanas, mesmo assim a religião parece oferecer a ostentação de um mercado religioso diversificado, todavia sem compromisso com uma pertença fixa e responsável (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 47).

De acordo com Neville (2005, p. 37), para entender a condição humana em seus aspectos mais profundos e misteriosos, é preciso levar em consideração o papel da religião nas organizações sociais. Ao se considerar o desenvolvimento das diferentes culturas, desde a Antiguidade até os dias atuais, percebe-se que o ser humano busca na projeção de seus desejos, temores e angústias respostas para o sentido de sua vida no mundo. E nessa busca de sentido a religião desempenha um papel social e cultural importantíssimo, ainda que em tempos atuais, sob muitas críticas e dúvidas a respeito de seu papel e função. Segundo Oliveira, apesar das discordâncias entre os especialistas contemporâneos acerca do lugar e do papel ocupados pelo fenômeno religioso na sociedade atual, há também a afirmação de que a sua análise “é imprescindível para uma compreensão adequada das sociedades da modernidade tardia” (2013, p.10). Surge, pois, de acordo com Oliveira, um novo impulso em torno do fenômeno religioso, caracterizando-o a partir de uma enorme diversidade, podendo torná-lo, neste novo contexto histórico-cultural, algo indeterminado e ambíguo. Ele afirma:

a religião se constitui, hoje, uma reserva de símbolos e significados, reproduzidos institucionalmente, ou livremente buscados pelos indivíduos, dentro de uma multiplicidade de percursos e níveis. Por essa razão mesma, ela se revela apta a exercer muitas funções na vida humana individual e social, ainda que alguns analistas reconheçam uma perda de autoridade das instituições religiosas (...), trata-se do novo contexto societário, de um feito transformado de viver e julgar as religiões institucionais e as experiências religiosas que agora valorizam o simbólico, a intuição, a experiência, a emoção, o afetivo. (OLIVEIRA, 2013 p.10).

Nesse cenário, as diferenças entre as religiões, seitas, credos e filosofias de vida podem não significar divergências, instalando-se, por conseguinte, uma espécie de não pertença e dando-se o que se denomina de “trânsito religioso”, com o qual se valoriza e se busca, sobremaneira, a experiência do estar bem e do prazer instantâneo e imediatista para a resolução dos problemas que se apresentam. A dimensão religiosa passa a ser vista como uma espécie de experiência movediça do fazer bem para determinados momentos e específicos problemas. E este trânsito

religioso, de acordo com Oro, caracteriza-se como “um modo de ser religioso”, ou seja, o circular do homem atual entre diferentes espaços sagrados, templos e ou sistemas de crenças, numa “freqüência simultânea a distintas religiões.” (ORO, 1997, p. 43). Brandão (1994), concernente ao trânsito religioso, refere que “os peregrinos de sentido”, transitam entre sistemas de sentido, a partir de juízos individuais e na busca de alternativas para a realização pessoal, apropriando-se transitoriamente de símbolos e significados, religiosos ou não, mas que em geral são experienciados como algo maior ou mais denso do que uma simples técnica, escolha e ou prática. Da mesma forma que podem articular sistemas religiosos confessionais compatíveis, como também sistemas de sentido que ele próprio, “sujeito peregrino” reconhecerá como diferente e provedor de sentido, ainda que, “provisoriamente perfeito e acabado” (BRANDÃO, 1994, p.44).

Em Hervieu-Léger (2008), a religiosidade das sociedades modernas implica uma nova dinâmica de movimento, outras formas de mobilidade e dispersão de crenças. Esta nova dinâmica confronta a figura tradicional, do homem enquanto um ser regularmente praticante de uma religião e inserido numa “territorialidade comunitária”, para o homem atual, cujas formas de crer seguem numa direção de caracterização individualizada de identificar-se com o sagrado e com a religião, construindo, portanto, uma identidade religiosa própria, a partir do vasto mercado de símbolos e crenças colocados a sua disposição. Desta forma, aquele que outrora era conhecido e ou compreendido como praticante da religião ou de uma religião, atualmente, e a partir deste cenário de trânsito religioso, pode ser percebido como peregrino da religião ou entre as religiões. Assim, se por um lado, percebe-se o movimento do ser humano, desde suas origens, na busca de compreender o sentido da vida e de Deus, verifica-se igualmente uma nova fase da experiência religiosa, a qual, por sua vez, chega até mesmo a surpreender, e traz de volta a importância da religião. Entretanto, por outro lado, abre-se, diante do ser humano, e com especial ajuda de uma mídia astuciosamente criativa, um fantástico mercado religioso, com suas ofertas de felicidade e prosperidade, sob-riscos de não ocorrer o encontro de cada um consigo, com os outros e com Deus.

Esse retorno da religião pode ser relacionado, entre outros fatores, com um triunfo da sacralização do imaginário em tempos de globalização. E, nessa perspectiva, não há dúvida de que a religião continua sendo importantíssima para a coesão social, uma vez que o problema religioso toca o homem em sua raiz ontológica e abarca o ser humano em sua totalidade. Logo, se, por um lado, há a busca por parte do ser humano de encontrar-se consigo e com Deus, há também um esvaziamento de Deus, na multiplicação de práticas religiosas com pouco ou nenhum sentido de Deus. Uma cômoda religiosidade, portanto, que estimulada pela mídia e pela comercialização,

coincide com a ausência de uma fé realmente transformadora. E o surto religioso em nossos dias, por sua vez, é um fenômeno complexo, constituindo-se num forte estímulo para análises e interpretações (OLIVEIRA, 2013, p. 119).

À luz desse cenário que se nos apresenta, partindo-se da perspectiva psicanalítica de Sigmund Freud, para quem o fenômeno religioso é tido, especialmente, por uma perspectiva médica e psicológica, a religiosidade ou os comportamentos religiosos são, por analogia, tidos como neuroses obsessivas individuais e universais (GRECO, 2009), um fenômeno da constituição psíquica dos sujeitos, e imanentes na condição humana.

2. Religião em Freud

Na obra *o futuro de uma ilusão* (1927), uma das obras em que Freud se dedica à compreensão da religião enquanto um fenômeno cultural, numa analogia entre indivíduo e cultura (DAVID, 2003), e também enquanto um fenômeno histórico e social contemporâneo (KÜNG, 2006), já inicialmente refere-se aos sujeitos inseridos numa civilização que ele significa com sendo tudo aquilo que se elevou e difere da vida dos animais, e o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu a fim de controlar a natureza e dela extrair riqueza para a satisfação das necessidades humanas e os regulamentos necessários ao ajustamento das relações dos homens uns com os outros e na distribuição de tais riquezas. Estas duas tendências, pois, não são independentes uma da outra, segundo Freud, porém já no início da obra sinaliza que somente poucas pessoas abrangem a atividade humana em toda a sua amplitude, sendo que a maioria se restringe a apenas alguns campos. Ele enfatiza:

quanto menos um homem conhece a respeito do passado e do presente, mais inseguro terá de mostrar-se seu juízo sobre o futuro. E há ainda outra dificuldade: a de que precisamente num juízo desse tipo as expectativas subjetivas do indivíduo desempenham um papel difícil de avaliar, mostrando-se dependentes de fatores puramente pessoais de sua própria experiência, do maior ou menor otimismo de sua atitude para com a vida, tal como lhe foi ditada por seu temperamento ou por seu sucesso ou fracasso. (FREUD, 1927, p. 15).

Porquanto de tais concepções de Freud acerca da civilização, tem-se o fato de que muitas dificuldades do homem frente aos processos civilizatórios, a ciência e a tecnologia – criações humanas, mas que também por ela podem ser utilizadas para sua própria aniquilação – não são dificuldades inerentes ao processo civilizatório em si, mas antes determinantes das próprias imperfeições culturais que se desenvolveram (FREUD, 1927 P. 16), e um dos argumentos que Freud referirá será as tendências destrutivas, antissociais e anticulturais do ser humano, bem como a repressão e

coerção humana frente aos instintos como determinantes de seu comportamento em sociedade. Assim na obra *o futuro de uma ilusão* referirá, pois, uma significação psicológica para as ideias religiosas a partir de uma hostilidade do homem para com a civilização – a partir da pressão que esta exerce e as renúncias instintivas que exige – e surgem da:

necessidade de defesa contra a força esmagadora da natureza (...), bem como trata-se de ensinamentos e afirmações sobre fatos e condições da realidade externa (ou interna) que nos dizem algo que não descobrimos por nós mesmos e que reivindicam nossa crença. E visto nos fornecerem informações sobre o que é mais importante e interessante para nós na vida, elas são particular e altamente prezadas. (FREUD, 1927 pp. 30-34).

Acerca do psiquismo humano, Freud não teria sido o primeiro a manifestar-se em torno da vida psíquica não ser determinada ou identificar-se somente a partir da consciência. Tais referências se encontram na própria filosofia, porém a partir do século XIX passa a ser uma ideia corrente e, embora não hegemônica, mas já fazendo parte do campo da filosofia, das artes e da literatura (DAVID, 2003, p. 23). Mas a descoberta de Sigmund Freud acerca do dinamismo da psique humana no que concerne à camada obscura e aparentemente arbitrária, ou a parte mais arcaica do aparelho psíquico, denominada inconsciente (FADIMAN & FRAGER, 1986; KUSNETZOFF, 1982), determina, pois, as concepções do *pai da psicanálise* acerca do sentido da religião na experiência humana, bem como para com questões em torno da origem e essência das religiões. As religiões, segundo Freud:

tentam explicar o desconhecido, aquilo que o ser humano desconhece por si mesmo e, mais, elas reivindicam sua crença. Diante disso, a religião é ilusão. A ilusão que não se confunde com o erro “deriva dos desejos humanos” e necessariamente não é falsa, irrealizável ou em contradição com a realidade. (FREUD, 1974, p. 43).

Assim, para a compreensão dos questionamentos e críticas de Freud em torno da religião, é necessário levar-se em conta suas concepções da psique humana e o significado de *desejo*, a partir do inconsciente. Ainda, a partir do desenvolvimento e ampliação da teoria psicanalítica em torno, também, das etapas da evolução e do desenvolvimento psicosssexual (KUSNETZOFF, 1986) e, especialmente no que tange ao estágio do desenvolvimento infantil que compreende o *Complexo de Édipo*, assim denominado por Freud, que ele, especialmente, sustentará sua crítica à religião.

O problema da religião em Freud dá-se inicialmente a partir dos vínculos que se formam e se organizam no psiquismo humano. No complexo paterno, no desamparo e na necessidade de proteção do homem. Segundo Freud:

essas vinculações não são difíceis de encontrar e consistem na relação

de desamparo da criança com o desamparo do adulto, que a continua, de maneira que, como era de esperar, os motivos para a formação da religião que a psicanálise revela agora, mostram ser os mesmos que a contribuição infantil aos motivos manifestos (...). E na vida mental da criança, a libido segue caminhos das necessidades narcísicas e liga-se aos objetos que asseguram a satisfação dessas necessidades. (FREUD, 1927. p. 32).

Da neurose obsessiva, pois, enquanto um sintoma que revela conflitos psíquicos inconscientes poder ser equiparada à religião, a partir de seus rituais e cerimônias, Greco refere que há uma renúncia dos sujeitos da livre satisfação de instintos inconscientes ou mesmo presentes na psique e que seriam repelidos, em honra, devoção e expectativa de proteção da *divindade*. Para o autor, o símbolo religioso, longe de revelar o sagrado, dissimularia as necessidades ou os desejos do homem, que vive uma situação de aflição individual e social (GRECO, 2009, p.131). Em David, “a neurose obsessiva é uma religião íntima. Seu cerimonial parece absurdo, enquanto os cerimoniais religiosos parecem cheios de propósito.” (2003, p. 37). Todavia o autor destaca a advertência de Freud, de que atos obsessivos têm somente a aparência de despropositados, pois “tanto o homem de fé quanto o neurótico obsessivo querem ser salvos, e crêem-se grandes pecadores, e crêem também possível resguardarem-se de toda e qualquer angústia através do conjunto de atos que se impõem por dever. “Caso contrário, uma desgraça irá acontecer”, é o que pensam. Renúncia ao desejo (tentação) e proteção contra punição (desgraça) sempre iminente parecem estar na base da religião e da neurose obsessiva” (DAVID, 2003, p. 37).

A necessidade de religião, pois, para Freud em *O mal estar na civilização*, estaria na base de um complexo paterno, e vincula-se com um estado infantil de desamparo, neurose sofrida pelo homem em sua trajetória da infância à maturidade. Este desamparo infantil seria a fonte última de toda a religião, tendo o sujeito psíquico, na figura do pai, um complexo religioso, de adoração a um deus pessoal, na figura do pai idealizado. Assim, para Freud, na origem da religião está uma necessidade infantil ligada a um estado de dependência e nostalgia da figura paterna, sendo que não haveria necessidade outra, tão intensa, quanto à de proteção de um pai (GRECO, 2009).

A formação da religião a partir do sentimento de desamparo infantil pode ser compreendida pelo entendimento psicanalítico de que no desenvolvimento infantil precoce do ser humano, segundo Freud:

a mãe é a primeira fonte de satisfação da criança, seu primeiro objeto amoroso, sua primeira proteção contra as ameaças do mundo externo e sua primeira proteção contra a ansiedade. Porém nessa função de proteção a mãe será logo substituída pelo pai mais forte, que retém essa posição pelo resto da infância. Mas a atitude da criança para com o pai é matizada por uma

ambivalência peculiar. O próprio pai constitui um perigo para criança, talvez por causa do relacionamento anterior dela com a mãe. Assim, ela o teme tanto quanto anseia por ele e o admira. As indicações dessa ambivalência na atitude para com o pai estão profundamente impressas em toda a religião (...). Seu anseio por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as consequências de sua debilidade humana. É a defesa contra o desamparo infantil que empresta suas feições características à reação do adulto ao desamparo que ele tem de reconhecer – reação que é exatamente a formação da religião. (FREUD, 1927, pp. 32-33).

Segundo David, em *O mal-estar na civilização*, Freud, ao retomar seu olhar para a religião e para a cultura, referirá que os homens precisam da cultura, mas não podem ser felizes nela pelo fato de que o mal-estar é “na” cultura, e não “da” cultura, porquanto, e nos dizeres de Jacques Lacan ao comentar os escritos de Freud em o mal estar na civilização, de que seja em que cultura for, é sempre difícil, é sempre demais para o homem. Sua estrutura psíquica é tal que a felicidade completa sempre lhe estará fora do alcance (DAVID, 2003 p. 36). O autor reforça não se tratar de uma visão pessimista da existência, mas antes de uma “fidelidade à verdade, de combate a tudo aquilo que a observação e a escuta analítica (de Freud) não eram capazes de comprovar. A crença nessa felicidade completa através do amparo religioso ou da forma social é uma ilusão, uma ilusão infantil (como toda ilusão).” (DAVID, 2003, p. 36).

Em *o mal estar na civilização*, Freud aponta para a religião como a única capaz de resolver a questão do propósito da vida, não obstante com a crítica de que esse propósito se forma, mas também desmorona com o próprio sistema religioso. Ele argumenta acerca da construção da imagem de Deus e a possibilidade de relacioná-la com o psiquismo humano. Nesse desconforto que acomete o homem, o mal-estar que acaba por afetá-lo devido aos processos civilizatórios e especialmente pelas impactantes transformações nas sociedades hodiernas, dá-se o fato de que os sujeitos subestimam sobremaneira sua própria essência, e buscam na própria religião a satisfação de muitas de suas necessidades, muitas vezes destituídas de tolerância a frustrações e visando compensações imediatistas. Lê-se, em Freud, no entanto, que é vasto o número de pessoas de hoje que não podem deixar de perceber que essa religião seria insustentável, e, mesmo assim, tentam defendê-la numa série de atos retrógrados (FREUD, 1930, p.03).

Ao referir-se nessa mesma obra ao *sentimento oceânico*, de o indivíduo estar em unidade com o universo, com a fase primitiva do sentimento do ego, Freud também questiona ser ou não tal sentimento fonte das necessidades religiosas, porquanto tal busca inicial por um consolo religioso não estaria na origem da necessidade da religião. Todavia, essa necessidade poderia ser comparada ao desamparo infantil

primordial, em que o indivíduo anseia pela proteção paterna, ainda que tais sentimentos não possam se sustentar unicamente por uma prolongação dessas questões de infância e sim sustentados pelo medo do poder superior do destino (FREUD, 1930, p. 04).

A atitude religiosa seria, pois, claramente comparada com esse sentimento de desamparo infantil, sendo o sentimento oceânico, então, uma tentativa de consolação religiosa, tentativa do ego de rejeitar o perigo reconhecido a partir do mundo externo, que seria também a religião. Esta que, por um lado, tem seu sistema de doutrinas e promessas que buscam explicar os enigmas desse mundo, e que, por outro, garante-lhe que uma “(...) providência cuidadosa valerá por sua vida e o compensará, numa existência futura, de quaisquer frustrações que tenha experimentado aqui (...)” (FREUD, 1930, p.04). Por outra perspectiva, no entanto, Freud argumenta que “o homem comum só pode imaginar essa providência sob a figura de um pai ilimitadamente engrandecido (...), sendo penoso pensar que a grande maioria dos mortais nunca será capaz de superar essa visão da vida.” (FREUD, 1930, p.04).

A religião, nesse sentido, estaria num papel de proteger o indivíduo na sua tentativa de obter certeza de felicidade e proteção contra o sofrimento, através de um remodelamento até mesmo delirante da realidade. Freud acrescenta ainda que as religiões da humanidade são classificadas entre delírios de massa dessa natureza, sendo que “(...) todo aquele que partilha um delírio jamais o reconhece como tal.” (FREUD, 1930, p.04). Na obra, *O mal-estar na civilização*, Freud apresenta a seguinte crítica:

A religião restringe esse jogo de escolha e adaptação, desde que impõe igualmente a todos o seu próprio caminho para a aquisição da felicidade e da proteção contra o sofrimento. Sua técnica consiste em depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de maneira delirante – maneira que pressupõe uma intimidação da inteligência. A esse preço, por fixá-las à força num estado de infantilismo psicológico e por arrastá-las num delírio de massa, a religião consegue poupar a muitas pessoas uma neurose individual. Dificilmente, porém, algo mais. Existem, como dissemos, muitos caminhos que podem levar a felicidade passível de ser atingida pelos homens, mas nenhum que o faça com tanta segurança. “Mesmo a religião não consegue manter sua promessa.” (FREUD, 1930, p. 06).

Tendo presente as ideias acima sinalizadas, e não havendo de momento a pretensão de adentrar nos inúmeros textos, diálogos, comentários e críticas que envolvem as concepções de Freud e da psicanálise em torno do problema religioso, quer-se, por ora, apenas, sinalizar uma possibilidade de reflexão em torno de alguns dos importantes aspectos argumentados nas obras de Freud, especialmente, em *O*

futuro de uma ilusão (1927) e em *O mal estar na civilização* (1930). Provavelmente, tais aspectos podem ser indicados como sinalizadores para uma significativa leitura e compreensão do psiquismo e do comportamento humanos, bem como podem estar implicados e implicar o comportamento religioso, principalmente em seu cenário hodierno, dadas as nuances e interferências características da sociedade moderna.

Considerações finais

Enfatiza-se que o panorama religioso atual, diversificado, atrativo e mercadológico funciona, basicamente, como um chamariz, sendo, pois, cenário de muitos questionamentos e inquietações. À mercê das religiões históricas tradicionais, surgem muitas ofertas religiosas, de todos os tipos e para todas as necessidades, especialmente, para quem busca na religião o bem estar e a felicidade momentânea, sem quaisquer compromissos e responsabilidades. Entretanto, e, paradoxalmente, vê-se nesse cenário contemporâneo globalizado crescer a busca por propostas religiosas, porém sem, necessariamente, compromisso com tradições históricas ou com estruturas institucionalizadas, dando margem e corroborando, de certa forma, a crítica de Freud a religião. Esta, que segundo ele, é imanente ao ser humano, e serviria como uma espécie de fuga e compensação, num papel de proteção e consolação religiosa para o sentimento do desamparo infantil que perdura durante toda a vida.

E, na atualidade, o cenário do campo religioso revela-se como um significativo “nicho ético”, em que a conduta das religiões e também dos fiéis não pode ser desconsiderada, quando um olhar panorâmico sobre os fenômenos da sociedade pós-moderna em todos os campos da ciência e da vida revela um complexo alargamento multidimensional da realidade, mediante os processos globalizantes, tecnológico-científicos, as abruptas e irreversíveis transformações nos meios de comunicação – de sistemas midiáticos revolucionários, astutos e fantásticos – o que denominados por era da informação e do conhecimento. Assim, a religião maciçamente presente e ainda influente, e agora inserida nesse cenário contemporâneo, não perde seu papel, todavia sofre transformações de impacto. E o ser humano como não deixa de ser humano, em sua raiz ontológica reclama a busca por sua essência e por sentido pelas vias religiosas.

Entrementes nesse processo está também a matriz de toda a ética e a observação pelo bem de todos os seres humanos, seu objetivo propulsor. Parte-se, pois, do pressuposto de que no cenário contemporâneo atual, de um multiculturalismo acentuado e um reconhecimento maior da liberdade religiosa, a

relação entre a ética e a religião implica juízos sobre as ações e práticas religiosas, que por sua vez também alteram e influenciam as condutas e práticas sociais. É produtora, portanto, perceber que o fenômeno religioso tem implicações éticas e psicológicas sobre comportamentos e ações do homem contemporâneo. Esse por sua vez, inserido nesse mundo altamente sofisticado e dominado pela eficácia das tecnologias, mas ainda muito exclusivo e excludente, continua padecendo de sentido existencial, buscando preencher seus vazios a partir, também, da sua religiosidade, hoje sendo construída sob novos moldes.

Ainda que o cenário atual seja de liberdade religiosa, autonomia e subjetivismos, e de novas construções que o homem hodierno ensaia numa relação que pretende ser “mais direta com Deus”, à ética cabe perpassar tais caminhos, no sentido de que, e muito embora, os indivíduos sejam portadores de liberdade e autonomia para autodeterminarem e conduzirem suas práticas espirituais e religiosas, cabe a leitura de que ética é praticada da parte das religiões quando, se utilizam da boa vontade e fé de seus fiéis para “angariar devotos ou mesmo contribuintes”? Ou ainda, mesmo diante de tal liberdade do ser humano seu bem-estar e conforto espiritual estariam sendo autênticos e, portanto, efetivamente transformadores da existência? Há que se considerar, pois, o caráter ético implicado na conduta tanto das instituições religiosas quanto de seus fiéis. E, mesmo que a religião acabe sendo uma tentativa do ser humano de se situar no mundo em que vive e, embora muitas vezes apresente promessas de atender aos anseios dos homens, a partir das suas mais variadas necessidades, as religiões não podem ter tal pretensão de poder. Ainda, a autenticidade de algumas práticas religiosas na modernidade nem sempre é questionada devidamente, bem como convicções pessoais nem sempre encontram um respaldo dialógico, esclarecedor e, por conseguinte, de fato, libertador. Portanto, uma ética, muitas vezes, contraproducente, falível, frágil.

Assim, considera-se que as análises do cenário religioso hodierno e as críticas da psicanálise à religião, muito embora não se constituam como a moral, porém ingredientes importantes contribuem na constituição de valores e de costumes sociais. E, ainda que em muitos aspectos contrárias ou opostas às teorias religiosas tradicionais, de base teológica e filosófica, permanece um sentido antropológico e histórico significativo em torno das teses de Freud em sua crítica à religião. Da mesma forma, reitera-se sua relevância atual como auxílio na compreensão de significativos aspectos da constituição psíquica dos sujeitos, e a influência que opera sobre o comportamento do ser humano, também e essencialmente, no âmbito da sua religiosidade.

Referências

- ARAÚJO, P. A. de. Filosofia e religião à sombra do niilismo. In: NODARI, P. C. (Org.). *Viver, Amar e Servir*. Caxias do Sul: Educs, 2012, pp. 107-116.
- BRANDAO, C. R. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido, 1994. In: ORO, A.P. *Modernas Formas de Crer*. Revista Eclesiástica Brasileira. Petrópolis, N 225, p 39-56, 1997.
- CORTINA, A. Ética Mínima: introdução `a filosofia pratica. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- DAVID, S. N. Freud e a Religião. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- FADIMAN, J.; FRAGER, R. *Teorias da Personalidade*. Tradução de Camila Pedral Sampaio, Sybil Safdie. São Paulo: Harbra, 1986.
- FILHO, J. S. *Religião*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- FREUD, S. Moisés e o Monoteísmo. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago (1977-1996).
- FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Volume XXI. In: Obras Completas de Sigmund Freud (1856-1939). Edição Eletrônica, 1930.
- GALIMBERTI, H. *Rastros do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.
- GIUSSANI, L. *O sentido religioso*. 2ª ed. Tradução: Henrique Barrilaro Ruas. Lisboa: Verbo, 2002.
- GRECO, C. *A experiência religiosa: essência, valor, verdade*. Tradução de Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2009. p. 131-163.
- HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido*. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.
- JOSAPHAT, C. *Falar de Deus e com Deus*. Caminhos e descaminhos das religiões hoje. São Paulo: Paulus, 2004.
- KUNG, H. *Freud e a questão da Religião*. Tradução Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus Editora, 2006.
- KUSNETZOFF, J. C. *Introdução à psicopatologia psicanalítica*. 5ª ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- MAÇANEIRO, M. *O labirinto Sagrado*. Ensaio sobre religião, psique e cultura. São Paulo: Paulus, 2011.
- MARTELLI, S. La Religione nella societa post-moderna. Tra secolarizzazione e de-secolarizzazione. In: ORO, A.P. *Modernas Formas de Crer*. Revista Eclesiástica Brasileira. Petrópolis, N 225, p 39-56, 1997.
- NEVILLE, R. C. (Org.). *A Condição humana*. Um tema para religiões comparadas. São Paulo: Paulus, 2005.
- OLIVEIRA, M. A. de. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013.

ORO, A.P. Modernas Formas de Crer. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, N 225, p. 39-56, 1997.

PANIKAR, R. *Ícones do mistério*. A experiência de Deus. São Paulo: Paulinas, 2007.

PASSOS, J. D.; USARKSKI, F. (Orgs.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

PAVIANI, J. Notas sobre Ética e Religião. In: NODARI, P. C. (Org.). *Viver, Amar e Servir*. Caxias do Sul: Educs, 2012, pp.85-106.

TAYLOR, C. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

O livro de Jó e a condição humana

“(…) a verdade da vítima finalmente reconhecida é o acontecimento mais grandioso e mais feliz de uma história que é a história do religioso e da humanidade em seu conjunto” René Girard (2009, p.123)

René Dentz^{1*}

Resumo: Para René Girard, Jó é o modelo obstáculo da teoria mimética, pois suscita o ressentimento nietzschiano e o movimento da admiração sempre vem se chocar contra o muro que o modelo se torna para ela. A dor de Jó, portanto, torna qualquer palavra impossível: “Nenhum falante não lhe falará, pois eles vêem quão grande é a dor em excesso” (Jó 2,13). Isso faz com que Jó não se reduza nem à sua condição histórico-temporal e nem à sua identidade de vítima real.

Palavras-Chave: Condição Humana. Mal. Sofrimento. Justo.

Introdução

O Livro de Jó nos permite presenciar um desafio teológico-existencial: como o justo pode sofrer se o mal não é fruto do demônio? O mal parece ter origem puramente na condição humana. Assim nos lembra GIRARD (2009, p.9):

(…) Em nenhum momento, ao longo dos diálogos, Jó menciona Satanás: nem Satanás, nem nenhum de seus malfeitos. Talvez estejam demasiado presentes em seu espírito, para que seja necessário aludir a eles? Sem dúvida, mas Jó alude a outra coisa, e faz muito mais do que uma alusão. Insiste vigorosamente na causa de sua desgraça. Uma causa que não é nenhuma das que o prólogo menciona. Uma causa que não é divina, nem satânica, nem material, mas humana, apenas humana.

É possível verificar o que faz Jó sofrer: a condenação ao ostracismo, a perseguição por parte dos que o acompanham. Ele não fez mal nenhum e, mesmo assim, todos se afastam dele. Jó então chega a acreditar que vai morrer e será uma morte violenta, chegando a imaginar a efusão de seu próprio sangue: “Ó terra, não cubras meu sangue, não encontre meu clamor um lugar de descanso!” (Jó, 16,18).

1 A Universalidade de Jó

Gustavo Gutierrez (1986, p.33) ressalta a universalidade da experiência de Jó: “O poeta busca fazer de Jó um caso típico; porta-voz não somente de sua experiência pessoal, mas de toda a humanidade”.

Lytta Basset (1995, p.51), teóloga suíça, afirma que Jó diz claramente do que ele sofre. Não fez nenhum mal e todo mundo se volta contra ele. No seu prólogo, dois dos grandes males possuem causas naturais e dois são resultado da violência humana. A experiência do mal, nos dois casos, é sem medida, não está em uma relação

1 * Doutorando em Teologia FAJE; Bolsista da CAPES; dentz@hotmail.com

de causalidade, tanto em se tratando do passado quanto do futuro, pois não há uma compensação. A dor de Jó, portanto, torna qualquer palavra impossível: “Nenhum falante não lhe falará, pois eles vêm quão grande é a dor em excesso” (Jó 2,13). Isso faz com que Jó não se reduza nem à sua condição histórico-temporal e nem à sua identidade de vítima real. Assim explica BASSET (1995, p.52):

Bem mais do que um personagem real, Jó é um personagem verdadeiro; sua verdade está a procurar além de sua história real, além daquilo que ele tenta dizer dele mesmo. Sua verdade está no intervalo entre o jamais aberto e o mutismo, o fechamento no mal em excesso e o surgimento da palavra. É esse excesso de vida, de mal e de ausência de sentido que se inscreve no outro, ao menos a título de possibilidade. Assim, não importa se Jó tenha existido ou não, importa que ele é um personagem “real”. Não se trata de uma verdade em si, mas uma verdade do leitor, que remete ao seu próprio excesso de vida, de mal e de ausência de sentido, ao seu próprio ser de verdade.

O personagem Jó não cessa de falar de si mesmo ao longo de todo livro. O autor, preocupado em evocar o abismo do sofrimento no qual se encontra mergulhado Jó, coloca o leitor diante da impossibilidade, porque diante da extrema dificuldade de falar de si nessa situação. Jó começa então a falar de si em forma de monólogo, porque então seus amigos começam sempre a falar de Deus. Eles não entram jamais em diálogo com Jó. Com isso, seria possível falar de Deus na situação do abismo? O autor, em certo sentido, não quer dar relevância à realidade do mal em si.

Em uma primeira leitura, Jó não faz nada mais do que amaldiçoar sua existência. No entanto, em um segundo momento, podemos perceber por trás de suas palavras autodestrutivas, elementos de sua experiência pessoal que não podem ser subjugadas pela razão e nem comparadas a nenhuma experiência qualquer. A única possibilidade de comparação é concretizada no universal. O abismo parece ser um lugar inatingível, mas que Jó teme, que explicita como o maior mal possível apresentado à existência humana. Jó denomina o abismo de “a profunda obscuridade do dia”.

2 O livro de Jó e a Teoria Mimética

Para Girard, Jó é o modelo obstáculo da teoria mimética, pois suscita o ressentimento nietzschiano e o movimento da admiração sempre vem se chocar contra o muro que o modelo se torna para ela. Segundo GIRARD (2009, p.60-61):

Pelo fato mesmo de repousar sobre o desejo mimético, a fascinação exercida pelo rival extremamente feliz em a tendência de se converter em ódio implacável; de fato, ela sempre esteve impregnada por esse ódio. É entre pessoas socialmente próximas que floresce o tipo de fascinação odiosa que transparece em quase todas as palavras dos amigos.

Se os amigos evocam a glória passada de Jó, como o próprio Jó também faz, não é pelas mesmas razões que ele, mas para lhe dar uma lição, maldosa e ironicamente. Eles se satisfazem com o contraste entre o presente e o passado. Sua inveja certamente devia ser muito forte para sobreviver à queda do ídolo.

A inveja não teria espaço dentro dos limiares da condição humana se os homens não tendenciassem à imitação recíproca de seus desejos. A inveja nada mais é do que essa reprodução dos desejos reciprocamente, em condições de igualdade para garantir e desenvolver as rivalidades miméticas. O mimetismo da inveja e do ódio se dissemina rapidamente, da mesma forma que o mimetismo da admiração. Trata-se do mesmo mimetismo, transformado pela mudança do modelo em obstáculo e escandalizado por essa metamorfose.

Quanto mais o deserto se estende em nós, maior se torna a tentação de incriminar o real, ou o próprio Deus ou o próximo: o primeiro “Jó” que aparecer. Nas palavras de GIRARD (2009, p.76):

Num universo de desejo mimético, todos os indivíduos tendem a se expulsar uns aos outros – portanto, a si mesmos – para diferentes tipos de desertos. Se observarmos esse parentesco secreto entre as situações individuais, essa alienação idêntica em todos e que isola todos de todos, compreenderemos sem dificuldade que o apetite por violência cresce e pode finalmente se saciar no momento em que a tendência global à uniformidade favorece as substituições e as polarizações miméticas sobre uma vítima qualquer, ou talvez sobre uma vítima não completamente qualquer, uma vítima mais exposta, por estar em maior evidência, uma vítima predestinada, de algum modo, por sua posição excepcional na comunidade... como Jó.

A própria linguagem tende a opor o mimético ao espontâneo. São concebidas para garantir a exclusão recíproca dos comportamentos religiosos e não religiosos. São imaginadas para manter o desconhecimento dos mecanismos vitimários. Segundo GIRARD (2009, p.119):

O livro de Jó dá a prova dessa limitação das ciências do homem: a invisibilidade do fenômeno central literalmente nos dilacera os olhos, mas foge sempre dos métodos de investigação leigos, tanto quanto das teologias ainda excessivamente sacrificais, aqueles se situando sempre no prolongamento destas.

O mecanismo do bode expiatório é certamente diferenciador, na medida em que produz a diferença original; ele reconhece Jó no papel de culpado, faz dele o bode expiatório em meio a todos os seus pares miméticos, seus irmãos inimigos, que se dizem amigos; mas ele não é diferenciado no sentido das formas rituais e pós-rituais que poderiam brotar dele se tudo concorresse para isso. É por isso que ele escapa dos modos de conhecimento rituais e pós-rituais dos quais nossa época ainda não escapou. Ele aparece como um monstro que se assemelha a muitas coisas ao mesmo tempo para constituir apenas uma aos olhos dos métodos de análise que derivam dele.

3 Jó e a Condição Humana

Segundo GUTIERREZ (1986, p.32), uma pergunta fundamental que devemos fazer sobre a proposta do Livro de Jó é se o ser humano pode crer em Deus de forma desinteressada, sem esperar recompensas e sem ter medo dos castigos. Explica o teólogo peruano:

E de maneira mais precisa: existe alguém que a partir do sofrimento injusto seja capaz de afirmar sua fé em Deus e falar Dele, gratuitamente? O satã, e com ele todos os que tem uma concepção mercantil da religião, o nega. O autor – que sem dúvida conheceu a dificuldade que a dor humana representa para a autêntica fé em Deus – pensa ao contrário que sim. O personagem Jó, a quem carrega seus próprias vivências, será seu destino.

O Perdão, em um viés teológico, é uma forma de antídoto contra o sacrifício e sua conseqüente mimese. Assim explica Hugo ASSMANN (1991, p.164):

Perdoar a dívida é perdoar os cumprimentos da lei e é a superação de sacrifícios humanos. Não é, automaticamente, uma sociedade sem lei, mas um discernimento da lei a partir de uma justiça, que antecede a lei e é expressa pelo amor ao próximo. Essa justiça é simplesmente a atitude que busca viver sobre a base da possibilidade de vida de todos os demais. A justiça por cumprimento da lei não pode realizar isso, ao contrário, destrói-se essa justiça. Por isso, para que haja essa justiça, as dívidas que estabelece a lei devem ser perdoadas.

Essa idéia é exemplificada pela afirmação da linguagem como definidora do ser, conforme abordado anteriormente. O conceito constitui-se em uma violência contra a vida, pois desconsidera a dimensão instintiva, indeterminada, dionisíaca, presente e que caracteriza a vida humana. Assim afirma MOSÉ (2005, p.41):

Com a consideração da razão como instância suprema, a vida passa a ser submetida à avaliação. Sócrates julga a vida pela idéia. Considerando a vida indigna de ser vivida, propõe substituí-la pelo conhecimento verdadeiro. O corpo, este campo de batalha de instintos e de paixões, deve ser negado pela razão.

O conhecimento no sentido socrático se efetiva em uma negação da vida, ou das forças que a constituem. Deve-se entender que diante das várias problemáticas instauradas pelo conhecimento, nossa preocupação é apontar o caráter de negação da dinamicidade da vida, do seu caráter de indeterminação, dos instintos, que o conhecimento efetiva quando tomado como forma absoluta de avaliação da existência humana. O conhecimento não é algo natural ao homem, ao contrário do que poderia se pensar, mas é algo criado para que a vida fosse possível. Ora, o medo do desconhecido gera uma profunda inquietação no homem, pois assim ele fica entregue ao acaso. Assim ressalta NIETZSCHE (1985, p.56): (...) Com o desconhecido

vem o perigo, a inquietação, a preocupação, o instinto primário corre a eliminar esses estados penosos. Primeiro axioma: uma explicação qualquer é preferível à ausência de explicação (...).

Aqui fica claro que não há instinto de conhecimento no homem, como um dado natural, mas sim um impulso a ser mais, no sentido de afirmação da vida. Portanto, o que há é a necessidade de criar uma determinação, ou seja, um ordenamento do mundo. Salienta novamente o filósofo alemão: “(...) O reduzir algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranqüiliza, satisfaz, proporciona além disso um sentimento de poder” (1985, p.56). Quando afirmamos que o conhecimento não é um dado natural presente no homem, é para justificar que o ser humano não pode ser definido a partir do conhecimento, pois os instintos são mais vitais. O que há no homem é um instinto de crença no conhecimento e na verdade. O que podemos compreender, quando em relação ao homem se fala em conhecimento? Primeiro deve-se observar que há uma relação intrínseca entre linguagem, verdade e conhecimento. A linguagem é o pano de fundo que sustenta o conhecimento. Ora, é ela quem vai propiciar o ato de nomear as coisas, o que por sua vez possibilitará a distinção entre verdade e mentira. Conhecer, portanto, será saber o nome de cada coisa. Isto está subentendido no dizer de NIETZSCHE (1983, p.47): “Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores e, no entanto, não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem”.

Ao que parece, o conhecimento está fundamentado em convenções, ou se preferir, em ilusões. Estas são necessárias ao homem para que a vida se torne suportável. Assim expressa Roberto Machado: “Quando se trata do valor do conhecimento e que, por outro lado, uma bela ilusão, se só se acredita nela, tem o mesmo valor que um conhecimento, vê-se então que a vida tem necessidade de ilusões, isto é, de não-verdades tidas como verdades”, como sustenta MACHADO (1984, p.58). O problema não é o homem criar ilusões, convenções etc., o problema é ele tomar a sua criação como verdade absoluta, pois aqui o conhecimento assumirá um caráter de dominação da vida (MOSÉ, 2005, p.46). Esta só é possível na medida em que o ser humano se esquece que é criador, como bem ressalta NIETZSCHE (1983, p. 47): “Somente por esquecimento pode o homem alguma vez chegar a supor que possui uma ‘verdade’ (...)”. A proposta do filósofo alemão não é a de que devemos negar o conhecimento de forma absoluta, mas que o tomemos como uma criação humana e como tal ele é maleável, fluido, móvel etc.

Assim se expressa Nietzsche (1983, p.47) com relação ao surgimento do conhecimento:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da 'história universal': mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram que morrer. – Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades, em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido.

Perante este aforismo, pode-se afirmar que o conhecimento é uma criação humana para que o homem permaneça pelo menos um minuto na existência. Sendo assim, “O conhecimento é um valor que deve ser situado entre uma pluralidade de valores e que não deve, entre eles, gozar de nenhum privilégio particular” (MACHADO, 1984, p.48).

Negar o conhecimento, entendido no sentido socrático, é o que torna possível a afirmação da tragicidade da vida. Diante da morte de Deus, o mundo se abre para a hermenêutica das interpretações sem que nenhuma seja tomada como verdade única e absoluta. Eis o nosso desafio, lançarmo-nos no universo do vir-a-ser da vida para interpretar.

Também em uma perspectiva do Nihilismo, podemos afirmar o trágico LARANGÉ (2002, p.457):

Quando se olha esse quadro, a natureza nos aparece com a visão de um monstro imenso, implacável e surdo ou, mais certo, é bem mais certo dizer, mesmo sendo também estranho – na forma de alguma máquina gigantesca de construção moderna, que de modo absurdo agarrou, moeu, e sorveu, de forma abafada e insensível, um ser grandioso e inestimável – um ser que sozinho valia toda a natureza e todas as suas leis, toda a terra, que possivelmente fora criada unicamente para o aparecimento dele! É como se esse quadro exprimisse precisamente esse conceito de força obscura, insolente, absurda e eterna, à qual tudo está subordinado e é transmitido involuntariamente a você.

Assim, chegamos a uma atestação necessária à teologia na pós-modernidade, aquela de *Sujeito Vulnerável*. Esse conceito, bem interpretado, nos permite pensar em quatro aspectos da vulnerabilidade: o desencantamento do mundo; a consciência de exclusão vivida; o desmantelamento da onipotência; e, por último, o projeto sociopolítico que desencadeia. Segundo MENDOZA (2011, p.148):

(...) a partir da assunção da própria vulnerabilidade o sujeito fraco começa a mostrar outro rosto para além da aparência anódina que o etiquetava numa primeira impressão. Assim começa a gênese de uma presença para si mesmo de caráter proativo, marcada pela tomada de distância com respeito aos sistemas de totalidade e sua influência nos mecanismos da própria subjetividade.

E ainda (2011, p.191):

São precisamente eles, os justos da história, quem nos sustenta na consciência agônica vivida como experiência de viver até o último suspiro. Uma existência niilista enquanto é vivida nos limites de si mesmo. Uma existência vivida como tal por um sujeito vulnerável porque se confrontou por experiência própria com uma vida que não cessa de olhar de frente para a morte.

Conclusão

Se é o abismo o mal que evoca Jó a “profunda obscuridade do dia”, podemos considerar as palavras que precedem a noção de abismo. Em contrapartida ao abismo, aparece a afirmação da criação: “Esse dia que sejam trevas!”. Ao inverso de Deus, que permanece nos Céus. No entanto, Deus não é mais possível ao homem. Como na dor em excesso que leva à depressão, a realidade externa não é mais aparente. Outro mecanismo prova da violência da autodestruição é a idéia de que a única coisa que resta ao enfermo é multiplicar a enfermidade, seu sofrimento.

Referências

- ANDRADE, Bárbara. **Pecado original... ou graça do perdão?** São Paulo: Paulus, 2007.
- ASSMANN, Hugo (Org.). **René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.** Petrópolis: Vozes, 1991.
- BASSET, Lytta. **Le pardon originel. De l'abîme Du mal au pouvoir de pardonner.** Genève: Labor et Fides, 1995.
- GIRARD, René. **A rota antiga dos homens perversos.** São Paulo: Paulus, 2009.
- GUTIERREZ, Gustavo. **Hablar de Diós desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job.** Lima: Instituto Bartolome de las Casas, 1986.
- LARANGÉ, Daniel S. **Récit et Foi chez Fedor M. Dostoievski: contribution narratologique et théologique aux “Notes d'un souterrain”** (1964). Paris: L'Harmattan, 2002.
- MACHADO, Cabral de Melo. **Nietzsche e a verdade.** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- MENDOZA, Carlos Alvarez. **O Deus escondido da pós-modernidade.** São Paulo: É Realizações, 2011
- MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

NIEZTSCHÉ, F. W. **Assim Falava Zaratustra**: Um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. ed. 5. Rio de Janeiro: Vozes. 2010. (Coleção Textos Filosóficos).

_____. Friedrich Wilhelm. **Sobre o nilismo**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

_____. Friedrich Wilhelm. **Sobre verdade e mentira**: no sentido extramoral. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa a marteladas**. Tradução de Delfim Santos Filho. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

FT 6 Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter-Religioso

FT 6. Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter-Religioso

Coordenadores: Prof. Dr. Gilbraz Aragão – UNICAP, PE; Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas, MG

Ementa: Diante do contexto culturalmente plural em que nos encontramos e que desafia as tradições religiosas, surgem, por um lado, movimentos intolerantes e fundamentalistas e, por outro lado, grandes oportunidades para o diálogo. Trata-se de reconhecer, no convívio com a diversidade, o que há de único e irrevogável em cada religião; ao mesmo tempo, é fundamental que se manifeste e se reflita sobre o dinamismo espiritual que está entre e para além das religiões, mesmo daquelas expressões laicas e sem divindades. O diálogo “inter-religioso” que todas proporcionam faz repensar o compromisso ético das religiões com a paz mundial. O FT se propõe, então, a debater pesquisas sobre Pluralidade Espiritual e Religiosa, Tolerância e Diálogo.

Thich Nath Hanh: budismo engajado e os princípios para o diálogo inter-religioso

Kelly Cristina Ferreira Alvim¹

Resumo: *Nosso artigo apresenta o resultado do estudo sobre a biografia e a base dos ensinamentos do monge vietnamita Thich Nath Hanh da tradição budista Zen, descrevendo sua trajetória desde sua formação como monge e sua luta política ativista pela paz durante a Guerra do Vietnã. Como objetivo de pesquisa buscamos identificar e descrever as práticas propostas por Thich Nhat Hanh na perspectiva do diálogo inter-religioso em suas nuances de espiritualidade e ativismo social onde se estabelece uma relação de aproximação de Cristo e Buda. O aspecto da prática ou ativismo social tem se destacado como possibilidade para aparar arestas e permitir uma maior aglutinação aos pontos de contato entre as religiões, pois mesmo que teoricamente ou dogmaticamente as religiões permitam uma aproximação, as relações entre as pessoas se dão através de uma prática social, muitas vezes baseada em valores e crenças cristalizadas intrinsecamente e dificilmente alteradas apenas com compreensões literárias. O itinerário de Thich Nhat Hanh revela sua vida prática e vivência na busca pelo diálogo como forma de alcançar o outro e ser tocado por ele. Em seu livro “Vivendo Buda, Vivendo Cristo”, o suave mestre dá exemplo de beleza, profundidade e abertura no universo do outro, extraindo das tradições budistas e cristãs a seiva da vida que nutre o corpo de santidade, leveza e paz. Na semelhança de Buda e Cristo que viveu o engajamento do diálogo na renúncia do “Eu”, praticando a intersubjetividade, por uma significação maior, abrangendo todas as pessoas; existindo e coexistindo com o outro e o mundo. A vida em comum nessa grande casa (Planeta Terra) exige abertura e disposição de ambos os lados.*

Palavra-chave: *Diálogo Inter-religioso; Vivência Planetária; Zen Budismo; Budismo Engajado.*

¹ Mestranda do Programa de pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E.mail: kellyalvim@hotmail.com.

Introdução

A história deste buscador do diálogo inter-religioso é repleta de semelhanças com as passagens da bíblia cristã que relatam o momento histórico do século I na Judéia, onde a semente do movimento cristão se desenvolveu. O dia-a-dia de um país conquistado e sob o julgo de um império, as pressões que seus cidadãos sofriam para realizar atividades diárias como comprar, vender, casar, morrer, enterrar seus mortos, professar a sua fé ancestral, tudo se assemelha, guardadas as proporções dos milênios que os separam, Vietnã e Israel.

Como os contemporâneos do movimento cristão, Tich Nath Hanh cresce em meio à pressão do domínio militar estrangeiro e os movimentos de insurgência nacionalistas. A luta interna que se desenvolve em cada cidadão de um país dominado, viver a vida conforme as leis dos conquistadores, com a segurança de sua família e a sobrevivência de cada dia. Ou optar pela aventura perigosa da luta pela liberdade e o retorno de uma soberania nacional há tempos existente. Optar pela violência da servidão ou pela violência da reação nacionalista, uma batalha interna que consumia cada vietnamita em seu tempo.

Viver a vida monástica, pautada na meditação em silêncio e na posição Zazen, enquanto as bombas caem ao seu redor é um desafio que desemboca na ação, na tentativa da supressão do sofrimento do seu próximo, por mais estranho que ele seja. Engajar-se pela vida, sem assumir uma posição a favor de qualquer lado da guerra, “Dar a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”. Ser engajado, foi optar pelo bem, pela vida, mas também por ganhar inimigos de todos os lados. Perdoar, e acolher a dor daquele que te agride, sem revidar, sem se contaminar pelo ódio, pela raiva, pelo sentimento de vingança. “Amai seus inimigos” algo que ecoa indistintamente, nas palavras de Cristo e de Buda, semente inequívoca para o diálogo e a vivência planetária presente na trajetória e nos ensinamentos de Tich Nath hanh.

1. Vida e experiência religiosa de Thich Nhat Hanh

Descrever a trajetória de uma vida requer darmos um ponto inicial e localizarmos um ponto final ou contemporâneo. Com esse início e fim, esse alfa e ômega, resta idealizar qual a melhor forma de contar uma história entre esses

dois pontos. Se quisermos engrandecer nosso personagem podemos falar de seu esforço, de seu sofrimento, de como venceu obstáculos, de como eram invencíveis seus oponentes.

A história de Thây (como Thich Nath Hanh é chamado por seus alunos) apresenta todas essas possibilidades para uma narrativa épica, contudo como a sua própria filosofia propõe, é melhor esclarecer e buscar uma consciência plena de sua trajetória para compreender a sua contribuição ao movimento do budismo engajado e o diálogo inter-religioso contemporâneo.

Nasce Thich Nhat Hanh em 11 de outubro de 1926 com o nome Nguyễn Xuân Bão, em Thùà Thiên na região central do Vietnã, um país que por longos períodos foi ocupado por outros povos como os chineses e mongóis, neste período era parte das colônias francesas na região que sustentava uma ação missionária católica desde o século XIX.

Ainda muito jovem Nath Hanh decidiu ser monge budista, pois queria ser como Buda, alguém que para ele, em sua mente de criança, era feliz e repleto de paz. Sua família, como muitas famílias em nosso tempo, foram contra no princípio porque acreditavam que a vida de monge era dura e sofrida. Ele permaneceu em sua vontade e tornou-se noviço em um templo Zen da linha Rinzai em 1942, aos 16 anos, em plena segunda guerra mundial, quando o Vietnã estava sob o domínio japonês que formava o chamado Eixo .

Aprendeu cedo que a meditação era a base para o desenvolvimento da compreensão, contudo em seu cotidiano no monastério aprendeu também que na vida é necessário trabalhar para comer, e esse fundamento era partilhado por todos, dos superiores aos recém-aceitos. Um princípio que o levou a atividades prosaicas como a limpeza de estábulos, polimento do arroz e o abastecimento de água da comunidade, com pesados baldes que extenuavam sendo corpo franzino. Depois de sete anos de estudos tornou-se monge completamente ordenado em 1949 no monastério de Tu Hieu. Com o término da guerra em 1945 e o fluxo de influência americana aumentado na Ásia.

Thây vai para os Estados Unidos em 1960, estudar religião comparada na Universidade de Princeton e lecionar essa mesma matéria na Universidade de Columbia, ganhando fluência em vários idiomas como japonês, sânscrito, chinês, inglês e francês.

Em 1963, seus companheiros monges no Vietnã apelam para que retorne

e se engaje ao movimento contra os desmandos do regime de Ngo Dinh Diem, no Vietnã do Sul. Thay volta ao Vietnã . Entre os anos de 1964 e 1965, estabelece a Universidade Van Hanh e a Escola de Serviço da Juventude e Social(SYSS) e a Ordem Interser:

Em 1966, Thây recebeu a “Lâmpada da Transmissão” que o tornou Dharmacharya ou professor e Dharma do seu mestre Chên Thât, sendo reconhecido como mestre do ramo Tu Hieu, da 8ª geração da linhagem de Liêu Quán e da 42ª geração da Escola Dhyana (Thien, em Vietnamita) , Lâm Tê(Lin Chi da Escola Chan, Dhyana em chinês) e à Rienzai (da escola Zen do Japão). Neste mesmo ano, com a participação de jovens universitários e um grupo de professores articula a criação de um movimento que reunirá centenas de pessoas para dar assistência em saúde, educação e reconstrução de vilas bombardeadas no interior do país, essa iniciativa ficou conhecida como a Escola da Juventude para o Serviço Social, que foi descrito no livro “Vietnã , Lótus em Mar de Fogo”, com honroso prefácio escrito por Thomas Merton, o qual havia conhecido durante sua estada nos Estados Unidos.

Obviamente, como em todo processo de desestabilização que uma ditadura e guerra causam na estrutura de um país, esse movimento não foi bem recebido pelo poder dominante, pois criava uma zona de influência tanto política quanto filosófica sobre a base da população e logo os estudantes e trabalhadores da Escola da Juventude começaram a ser perseguidos, raptados e mortos pelos dois lados em guerra. Por um lado, o Vietnã do norte, sob influência da China e União Soviética, ambas comunistas e por outro o Vietnã do Sul, com o apoio capitalista dos Estados Unidos.

Como descreve Faustino Teixeira, professor do Programa de Pós -Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora :

“Como relata Thây, “alguns de nossos assistentes foram assassinados por católicos fanáticos que suspeitavam que trabalhassem para os comunistas, e alguns de nossos assistentes foram presos pelos comunistas”. Esses jovens eram figuras populares no campo, e incluíam monjas e monges, que sem receber nenhum salário dedicavam-se à “generosidade amorosa”, entendida como serviço e prática do budismo. Um dos rapazes do grupo, chamado An, questionado numa ocasião por um granjeiro que se mostrou admirado pelo serviço gratuito realizado por eles, responde que esse serviço era uma forma de conquistar “merecimentos”. Surpreso com a resposta, o granjeiro insistiu: “Eu aprendi que para conquistar merecimentos as pessoas devem ir ao templo. Por que você está conquistando merecimentos

aqui?” A resposta veio espontânea: “Sabe, tio, nesses tempos as pessoas sofrem tanto que até mesmo Buda tem de sair para ajudar. “Nós, estudantes do Buda, estamos conquistando merecimentos aqui mesmo, onde vocês estão sofrendo”. Essa declaração do jovem vietnamita tornou-se, como lembra Thây, a base essencial da filosofia de serviço social do budismo engajado. O trabalho se irradiava, apesar dos poucos recursos, e os jovens eram amados pelas pessoas. O trabalho, porém, suscitou muita reação e ódio tanto do governo, apoiado pelos Estados Unidos, como da oposição comunista. Muitos assistentes sociais budistas morreram nesse trabalho, e mesmo Thây escapou por pouco.”

Num esforço de buscar apoio e divulgar a realidade da guerra, Thây vai para os Estados Unidos, aceitando convites para palestras sobre o cotidiano do Vietnã em Universidades e movimentos como da Fraternidade da Reconciliação (Fellowship of Reconciliation) ainda em 1966, teve encontros com Martin Luther King Jr, que o indica para o Prêmio Nobel da Paz em 1967, e Thomas Merton que o recebe na abadia de Gethsêmani.

Merton fica bastante impressionado com o monge e estabelece um vínculo de cumplicidade, que destaca como maior que mesmo com alguns conterrâneos seus e destaca que Nhat Hanh representa um momento mundial de postura referente à vida que transcende religião, política e nacionalidade em todo mundo. Em consequência deste momento, consegue contatos com personalidades americanas importantes e mantém audiências com o Papa Paulo VI, que recomenda aos católicos a incorporação ao projeto de paz para o Vietnã.

Em 1969 incorpora-se a Delegação Budista para as conversações de paz em Paris onde em 1973 foi assinado o tratado que deu fim a guerra, e com a saída dos Estados Unidos da guerra e o Vietnã do Norte unificando o país sob o regime comunista, Thây é impedido de retornar e torna-se exilado na França e mesmo assim não mede esforços para salvar os chamados “boat people”, refugiados vietnamitas do sul que fugiam do regime comunista, em pequenos barcos superlotados e depois não eram aceitos por nenhum país da região. (aprofundar com a visão de tich sobre isso)

Após 10 anos vivendo em pequenas comunidades, (descrever esse momento nas palavras de tich) dentre elas a comunidade chamado Centro de meditação Batata Doce em 1975, atraindo bastante atenção do mundo e rapidamente evoluindo sua influência para Plum Village, em 1982, o Temple Cloud Dharma e o Templo Nectar Dharma em 1988, e a ornamentação do templo de bondade amorosa em 1995. A

Sangha Thich Nhat Hanh (comunidade de prática) em Bourdeaux na França é normalmente referido como o Plum Village .

2. Efeitos da experiência da Escola da Juventude para o Serviço Social

A experiência obtida durante a guerra levou Nhat Hanh a fundar uma nova ordem religiosa budista, a Ordem Interser, Aprofundar a compreensão filosófica os primeiros membros da Ordem Tiep Hien . A partir de seis monges remanescentes da Escola da Juventude, sendo o embrião e espaço para a construção prática de suas concepções para o budismo engajado, as três mulheres escolheram viver o celibato e os três homens escolheram casar e praticar como budistas leigos. Todos receberam a “Lâmpada” durante a cerimônia. Foi proposto por Nhat Hanh que a Ordem fosse composta de monges e monjas, leigos e leigas. Dentre esses ordenados estava a monja Nhat Chi Mai, que se imolou, ateando fogo em si, pela paz, um ano depois da ordenação.

Apesar dos princípios da Ordem Interser terem sido estabelecido nos anos 1960, há uma íntima relação com os problemas da vida contemporânea ocidental de tal magnitude que parecem ter surgido como análise detida sobre a contemporaneidade. Uma de suas práticas, Os cinco treinamentos da plena consciência atingem a fundo à problemática da vida urbana ocidental, onde a capacidade de não perceber ou se isolar do sofrimento do próximo parece ser um aprendizado que se inicia desde a tenra infância. Acostuma-se a presenciar pessoas caídas na rua por abuso de todo tipo de drogas, pobres que não tiveram acesso a uma vida digna, violência doméstica que se aprendeu a não intervir e o consumismo desenfreado das gerações atuais. Thây , baseou seu trabalho nos princípios budistas de ação , não-violência e compaixão.

A proposta da plena consciência subverte essa tendência com os Catorze Treinamentos da Plena Consciência, onde aqueles formalmente ordenados devem praticar sessenta dias de plena consciência por ano e praticar com uma comunidade de amigos, como diz a Irmã Chã Không: “Ao organizar uma sangha, uma comunidade de amigos, para recitar os preceitos a cada mês e compartilhar suas experiências de comunidade de viver os preceitos, se agirem assim , eles já são membros da comunidade estendida da Ordem Interser.”

Nos retiros frequentados por leigos e leigas algumas práticas são orientadas

durante esse período além dos catorze treinamentos como: os cinco treinamentos da plena consciência, os 14 treinamentos da ordem do interser, a prática de perguntas e respostas, as três reverências, meditação da comida, princípios para a prática da plena consciência, as cinco lembranças, meditação amorosa, karma, continuação e o nobre caminho óctuplo e as cinco consciências do casamento. (<http://interserblog.blogspot.com.br/> acessado a 20/04/2012).

3. Exercício dialogal de Buda e Cristo

No prefácio do livro “Para Viver em Paz – O milagre da mente alerta” a tradutora Odette Lara descreve sua experiência de adesão e aprofundamento no Budismo Zen como expressão de amor, compaixão, desapego e vivência comunitária. Ao sentir-se tocada por tamanha irradiação de espiritualidade, simplicidade e transparência de vida refletida na figura do mestre zen budista Thich Nhat Hanh, Odette reconhece tratar-se de um mestre que ensina não só com palavras, mas com o seu exemplo de vida, sua abertura ao diálogo verdadeiro e respeitoso com o mundo e todas as espécies sofredoras, intensificando seu engajamento no Budismo que reluz por caminhos virtuosos, fazendo de Thich Nhat Hanh um verdadeiro humano, motivado a semear e cultivar a paz entre os homens.

O itinerário de Thich Nhat Hanh revela sua vida prática e vivência na busca pelo diálogo como forma de alcançar o outro e ser tocado por ele. Em seu livro “Vivendo Buda, Vivendo Cristo” Thich Nhat Hanh dá exemplo de beleza, profundidade e abertura no universo do outro, extraído das tradições budistas e cristãs a seiva da vida que nutre o corpo de santidade, leveza e paz. Na semelhança de Buda e Cristo que viveu o engajamento do diálogo na renúncia do “Eu”, praticando a intersubjetividade, por uma significação maior, abrangendo todas as pessoas; existindo e coexistindo com o outro e o mundo. A vida em comum nessa grande casa (planeta terra) exige abertura e disposição de ambos os lados. Precisamos a princípio reconhecer a verdade em todas as esferas sociais ou grupos religiosos estabelecendo como pré-suposto básico um diálogo respeitoso e autêntico para que a transformação possa acontecer dentro de nós florescendo através da existência.

Para entrarmos no universo do outro precisamos pensar com ele, e respirar seu mundo, para Nhat Hanh tal postura denota confiança e suscita o diálogo; dialogar é uma das práticas humanas que mais nos aproxima de uma vida espiritual e aprofunda em busca da convivialidade mútua e satisfatória para todos, como assinala Nhat Hanh:

O diálogo poderá ser proveitoso e enriquecedor se ambos os lados estiverem verdadeiramente abertos. Se realmente acreditarem que existem elementos valiosos na tradição do outro e que podem aprender um com o outro, também descobrirão muitos aspectos valiosos da própria tradição através de cada encontro. (HANH, 1997, p.190)

O diálogo verdadeiro nos torna mais resiliente, flexível e tolerante com o outro, não obstante as divergências e diferenças que tendem a impedir o diálogo, pois o que nos une é maior do que o que nos separa. Quando falamos em compartilhar não significa um abandono de nossas raízes; uma árvore precisa aprofundar suas raízes para que sua copa possa comunicar-se com o céu, o sol e o ar, ela absorve gás carbônico e água, liberando oxigênio, culminando no fenômeno que chamamos de fotossíntese, a árvore precisa dessa comunicação com a atmosfera para sobreviver; nós também precisamos da comunicação para uma vida melhor e mais saudável, por alusão a essa partilha e troca, devemos priorizar no diálogo um aprofundamento e enraizamento em nossa tradição como condição de possibilidade para dialogar com o outro (outra tradição). Contudo, faz-se necessário conhecer nossa própria tradição, para que o diálogo verdadeiro possa acontecer. Parece ser essa a capacidade de Nhat Hanh em dialogar com outras tradições, pois o mesmo encontra-se fundamentalmente ligado ao Budismo Zen, como dinâmica integral da realidade. Intensificando, Nhat Hanh considera que o budismo é formado de elementos não budistas, portanto não possui um “Eu” separado. Nesse sentido tudo faz parte da única e mesma realidade.

Nesse ínterim muitos cristãos e budistas no Vietnã lutavam uns contra os outros, sendo que o melhor a fazer era unir-se para acabar com a guerra.

Na tentativa de desfazer alguns equívocos referentes à guerra do Vietnã Nhat Hanh o mesmo não deixou de reconhecer a amizade sincera dos cristãos americanos Martin Luther King, Padre Thomas Merton e o Padre Daniel Barrigan e aponta sua experiência dialógica com homens e mulheres cristãos, motivo pelo qual compreendeu e aprofundou nos ensinamentos de Cristo, encontrando a espiritualidade de Buda no Cristo, atuando como elo e fortalecimento.

Observando a vida daqueles que se deixam tocar pelas práticas e ensinamentos de Buda e Cristo, Nhat Hanh abriu-se aos preceitos Cristãos, ao conhecer pessoas como Martin Luther King por se tratar segundo ele de um homem santo, que o inspirou com sua prática de vida; não menos importante, outros cristãos também o fez enxergar a presença de Jesus através de seus testemunhos de vida como de Hebe Kohlbrugge uma holandesa que se dedicou a salvar milhares de judeus durante a segunda guerra mundial, por semelhante modo, o reverendo “Heinz Kloppenburg, secretário geral do German Fellowship” por apoiar seus trabalhos sociais, na descrição Nhat Hanh reconhece: “foi através de homens e mulheres como esses que sinto ter sido capaz de entrar em contato com Jesus Cristo e sua tradição” .

4. Engajamento de Cristo e Buda: os princípios para o diálogo inter-religioso

Conforme Nhat Hanh a vida de Jesus foi marcada pela simplicidade e compaixão. Seus ensinamentos revelam-se com mais intensidade na prática, cada ato durante sua vida, serve de inspiração para nossa vida pessoal. Jesus ensinou com suas ações vivendo exatamente o que pregou, viveu o limite de seu tempo, contestou as autoridades, quebrando paradigmas, conversou com prostitutas e pecadores¹⁸, usou como exemplo do amor incondicional de Deus, um samaritano. Viu na criança o arquétipo do Reino de Deus. No dizer de Nhat Hanh a vida de Jesus refletiu seu ensinamento máximo, mais “importante até do que a fé na ressurreição, ou na eternidade” (THICH NHÁT HANH, 1997, p.54). Por semelhante modo, Buda também foi restringido pelas tribulações e limitações da vida, no tocante a isto os exemplos de Buda e Cristo são razões suficientes para os seres humanos viverem de maneira semelhante em nosso tempo.

A vida de Jesus foi marcada pela simplicidade, o mesmo viu na criança o exemplo de pureza e modelo de vida cristã; são as crianças que sem querer nos ensinam a viver o presente, atentando-se para as coisas simples do cotidiano, razão porque segundo Nhat Hanh na semelhança de uma criança continuamos nascendo como Buda e Cristo. Nas celebrações natalinas ou no nascimento de Buda, acontece um memorial especial do nascimento de duas crianças que mudaram a história da humanidade; quando Buda nasceu foi visitado por muitas pessoas, mas, peculiarmente um ancião chamado Asita, ao vê-lo ficou extasiado, logo começou a chorar, ao percebê-lo chorando, o rei, pai de Buda, o interrogou: Por que choras? Acontecerá algo errado com meu filho? No que o ancião respondeu: O nascimento do príncipe Siddhartha é algo maravilhoso, ele será um mestre muito importante no mundo, no entanto, não estarei aqui para vê-lo, pois estou velho, esse é o motivo porque choro.

Paralelo ao relato do nascimento de Buda, Jesus, quando bebê segundo a narrativa bíblica (BÍBLIA Lc. 2:21-35) foi levado ao templo para ser circuncidado conforme a lei judaica, entretanto, havia em Jerusalém um homem chamado Simeão que movido pelo Espírito Santo foi ao templo; ao ver o menino Jesus o “tomou nos braços e louvou a Deus dizendo: agora, Senhor, podes despedir o teu servo, segundo a tua palavra; porque os meus olhos já viram a tua salvação” (BÍBLIA, Lc, 2:29). No entender de Nhat Hanh a história de Simeão e Asita revela a importância do nascimento de uma criança e a necessidade em nascermos a cada dia e minuto,

despertando Buda e Jesus em nosso interior; esse é o verdadeiro ensinamento, viver em profundidade e engajamento, não por abstração, mas de fato praticando o que Jesus e Buda fizeram, não com palavras, mas na dinâmica do movimento e realidade da vida, refletindo Cristo e Buda vivos dentro de nós, a rigor isso é nascer todos os dias, como as palavras de Jesus dirigidas a Nicodemos: “... quem não nascer da água e do espírito não pode entrar no reino de Deus” (BÍBLIA, Jo, 3:5). É preciso nascer do espírito para crescer a felicidade dentro de nós, para então, vivenciarmos o momento presente e ser tocado por sua beleza.

Nas palavras de Jesus, Espírito é vida, metaforicamente o pão de cada dia é vida a nos revelar Jesus; “Eu sou o pão da vida” (BÍBLIA, Jo, 3:5). Quando oramos pedindo ao pai o pão de cada dia, vivenciamos o instante, o agora; pão simboliza o momento presente, real em nossa vida o amanhã não sabemos, a rigor, esse é um ponto alto no budismo. Quando um dos discípulos perguntou a Jesus como deveriam orar, Jesus disse: “... o pão nosso de cada dia dá-nos hoje” (BÍBLIA, Lc, 11:3), razão porque não sabemos do amanhã, mas do agora, pão também é sinal de comunhão; “... na noite em que foi traído, tomou o pão; e, tendo dado graças o partiu em sinal de comunhão” (BÍBLIA, 1 Cor, 11:23). O pão da comunhão é Jesus, é a vida do Cristo revelada em nós para uma vivência de comunhão e partilha. No tocante a isso, Jesus também se deu a conhecer no partir do pão²¹. Nhat Hanh refletiu esta mensagem ao relatar: “Vamos supor que, em vez de celebrar a eucaristia numa igreja, nós nos sentarmos ao ar livre para compartilhar nosso pão, comendo-o atentamente e com gratidão, consciente da natureza maravilhosa do pão” (THICH NHAT HANH, 1997, p.145).

No relato bíblico de Mateus, capítulo 3: 16 lemos a seguinte descrição: “[...]eis que se lhe abriram os céus, e viu espírito de Deus descendo como pomba, vindo sobre Ele.” (BÍBLIA, Mt, 3:16). Conforme Nhat Hanh esse evento revela que Jesus estava em contato, unido com a realidade da vida, com a “mente alerta²²”, tal fenômeno o levou a um grau maior, sendo reconhecido como filho de Deus, após descer sobre ele o Espírito Santo. No entanto, nós também podemos receber esse espírito pela dinâmica da contemplação e da “mente alerta”; análogo ao evento de Cristo, Buda, enquanto estava sentado embaixo da árvore tornou-se expressão do mais elevado espírito humano²³ alcançando o Nirvana²⁴.

Thich Nhât Hanh aponta que a vida só acontece no presente, contudo, é necessário despertar-se para a realidade, vivendo cada momento; estar presente é encontrar a vida e descobrir que ela se faz a cada minuto, a cada passo e instante em que enchemos o nosso pulmão de ar, inspirando e expirando; viver o presente é ver

o simples e chamá-lo pelo nome, é escutar, cheirar, sentir de verdade, deixando-se tocar pela beleza da vida, pois na compreensão de Nhât Hanh no sutra da mente alerta, um cadáver não é capaz de entrar em contato com a beleza refletida na flor. Para o budismo zen é muito importante refletir sobre o momento derradeiro, estar pronto para viver o agora supõe consciência da finitude, pois saber viver é também saber morrer, “porque a morte é parte da vida. Nós temos que olhar para a morte de frente, reconhecê-la e aceitá-la exatamente como olhamos e aceitamos a vida” (THICH NHÂT HANH, 1996, p.69). No entender de Nhat Hanh vida e morte são duas faces da mesma e única realidade, a vida só é possível considerando o aspecto do viver e do morrer. Enfim, felicidade tem haver com profundidade; no entanto, esta cresce de dentro para fora, para alcançar a verdadeira felicidade precisamos eliminar o desejo, razão pela qual, segundo Nhat Hanh (2008a)²⁵ todo sofrimento recorrente em nosso cotidiano é fruto da ambição e do desejo, quanto mais desejos, maior nosso sofrimento. Para ele: “aqueles que têm poucos desejos e ambições são capazes de descansar; seus corpos e suas mentes estão livres da agitação.” (THICH NHÂT HANH, 2008a, p.10). Não obstante as forças que tentam impedir nossa felicidade precisamos ter a mente alerta seguindo o exemplo de Cristo e Buda.

5. O contato com o sofrimento do outro

Na prática do budismo engajado, frutos da síntese de vários estudos e prática do Zen, mescladas a métodos do Theravada²⁶ e a conceitos padrões provenientes da psicologia ocidental. Thichi Nhat Hanh elaborou uma metodologia diferenciada do exercício do Zen, através da sua vivência na guerra e no exílio.

O mestre Thây, tece uma crítica ao mundo moderno o seu domínio por meio do consumismo exagerado. O “ter” em detrimento do “ser”, na sociedade ocidental, traz angústia e sofrimento por grande parte da população. As pessoas precisam aparentar ter status, dinheiro, poder, cultura, para se auto afirmarem perante a sociedade moderna ocidental. As campanhas em prol do “ter” coisificam às pessoas e valorizam os objetos. Este universo, além de não ser mais controlado pelo homem, ainda o submete e o escraviza; o consumismo cobra um alto preço ao indivíduo, medido pelo desperdício de seu tempo e de sua existência, o que provoca uma pressão insuportável sobre cada ser.

Esse consumismo exagerado demonstra a falência das relações humanas.

As pessoas se tornam mais intolerantes, insatisfeitas, infelizes e solitárias, pois o egoísmo é o cerne da intolerância.

A prática do budismo, a prática da meditação é para individuo tornar-se sereno, compassivo e amoroso. Desta forma trabalhamos pela paz de nossa família, de nossa sociedade.

O budismo engajado é a forma de prática da meditação. Como já ilustramos, segundo Thay, vivenciou momentos dramáticos da guerra do Vietnã, sofreu a dor de ver crianças, adolescentes, enfim famílias sendo dizimadas pela intolerância da guerra. A morte, a fome, o sofrimento, as violências sexuais, físicas, psicológicas pela qual nosso suave mestre presenciou, foram as bases para o engajamento social e político, no qual o budismo se inclinou.

Thomas Merton, místico e monge católico, contemplativo e social, reuniu-se com Thich Nhat Hanh. O ativista da paz budista vietnamita em 26 de maio de 1966, e os dois homens de diferentes tradições religiosas perceberam que eram almas gêmeas. Ambos estavam convencidos de que suas práticas espirituais tiveram relevância para os problemas do mundo contemporâneo. Ambos acreditavam que o que Nhat Hanh mais tarde chamaria de “espiritualidade engajada” significava combinar contemplação e ação. O diálogo inter-religioso que prefiguram negociações posteriores entre católicos e budistas - especialmente Encontro do Getsêmani.

Nos últimos anos de sua vida, Merton usou poesia Nhat Hanh como assunto para algumas conferências monásticas que ele deu nas tardes de domingo para a comunidade em Gethsemani.

6. Como manter a mente desperta em seu dia a dia

Nos escritos e obras da vida desse suave monge, encontramos várias histórias contadas por Thich Nhat Hanh em suas conferências e artigos.

Essas histórias são simples, com vocabulário acessível, eis talvez aí o grande sucesso da repercussão de seus escritos, pois através de ensinamentos simples e feitos de forma amorosa e compassiva, tenha alcançado um grande número de leitores e até mesmo pessoas que procuravam usar as técnicas do zen budismo. Pois como mesmo diz Thich Nhat Hanh, não é necessário estarmos dentro dos mosteiros

e templos para a prática da meditação. Pode-se fazer a meditação de várias formas: lavando louças; dentro do seu automóvel: meditação ao volante, meditação ao telefone, comendo uma tangerina, meditação sentada, meditação deitada, meditação andando...

O mestre nos ensina que podemos controlar nossas emoções e pensamentos através de práticas simples e no nosso próprio cotidiano.

A respiração consciente, a percepção de cada movimento respiratório, nos remete que estamos vivos e nossas ações diárias são importantes. Vivemos em um momento planetário em que 24 horas são poucas para realizarmos todas as atividades que nos propusemos praticar. Nessa roda viva, perdemos o essencial da vida, o existir. Por isso que o ato de respirar conscientemente nos traz benefícios para o corpo e para a mente.

O importante, ressalta Thich Nhât Hanh, é a inspiração e a expiração. É o momento em que o indivíduo toma consciência plena da sua existência, através desse exercício a pessoa se torna mais calma e mais tranquila, a mente se torna alerta e mais perceptível do que ocorre em sua volta e no interior psicológico do indivíduo.

Se estivermos vivenciando o momento presente, percebemos o sorriso lindo de uma criança ou o desabrochar de uma flor. E poderemos brindar a felicidade da existência.

Vamos ilustrar apenas uns pequenos trechos dos ensinamentos: “O rio dos sentimentos” e “Meditando andando durante a raiva”.

Há três tipos de sentimentos – agradáveis, desagradáveis e neutros.

A nossa primeira vontade é afastar os sentimentos desagradáveis, anulá-los. Mas Thây, nos ensina a chamar os sentimentos pelo nome, identificá-los. Se estiver alegre, eu sou a alegria; se estiver com raiva, eu sou a raiva. Se tivermos em paz em nosso íntimo, poderemos aceitar as nossas raivas. É possível tratar qualquer sentimento dessa forma, depressão, ansiedade, medo, etc.

Para abrandar a sensação desagradável provocada pelo sentimento de raiva nos entregamos à meditação andando: inspirando (sei que raiva está aqui) e expirando: sei que a raiva sou eu ...inspirando (sei que a raiva é desagradável); expirando (sei que esse sentimento passará) ; inspirando (estou calmo); expirando; (sou forte o bastante para cuidar dessa raiva).

Desse modo Thich Nhat Hanh nos ensina a controlar e cuidar de nossos sentimentos de forma tranquila e harmoniosa.

Conclusão

“O segredo do budismo é remover todas as ideias, todos os conceitos, a fim de que a verdade tem uma chance de penetrar, a se revelar.” - Thich Nhat Hanh

Os bens e valores regradados pelo teor capitalista consumista e produtivo do mundo moderno não trazem respostas para a insaciável busca existencial do Homem. As palavras de Thich Nhât Hanh levam a reflexão sobre a dinâmica do engajamento da ação benevolente com o mundo e o próximo, seus dizeres são revelações que suscitam a vontade de buscar uma vida mais saudável, priorizando no diálogo uma busca comum pela urgência de um mundo mais habitável

A rigor esta descrição considerou apenas algumas nuances do ideário desse grande pensador e construtor de mundos, que priorizou acima de tudo a compaixão, hospitalidade e reverência pela vida, estilo que o mesmo intencionou, priorizando uma vida simples e reflexiva frente ao universo. Hoje com 86 anos Thich Nhât Hanh vive exilado no sul da França, em comunidade fundada por ele chamada Plum Village, o mesmo vê no mundo a possibilidade das relações afetivas a partir da espiritualidade interna de cada indivíduo.

Referências

FERNANDES, Thareja. Budismo, ação social e cultura de paz. *Bodisatva: revista de pensamento budista*, Viamão, n.15,2007.

KING, Robert H. Thomas Merton e Thich Nhat Hanh: Espiritualidade Envolvida em uma era de globalização. Nova York e Londres: Continuum, 2001.

KING, Sallie B. Buddhist social activism. In: QUEEN, Christopher S.; KING, Sallie B. (Org.). *Engaged Buddhist liberation movements in Asia*. New York: State University, 1996a.

_____. Thich Nhat Hanh and the Unified Buddhist Church of Vietnam: nondualism in action. In: QUEEN, Christopher S.; King, Sallie B. (Org.) *Engaged Buddhism: Buddhist liberation movements in Asia*. New York: State University, 1996b.

_____. Espiritualidade Budista Contemporânea e Ativismo Social. In YOSHINORI.

NHAT HANH, Thich. VIETNÃ, Flor de Lótus em Mar de Fogo. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra Ltda.1968

_____.Vivendo em paz. Como praticar a arte de viver conscientemente. São Paulo, SP.Editora Pensamento-Cultrix Ltda.1992.

_____.Paz a cada passo: como manter a mente desperta em seu dia-a-dia. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

_____.Vivendo Buda,vivendo Cristo. Rio de Janeiro: Rocco. 1997.

_____. A Essência dos Ensinamentos de Buda: Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

_____. Jesus e Buda irmãos. Rio de Janeiro: Berthand Brasil,2002.

_____. Para viver em paz. O milagre da mente alerta. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

_____.Ensinamentos sobre o amor. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.

SUZUKI, D. T. Introdução ao Zen-Budismo. SP, Pensamento, 1972.

TEIXEIRA, Faustino &DIAS, Zwinglio Mota. Ecumenismo e diálogo Inter-Religioso: A arte do possível. – Aparecida, SP: Editora Santuário, 2008.

_____.(Org). Diálogo de pássaros: Nos caminhos do diálogo inter-religioso. Edições Paulinas, São Paulo, 1993.

_____.(Org).O Diálogo Inter-Religioso: Afirmção da Vida. Pia sociedade Filhas de São Paulo- São Paulo,1997.

Louis massignon e christian de chergé: Hóspedes na casa do Islã

Maria Suzana F. A. Macedo^{1*}

Resumo: *Muitos trabalhos têm sido desenvolvidos sobre o diálogo entre cristianismo e Islã. No entanto, as reflexões e as obras de Louis Massignon e Christian de Chergé poderiam ser mais estudadas e difundidas no Brasil considerando-se a importância de suas experiências inter-religiosas com o mundo muçulmano. Esta Comunicação busca tornar familiar o pensamento e a atuação desses dois cristãos no diálogo comprometido com o Islã como possibilidade de novas percepções dialogais. Inseridos no tempo e na história, próprios a cada um, eles se empenharam em aprofundar o conhecimento da outra tradição de fé vislumbrando, “de dentro”, a riqueza da qual esta é possuidora. Imersos no espaço comunitário alheio, fizeram-se hóspedes de uma cultura e de uma religiosidade diferentes. Este estudo será realizado com a ajuda de seus escritos e de alguns comentadores. Pensamos que, diante das exigências atuais de diálogo, tolerância e respeito para com o outro, em um mundo globalizado e tão plural, podemos encontrar pistas concretas no caminho realizado por Massignon e De Chergé no diálogo inter-religioso, sinalizando um possível modelo dialogal profícuo que pode ser estendido às outras religiões e até mesmo aqueles que não professam religião alguma.*

Palavras-chave: *Diálogo inter-religioso. Cristianismo. Islã.*

Introdução

As relações entre Ocidente e Oriente² sempre foram carregadas de certa tensão, tanto no nível filosófico-teológico quanto no nível da convivialidade, principalmente entre cristãos e muçulmanos. O Islã se apresenta, de acordo com Jacques Jomier (1992, p. 196), como “a reforma” das tradições judaica e cristã por considerar que essas duas tradições foram infiéis à mensagem de Deus. Quanto aos cristãos, nos diz Hillman

1 * Mestre e Especialista em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, MG (UFJF). Doutoranda em Ciência da Religião na mesma Universidade. Graduada em Teologia pelo Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis, RJ (ITF). Bolsista da CAPES e membro discente do Grupo de Pesquisa Religiões e Diálogo no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF nos seguintes projetos de pesquisa: Estudos de Mística Cristã e Islâmica; Buscadores do Diálogo. Orientador: Prof. Dr. Faustino Teixeira. E-mail: suzanamacedo@gmail.com.

2 Huntington pontua que o Ocidente inclui a Europa e a América do Norte, e também países como a Austrália e a Nova Zelândia, de colonização europeia. O termo é usado para se referir ao que se chamava “Cristandade Ocidental” (HUNTINGTON, 1977, p. 52-53). Said enfatiza “que nem o termo ‘Oriente’ nem o conceito de ‘Ocidente’ têm estabilidade ontológica; ambos são constituídos de esforço humano – parte afirmação, parte identificação do Outro” (SAID, 2007, p. 13).

(1997, p. 18-19), citando W. Cantwell Smith, “a falha fundamental da civilização ocidental em seu papel na história do mundo é a arrogância, e isso também infectou a Igreja cristã”. As Cruzadas, por parte dos cristãos, que procuraram impedir o crescimento da religião islâmica e a expansão territorial muçulmana também contribuíram para séculos de desencontros e oposições. Cada qual combatendo o “infiel” do outro lado e reafirmando a própria religião como a única verdadeira. Acreditamos, no entanto, que a cada pessoa Deus destinou formas singulares e “costumes particulares” e o que Ele deseja é que tenhamos um coração ardente de amor. Deus não é purificado pelos nossos louvores, ao contrário, nós é que nos tornamos “puros e brilhantes” (RÚMÍ, 1992, p. 108). Neste movimento de abertura à compreensão dos diversos caminhos que levam ao Real, encontramos a singularidade do percurso realizado por Louis Massignon e Christian de Chergé com os irmãos muçulmanos. Inseridos no tempo e na história próprios a cada um, buscaram aprofundar o conhecimento da outra tradição de fé vislumbrando, “de dentro”, a riqueza da qual esta é possuidora. Imersos no espaço comunitário alheio, fizeram-se hóspedes de uma cultura e de uma religiosidade diferentes.

1. Louis Massignon: uma nova mirada

O grande orientalista Louis Massignon (1883-1962) é referência mundial no diálogo islamo-cristão. Suas pesquisas exigiram dos cristãos uma “viragem espiritual copernicana”, um método de “descentramento” com relação à aproximação do pesquisador ao objeto estudado, analisando-o a partir de dentro mesmo³.

Maurice Borrmans (2009, p. 15) assinala que o pensamento do orientalista exerceu um influxo decisivo na opinião pública cristã, bem antes do Concílio Vaticano II (1962-1965), possibilitando que muitos cristãos fossem levados a “revisitar evangelicamente a experiência religiosa dos muçulmanos”. Jean-Jacques Pérennès⁴ (2012, p. 727-732) pontua que a generosidade era a marca com que o orientalista dava o tom em seu diálogo com o outro.

1.1. Notas Biográficas

Louis Massignon nasceu no dia 25 de julho de 1883 em Nogent-sur-Marne. Seu pai,

3 Refere-se a uma verdadeira revolução no modelo tradicional do pensamento semelhante àquela provocada por Nicolau Copérnico, no século XVI, com a sua teoria heliocêntrica e levada a cabo por Kepler e Galileu (GLEISER, 2006, p. 94-156). Sobre a “Revolução Copernicana” de Massignon ler mais em ROCALVE, 1993, p. 99ss.

4 Atual diretor do Instituto Dominicano de Estudos Orientais no Cairo (IDEO).

Fernand Massignon (1855-1922), considerava-se agnóstico. Era escultor, entalhador e pintor. Adotara o nome artístico de Pierre Roche. Sua mãe, Marie Massignon (1858-1931), era uma cristã muito devota, segundo Keryell (1997, p. 44). Escrevera livros com orações – de místicos e santos – para cada dia do ano e os presenteara ao filho no dia da sua primeira Comunhão, quando ele tinha onze anos de idade.

Os estudos secundários, Massignon os realiza no Liceu Montaigne e Louis-le-Grand onde se torna amigo de Henri Maspero, filho do egiptólogo Gaston Maspero, cuja biblioteca despertou no jovem Louis o interesse pelo Oriente. Aos dezessete anos de idade, em 1901, Massignon realiza sua primeira viagem a Argel, incentivado por seu pai. Aí ele percebe que poderia incluir a aquisição de conhecimentos que vinha obtendo sobre o Oriente em seus estudos de Letras. Diploma-se também em árabe clássico e em árabe dialético.

Ao que revela sua biografia, foi provavelmente durante o serviço militar que Massignon perdera a fé. No entanto, ele já a estava abandonando progressivamente e focando, claramente ainda mais em seu pai e seu “humanismo sereno”, que não recusava as formas de fé religiosa, mas as percebia como um fenômeno humano e as “ultrapassa” (DESTREMAU; MONCELON, 1994, p. 23, 35). Em uma carta escrita a Paul Claudel no ano de 1910, Massignon assinala que “a primeira comunhão encerra dois ou três anos de ensinamento impraticável e ultrapassado” e quando aos jovens se lhes perguntavam quando perderam a fé, diziam que fora após a primeira comunhão (CLAUDEL; MASSIGNON, 2012, p. 99). A Igreja, assinalam Destremau e Moncelon (1994, p. 19), não era “somente mal armada diante da inteligência nesse fim de século racionalista”. Ela também não era capaz de dar respostas “às inquietudes do adolescente”.

Em 1904, Massignon realiza a primeira viagem ao Marrocos à frente de uma caravana. Mais tarde, como membro do Instituto Francês de Arqueologia Oriental do Cairo ele é enviado, em 1907, em missão à Bagdá. Em 1908 é preso, acusado de espionagem. Tenta o suicídio. Recebe a “visita do Estrangeiro” divino. Era a experiência mística que vivenciara em sua “noite escura” e que o lançara no caminho da conversão (MASSIGNON, D., 2001, p. 22).

Em 1914, Louis Massignon casa-se com Marcelle Dansaert, em Bruxelas. Foi ordenado sacerdote no rito Greco-Melquita, no Cairo, em vinte de janeiro de 1950. Massignon pedira consentimento ao Papa Pio XII para sua passagem à Igreja Oriental em uma audiência particular (BORRMANS, 2009, p. 43-44).

1.2. Conversão

Sobre sua conversão, Massignon se limitava a fazer alusões e uma breve exposição⁵ “muito reservada, preocupado, parece, em conservar a intimidade de seu segredo: a fé, para ele, nascia da parte mais inacessível de seu coração, aquela que não permite confidências”, o “ponto virgem” (*le point-vierge*), para usar uma expressão de Thomas Merton (BASETTI-SANI, 1971, p. 33).

De acordo com Daniel Massignon (2001, p. 22), o orientalista estava passando por uma longa crise moral durante sua estadia no Cairo (desde 1906) que se intensificou na solidão do deserto em 1908. Para o autor, sem que Louis Massignon o soubesse, esta crise era “uma busca do Absoluto”. O ápice ocorre quando da sua prisão durante o seu retorno a Bagdá, a bordo do navio *Burhaniyé* (1-4 de maio de 1908). Tendo as mãos fortemente amarradas com cordas, ao fim da noite do dia 2, com o pretexto de que o braço direito doía, ele consegue que o desamarrem. Louis Massignon, em anotação posterior, dá a conhecer essa desventura:

Deixado só por um momento, eu me ajoelhei e, apoiando contra a parede o cabo da minha longa faca reta (“Eskilstuna”) que me tinham deixado, eu enfiei, obliquamente de baixo a alto, a lâmina à direita do peito. Assim que o sangue fluiu, quer por covardia ou por fragilidade física, eu parei, interrompi. Talvez me observassem, pois, vieram logo me levantar, ensanguentado. Vestiram-me rapidamente e, viram a pouca profundidade da ferida, com alguma ironia. (Apud MASSIGNON, D., 2001, p. 27-28).

A conversão de Massignon é descrita em três etapas: a primeira, em 3 de maio de 1908, é o início com a Visita do Estrangeiro, “é o encontro, terrível com Deus Juiz, que o julga tão severamente como ele mesmo [Massignon] julgara os outros, aplicando-lhe sua própria medida”. A segunda etapa acontece a partir de sete de maio, no hospital de Bagdá para onde fora levado depois da tentativa de suicídio. Ao acordar ele ouve seus amigos Alûsî intercedendo por ele em oração. Depois, há um período sem avanço espiritual. A terceira etapa tem início na noite de 24 de junho de 1908. Nas anotações do orientalista há um relato sobre esta noite: “Sensação dilacerante, repentina, da presença de Deus, não mais Juiz, mas pai, inundando o filho pródigo. Eu fecho delicadamente a porta do meu quarto à chave e estendo-me no chão, durante toda a noite, chorando enfim minha oração após cinco anos de segura do coração” (Apud Massignon, D., 2001, p. 72-73).

Após essa experiência, Massignon pede ao padre Anastase-Marie de Saint Élie⁶, para ouvi-lo em confissão. No dia 26 de junho, o orientalista relata: “Em Baalbek, após o Santo Sacrifício [a Missa] ao nascer do sol, no pequeno pátio, sob o damasqueiro do convento, eu tinha o coração renovado e os olhos frescos

5 L. Massignon só tornará pública essa experiência mística após quarenta e sete anos, em 1955. (MASSIGNON, 2009, v. I, p.4).

6 Carmelita iraquiano que o acompanhava no retorno de Bagdá a Alepo, em junho de 1908.

como uma criança... e isso foi verdadeiramente a aurora de uma vida nova” (Apud MASSIGNON, D., 2001, p. 73-74). Daniel Massignon (2001, p. 9, 12), assinalou que o pai permaneceu fiel à sua conversão até à morte e desta conversão surgiram os temas mais originais de sua mensagem espiritual – a hospitalidade e a substituição. Nesta volta à religiosidade o arqueólogo afirmara que: “Deus não é uma invenção, é uma descoberta”.

1.3. Hospitalidade

A hospitalidade ⁷ experimentada por Massignon junto à família muçulmana Alûsî que conseguira libertá-lo da prisão, salvando-o, “converteu-se no valor essencial do seu tornar-se humano: ele quis vivê-la no plano linguístico, científico e místico ao mesmo tempo” (BORRMANS, 2009, p. 22). Para ele não há caminho através do qual se possa compreender o outro a não ser fazendo-se seu hóspede. É necessário hospedar-se no seu interior, indicando “que uma tradição religiosa só pode ser verdadeiramente conhecida a partir de dentro” (TEIXEIRA, 2010, p. 84). Keryell (1997, p. 129) assinala que “Uma vez libertado de si mesmo, esta tomada de consciência da grandeza da hospitalidade, gratuita, desinteressada, o conduzia diretamente aquela da aceitação de uma presença [...], aquela do Hóspede invisível, aquela de Deus”.

Na concepção do orientalista, a hospitalidade é “o sinal da Presença de Deus entre os homens, o ‘sacramento’ universal que torna esta Presença real, viva, eficaz”. A meditação sobre a hospitalidade, após a conversão, deu forma a toda a sua vida, às suas pesquisas, sendo a essência da sua espiritualidade. A hospitalidade de Abraão aos estrangeiros está na base da reflexão de Massignon. Mas, segundo o estudioso, ela é apenas o símbolo da outra visita que Deus faz, em Jesus, o Hóspede de Maria (KERYELL, 1997, p. 133-135).

A intercessão de Abraão, o “amigo de Deus”, por Sodoma (Gn 18), inspirou o pesquisador a interceder por seus amigos que ainda viviam no pecado; pela salvação de suas almas e por todos os muçulmanos, oferecendo-se a si mesmo, em “substituição mística”. Keryell assinala que o oferecimento da própria vida de Massignon por Luis de Cuadra⁸ e os amigos muçulmanos significava “entrar na cruz de Cristo em união de amor com Deus”. (1997, p. 196).

Pensava Massignon que talvez se pudesse descobrir uma “terapêutica” para curar a prática da homossexualidade e da prostituição. Estaria na oração a

7 Esclarece D’Escrivan (2010, p. 194-195) que “A tradição muçulmana se distingue também, notadamente, pela qualidade de sua hospitalidade”. Tanto para os cristãos quanto para os muçulmanos, a hospitalidade é um dever sagrado.

8 Jovem homossexual convertido ao Islã que iniciou Massignon não só “na arte” do amor homoafetivo, mas também na leitura do grande místico al-Hallāj, objeto de estudo da tese do grande orientalista.

possibilidade de se chegar a um caminho onde a graça divina fosse levada às almas necessitadas. Isto deveria ser feito em silêncio e mesmo à sua revelia, “em união com Jesus crucificado, na comunhão com toda a Igreja”, principalmente com aqueles aos quais Deus concedera o dom da “paixão escondida de interceder diante de sua Face, como fizera Abraão” (MASSIGNON, 1997, p. 55-56).⁹

1.4. Substituição mística

No coração da espiritualidade massignoniana está presente também a “substituição mística” em que Jesus Cristo é o maior exemplo, segundo o arqueólogo. Por amor a todos os homens, tomou sobre Si os pecados do mundo. Contudo, o ser humano também pode participar desse ato de Jesus, assim como fez Simão de Cirene, ao ajudá-lo a carregar a cruz. Massignon aplica a “substituição mística” à vida do padre Charles de Foucauld [...] “cujo apostolado não fez nenhuma conversão. [Mas] O assassinato desse último lhe aparecia como o selo de toda uma vida de substituição em favor do povo muçulmano, nos passos de Jesus [...]” (D’ESCRIVAN, 2010, p. 153-155). A concretização de sua reflexão sobre a substituição mística se dará na fundação da Badaliya.

Neste projeto, Massignon contou com a colaboração de Mary Kahil, que ele conheceu em janeiro de 1913. Esta desempenhou um papel importante na vida do orientalista francês. Juntos fundaram a *Badaliya* na cidade de Damietta, em 1934. Este local possuía um significado singular para os dois: era o lugar do encontro inter-religioso entre São Francisco de Assis, cristão, e o Sultão Malek Al-Kamil, muçulmano.¹⁰ Era também a cidade natal de Mary Kahil, que aí nasceu em 1889 (DESTREMAU; MONCELON, 1994, p. 288-289). Era um movimento espiritual baseado na hospitalidade, na compaixão e na substituição mística. Em 1946 fundam o Centro *Dār es-Salām* (Casa da Paz), um instituto cultural ecumênico no Cairo, com a finalidade de dar um testemunho de uma dupla fidelidade: “à cristandade em sua pureza doutrinal e à cultura árabe em sua perfeição clássica” (ANAWATI, 1976/6, p. 101 [697]).¹¹

Borrmans (2009, p. 27) esclarece que para tentar compreender Louis Massignon e a sua reflexão sobre a substituição mística é preciso reler o texto fundador da Badaliya, que aqui transcrevemos:

Semelhante substituição vai muito longe: nossa compaixão deve

9 Massignon cita os Trapistas, os Cartuxos, as « Madalenas » carmelitas do Bom Pastor, dentre outros. O atual Papa, Francisco, disse em recente homilia (nov/2013) que Deus tem uma fraqueza: a nossa oração.

10 Sobre esse encontro ler: Fontes Franciscanas 1Cel 57; LM 9,7-8. Tb. OLIVEIRA, 2008.

11 Anualmente eram organizadas conferências, as quais passaram a ser publicadas com o título de *Mardis de Dar El-Salam*, por solicitação do padre Youakim Moubarac.

ser inteira e universal; lembremo-nos a Hora Santa do Mestre, no Getsêmani. Substituição em suas misérias, deficiências e fraquezas, físicas, morais, intelectuais e religiosas; compreender bem, para que eles se aperfeiçoem. Chorar com eles, essas lágrimas de Maria, prefiguradas por aquelas de Agar, no deserto, com o primogênito da raça árabe [...] Regozijar-se também com eles; sofrer com eles daquilo que lhes falta, sobretudo, a fim de ser dignos de lhes prover. Aceitação total, com o Cristo, “Languores nostros Ipse tulit”.¹²

Provavelmente, a questão da substituição lhe viera através do amigo e escritor Joris-Karl Huysmans (1848-1907). Este escrevera uma obra sobre a vida de Santa Lydwine de Schiedam (Santa Liduína, 1380-1433). A Santa holandesa tivera uma vida de “sofrimentos terríveis” durante trinta e oito anos em expiação pelos pecados de seus compatriotas e “tomou sobre ela os males que lhes oprimiam”. A explicação dada pelo padre Jan Plot à Liduína para sua vocação ao sofrimento dizia respeito a duas leis que regem a humanidade:

lei da solidariedade no mal, lei de reversibilidade no bem; solidariedade em Adão, reversibilidade em Nosso Senhor. Dito de outra maneira, cada um é, até certo ponto, responsável pelas faltas dos outros e deve também, até certo ponto, expiá-las; [...]. Essas leis, Deus aí é o primeiro, submisso, quando as aplicou na pessoa de seu Filho. (...) Ele quis que Jesus desse o primeiro exemplo da substituição mística, da suplência daquele que não deve nada àquele que deve tudo [...]. (HARPIGNY, 1981, p. 50)

O grande orientalista reencontrou sua fé cristã na terra do Islã. Depois da “Visita do Estrangeiro”, ele unirá sua paixão pelo cristianismo à sua paixão pelo Islã associando em seus estudos científicos os dois interesses. Massignon mostra uma nova visada ao recordar que Deus prometera a Abraão abençoar também seu filho Ismael, e assim, a sua descendência árabe. Massignon “exortou os cristãos a meditar sobre a entrada incisiva do Islã na história religiosa da humanidade, à luz dos elementos bíblicos” a partir da história do Patriarca (BASSETTI-SANI, 1971, p. 44-45).

Foi na substituição e na compaixão que Louis Massignon buscou aproximar Islã e cristianismo. Caminho de intercessão percorrido por Francisco de Assis e Al-Hallāj; santos do cristianismo e do Islã, respectivamente. Massignon morre na noite de 31 para 1º de novembro de 1962, dia de Todos os Santos, mas, sua voz pode ser ouvida, ainda hoje, através de seus inúmeros escritos que disto dão testemunho.

2. Christian de Chergé: gratuidade dialogal

Sobre De Chergé, notadamente, não encontramos publicações no Brasil, mas, alguns

12 “Languores nostros Ipse tulit” significa “Ele tomou as nossas enfermidades”.

puderam conhecer um pouco a vida do monge cisterciense e de seus confrades retratada no filme *Homens e deuses* que mostra o período próximo ao trágico desfecho de suas vidas na Argélia. O filme ganhou o *Grand Prix* no Festival de Cannes, em 2010.¹³

Para Christian de Chergé, o diálogo é uma via de “mão-dupla”. É acolher e ser acolhido em uma hospitalidade dialogal mútua. O prior de Tibhirine entendia o diálogo primeiramente como existencial, como um diálogo da vida. A vida comum, com os vizinhos do mosteiro e as pessoas do país, através das atividades cotidianas como o trabalho, as comemorações, os numerosos encontros e visitas recebidas no próprio mosteiro. Assim o diálogo é frequentemente entendido como “o fruto de um longo viver juntos e de inquietações partilhadas, às vezes muito concretas [...], ele é, raramente, de ordem estritamente teológica” (SALENSON, 2009, p. 82).

2.1. Dados biográficos

Christian de Chergé nasceu em Colmar, na região da Alsácia, no dia 18 de janeiro de 1937. Em outubro de 1942 sua família parte para a Argélia onde seu pai, Guy de Chergé, iria comandar uma Unidade de Artilharia na África até o ano de 1945. Havia uma sintonia muito grande entre Christian e sua mãe, Monique de Chergé.¹⁴ Esta nutria uma vida interior profunda e ensinara ao filho o respeito pela oração muçulmana, que tanto encantara a criança em Argel, capital da Argélia (RAY, 1998, p. 17-18).

De volta à França, em 1945, Christian completa os estudos secundários no colégio Sainte-Marie, dos padres maristas. Aos dezesseis anos, o jovem comunica a seus pais a intenção de tornar-se padre. Seu pai pede que primeiro ele termine os estudos superiores e viva como todos os jovens da mesma idade. Em 1955, diplomou-se em Matemática e fala novamente aos pais sobre a sua entrada no seminário. Seu pai insiste para que ele saia do ambiente religioso antes de confirmar a sua decisão. O jovem inscreve-se no propedêutico de letras da Sorbonne. Inicia estudos em Psicologia (RAY, 1998, p. 33)¹⁵ e, aos dezenove anos de idade, em outubro de 1956, Christian de Chergé entra para o *Séminaire des Carmes*, em Paris. Interrompe os estudos para cumprir o serviço militar. É enviado para a Argélia em julho de 1959. Na Argélia ele ganha a confiança de um guarda rural mulçumano, profundamente religioso, chamado Mohammed. Christian o vê responder ao chamado do Muezzin e busca saber mais sobre a fé deste guarda muçulmano. Firma-se uma grande amizade

13 Um filme de Xavier Beauvois (dir.). Título original *Des hommes et des dieux*, 2010.

14 Em seu *Testamento Espiritual*, ele escreve: “Minha mãe, minha primeira Igreja” (DE CHERGÉ, 2010, p. 223).

15 Christian concluirá o curso de Psicologia no ano de 1958, já como seminarista.

entre os dois que chega ao ponto de Mohammed ser assassinado por intervir em favor de Christian frente a um grupo de muçulmanos radicais. Para Christian esta foi a prova maior de amor: dar a vida pelo outro (SALENSON, 2009, p. 42). Mais tarde, “fazendo uma leitura *a posteriori*” do acontecimento, ele escreve: “[...] todo esse período confuso permanece atravessado por um raio de luz que mudou a maneira de iluminar a minha vida e a conduziu onde eu estou” (RAY, 1998, p. 47). Este fato o marcou profundamente, a ponto de ser considerado a experiência fundadora em seu processo de discernimento vocacional voltado a uma relação positiva com a fé muçulmana (SALENSON, 2009, p. 43).

Christian volta para a França em 1961. Em 1964 ele é ordenado padre e nomeado capelão da Basílica do *Sacré-Coeur*, em Montmartre. O recém-ordenado sacerdote sonha com uma Igreja em diálogo, pobre e servidora, uma Igreja de um cristianismo inclusivo, “ecumênico e universal, respeitando [...] as outras tradições religiosas, dentre as quais, o Islã”, aderindo sem reservas “ao espírito de abertura manifestado na constituição pastoral do Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*” (KISER, 2006, p. 60-61).

Através do amigo Lucien Rivaud, ordenado no mesmo ano, Christian conhece a abadia cisterciense de Aiguebelle e começa a estudar a Regra de São Bento.¹⁶ Ele entra para o mosteiro em 1969, mantendo sempre vivo “o desejo de levar uma vida contemplativa na Argélia”. Pede para fazer o voto de estabilidade naquele país, em Tibhirine, no mosteiro de Notre-Dame de l’Atlas (RAY, 1998, p. 77, 82). Em janeiro de 1971, Christian de Chergé, dando prosseguimento ao noviciado, é enviado para o Atlas argelino. Em agosto de 1972, vai para Roma a fim de estudar no Instituto Pontifício de Estudos Árabes (PISAI). Volta à trapa de Tibhirine em julho de 1974. Em 1976 faz os votos solenes. É eleito Prior de Tibhirine em março de 1984. É sequestrado com mais seis confrades e morto em 1996.¹⁷

2.2. À Escuta do Islã Popular

Viver na “casa do Islã” é para De Chergé sentir de maneira concreta a dificuldade e, por isso, a urgência das “novidades do Evangelho que a Igreja extrai de seu tesouro só bem recentemente (na virada do Vaticano II)”. Ele enumera algumas dessas novidades: “prática da não-violência, urgência da justiça, liberdade religiosa, recusa do proselitismo, espiritualidade do diálogo, respeito pela diferença, sem esquecer a solidariedade com os mais pobres”. Novidades e reformas colocadas em

16 Quando Christian volta à França, em 1961, só o seu diretor espiritual sabia do seu desejo de tornar-se monge.

17 Em 23 de maio de 1996, o GIA, comandado nesta época por Djamel Zitouni, assumiu o sequestro e o assassinato dos sete monges trapistas em um comunicado datado de 21 do mesmo mês.

prática sempre em relação ao outro, pois, para o Prior de Tibhirine “Ir em direção ao outro e ir em direção a Deus, é uma única coisa”, e nisto ele não poderia se omitir. É preciso aí a mesma gratuidade (DE CHERGÉ, 1997, p. 6).

Para De Chergé, a palavra que vem de Deus é um convite a todos para a busca da paz em uma convivialidade fraterna. Na vida do prior de Tibhirine o diálogo sempre foi experienciado como o exercício “da acolhida sem exigir reciprocidade”, isto é, pura gratuidade na relação com o outro. Mesmo quando muitos fazem objeções frequentes de que são sempre os cristãos, considerados ingênuos ou idealistas, que dão o primeiro passo nas iniciativas dialogais com o Islã (DE CHERGÉ, 2010, p. 172). Através das diversas atividades no mosteiro e na comunidade no entorno, principalmente na cooperativa de agricultura criada pelos monges, os trapistas cultivam uma relação muito forte e respeitosa e “vivem momentos carregados de uma dimensão religiosa: o espaço da cultura fertilizando o espaço do espírito”. Há um aprofundamento no conhecimento do outro, nos gestos, nos esforços, com a certeza de que esta obra é querida por Deus. Para os monges, “cultivar os campos e as plantas é cultivar a paciência, a benevolência, o serviço, o esquecimento de si. Trabalhar juntos é rezar” (DE CHERGÉ, 1997, p. 34-35). É nesta troca, como observa René Guittou (2009, p. 36):

que reside a formidável riqueza que liga esses religiosos às populações locais. Todos sabem que eles não estão lá para evangelizar, mas, simplesmente para aprender do outro, e para testemunhar que dar é também receber. É porque eles doaram suas vidas em nome desse princípio que as pessoas das vilas circundantes ainda choram o seu desaparecimento.

Também para Mirella Susini (2005, p. 43), este contato com a população vizinha ao mosteiro representou para os monges “um estímulo muito incisivo seja para rever a própria condição de vida, seja para deixar-se transformar pelo outro; a partilha com o povo argelino parece ser o lugar mais pertinente para testemunhar, primeiramente, com a vida, a própria fé”.

2.3. Testemunho de Hospitalidade

Christian de Chergé dizia que o testemunho dos monges do Atlas, já estava ali e a única maneira de anunciar, seria viver naquele lugar onde eles estavam, o que eles eram, nas ocasiões mais simples da vida cotidiana. Kiser (2006, p. 310-313) enumera as cinco atitudes que é preciso adotar todos os dias para que possa existir uma paz durável, segundo o prior de Tibhirine: 1) a *paciência*, pela qual se participa dos sofrimentos de Cristo; 2) a *pobreza*, que consiste em deixar o Espírito Santo fazer

seu trabalho, pois, o futuro pertence a Deus; 3) a *presença*, pois Deus está presente em todos os seus filhos, e quando se mata alguém, mata-se a imagem de Deus; 4) a *oração* em que Christian pedia a Deus: “Desarma-me e desarme-nos em comunidade”, ao mesmo tempo pedia: “Desarme-os”. A oração é uma CONVOCAÇÃO universal; 5) o *perdão*. Entrar, interiormente, em uma caminhada de perdão, a fim de exorcizar a tendência que cada um tem de lançar uns contra os outros. Estes cinco pilares que Frei Christian-Marie aponta direcionam para a paz que só Deus pode dar, mas que é preciso fazê-la emergir.

Frei Jean-Pierre Schumacher, em um testemunho, relata que Christian antes de entrar na capela do mosteiro sempre tirava as sandálias. Durante o Ramadã, ele jejuava com os muçulmanos. Ele sentia, também, a resistência que vinha dos seus próprios confrades (DERWAHL, 2012, p. 66-67). No período em que ficara encarregado de receber os hóspedes no mosteiro, o cisterciense “começa a dar à acolhida monástica, uma dimensão espiritual”. Para seus irmãos de comunidade ia tornando-se claro que a ligação de Christian com os muçulmanos não era fruto de ambições, não era um simples exercício teológico, mas uma amizade espiritual: “Orações em comum, ajuda desinteressada, pura expressão do amor”. Nesta empreitada espiritual, cada um de seus irmãos era convidado a colocar mãos à obra, a se abrir a uma hospitalidade revigorada pela mística do encontro (DERWAHL, 2012, p. 67).

Assim como em Massignon, a hospitalidade possuía lugar central também para o trapista Christian de Chergé. Para ele a mais bela imagem da hospitalidade sagrada é figurada por Maria na Visitação (cf. Lc 1,39-56). Christian diz que “o Espírito nos coloca em movimento à maneira de Maria, partindo apressadamente para a primeira Visitação da Igreja, e acolhendo o testemunho do Espírito em Isabel; quando nasceu o *Magnificat*” (DE CHERGÉ, 2009, p. 70). D’Escrivan (2010, p. 170) afirma que Christian retoma uma intuição de Charles de Foucauld, apoiando-se no mistério da Visitação “como uma síntese da espiritualidade que é convidada a viver uma Igreja que se quer Igreja do encontro, porque esse mistério ilustra a hospitalidade (que vivem os cristãos) que é portadora do Cristo”.

Por fim, deve-se levar em conta que todos são hóspedes do Divino e aí, repousa a razão de ser teológica da situação de acolhida mútua ou de hospitalidade.

2.4. Desejo de Comunhão

Os cistercienses decidiram permanecer no país mesmo depois do massacre dos trabalhadores croatas em 14 de dezembro de 1993, nas proximidades do mosteiro e da “visita” do GIA em Notre-Dame de l’Atlas na noite de Natal, do mesmo ano.¹⁸ Sobre

18 Nesta época o comandante do GIA era Sayah Attiya.

isto Frei Christian de Chergé fala em um retiro aos leigos na Argélia em 8 de março de 1996:

Em Tibhirine, nós estamos na confusão. Nós não somos os únicos em nossa montanha. *Ashab elijbel* significa aqueles que escolheram a violência armada. Nosso amparo como comunidade foi sermos confrontados com esse grande infortúnio que atinge o país no contexto litúrgico do Advento e do Natal. Isso começou em 14 de dezembro de 1993 com o assassinato, a quatro quilômetros de nossa casa, sob nossas janelas, de doze Croatas, em Tamesguida, e pela visita ao mosteiro daqueles que cometeram esse assassinato, na noite de Natal de 1993 (DE CHERGÉ, 1997, p.296).

Durante os anos seguintes os monges reuniam-se para estudar propostas vindas do governo argelino de proteção armada e saída do país em segurança. Todas foram rejeitadas e a permanência durou até o ano de 1996 quando, na noite de 26 para 27 de março, homens armados invadiram o mosteiro, de madrugada, enquanto os monges dormiam e levaram sete deles, entre os quais o Prior Christian de Chergé.

19

Mirella Susini (2005, p. 77-91) elenca alguns motivos que, segundo Bruno Chenu (1942-2002), fizeram com que Christian e seus confrades decidissem permanecer no país, não obstante a ameaça fundamentalista. Primeiro, eles tinham a certeza de que o chamado para viver na Argélia, em fidelidade ao povo argelino, vinha do próprio Jesus Cristo. Em segundo lugar estava a solidariedade com os vizinhos muçulmanos, em terceiro a comunhão com a Igreja. Uma Igreja que deveria continuar a sua encarnação. Que deveria escutar aquilo que o Espírito Santo está sempre a propor.

Christian e seus confrades se definiam como “orantes no meio de outros orantes” e isto caracterizou a vida do mosteiro de Tibhirine. Rezar, acolher e ser acolhido era o testemunho de toda a comunidade de Notre-Dame de l’Atlas, cuja confiança estava em Deus que sempre tomava a iniciativa: quer na oração, quer na hospitalidade recíproca. Rezar e trabalhar: é a Regra de São Bento que os monges de Tibhirine, impulsionados por Christian, colocavam em prática não só no mosteiro, mas junto com a comunidade da vila, em uma presença de total solidariedade em que “sino e muezin se correspondem ou se sucedem, no interior do mesmo recinto” e convidam à oração e à comunhão (DE CHERGÉ, 1997, p. 19).

Christian de Chergé procurava um cristianismo universal que brotava do coração e não excluía pessoa alguma. Um cristianismo baseado na amizade, na confiança e nas boas obras. Procurou seguir as intuições de pioneiros como Charles de Foucauld

19 Frei Amédée e Frei Jean-Pierre conseguiram sobreviver porque estavam alojados em um anexo próximo, assim como alguns padres, hóspedes e o jardineiro.

e Louis Massignon, dentre outros, ao pensar uma espiritualidade cristã em meio muçulmano que levasse em conta a especificidade da vocação religiosa e a integrasse em seu seio (D'ESCRIVAN, 2010, p. 175). Para o prior de Tibhirine, “a reconciliação dos homens em Deus estava profundamente em seu coração. Era um desejo ardente, que não sofria nenhuma demora e queria se concretizar aqui e agora”. (DERWAHL, 2012, p. 68).

Conclusão

Dois grandes homens – Massignon e De Chergé – que, com uma intensidade singular, encontraram, na vida partilhada nas coisas mais simples do cotidiano com os irmãos do Islã, um caminho para trilhar na direção do Deus Único. Em uma aproximação entre esses dois buscadores do diálogo, Salenson (2009, p. 43) recorda que o despertar de ambas as vocações, voltadas para o Islã, se dá através de episódios muito fortes em terras muçulmanas.

A trajetória pessoal dos dois cristãos católicos, que durante suas vidas se empenharam no diálogo islamo-cristão, poderá lançar luzes em nossa própria busca de abertura ao outro. Mostraram que é possível reexaminar a maneira como assumimos nossas crenças, progredindo em nossa maneira de experienciar a fé em contato com os seguidores de outras tradições. Encontramos este pensamento na reflexão do Papa Francisco, na *Evangelii Gaudium* (2013, n.250), que afirma ser este diálogo “em primeiro lugar, uma conversa sobre a vida humana ou simplesmente – como propõem os Bispos da Índia – “estar aberto a eles, compartilhando as suas alegrias e penas”. Assim aprendemos a aceitar os outros, na sua maneira diferente de ser, de pensar e de se exprimir”.

Acreditamos que não há escolha senão dialogar e, a tarefa de todos é encontrar e apontar caminhos que facilitem a conversação e tornem o mundo mais fraterno e pacífico.

Referências

ANAWATI, Georges. Organismo e aspectos do diálogo islamo-cristão entre os católicos. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, fasc.116, n. X, p. 98 [694] - 102 [698], 1976/6.

BASSETTI-SANI, Giulio. Louis Massignon orientalista cristiano. Milano: Vita e Pensiero, 1971.

BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien* : Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati. Paris : Du Cerf,

2009.

CLAUDEL, Paul; MASSIGNON, Louis. *Correspondance 1908-1953: "Braises ardentes, semences de feu »*. Édition établie, présentée et annotée par Dominique Millet-Gérard. Paris: Gallimard, 2012.

DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons: homélies de père, 1970-1996*. Godewaersvelde: Éditions de Bellefontaine, 2009. Collection Les cahiers de Tibhirine. Série Paroles ; 2.

_____. *L'échelle mystique du dialogue*. *Islamochristiana* n. 23, p.1-26, 1997.
Disponível em: <http://hiwar.blogs.usj.edu.lb/2011/04/19/lechelle-mystique-du-dialogue/>. Acesso em: 24 de out. de 2012.

_____. *L'Invincible espérance*. Textes recueillis et présentés par Bruno Chenu. Paris: Bayard éd.-Centurion, 2010.

DERWAHL, Freddy. *Le dernier moine de Tibhirine*. Paris: Albin Michel, 2012.

D'ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d'Islam ?*: Notre-Dame de l'Atlas au Maroc. Paris: Du Cerf, 2010.

DESTREMAU, Christian ; MONCELON, Jean. *Louis Massignon*. Paris : Perrin, 1994.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Loyola, 2013.

GLEISER, Marcelo. *A dança do universo: dos mitos da criação ao Big-Bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GUITTON, René. *Si nous nous taisons...* Le martyre de moines de Tibhirine. 2. ed. Paris: Calmann-Lévy, 2009.

HARPIGNY, Guy. *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, 1981.

HILLMAN, Eugene. *As várias moradas: os católicos diante do pluralismo religioso*. São Paulo: Loyola, 1997.

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

JOMIER, Jacques. *Islamismo: história e doutrina*. Petrópolis: Vozes, 1992.

KISER, John. *Passion pour l'Algérie: les moines de Thibirine*. Montrouge: Nouvelle Cité, 2006.

KERYELL, Jacques. *Il giardino di Dio: con Louis Massignon incontro all'Islam*.

Bologna : EMI, 1997.

MASSIGNON, Daniel. *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908*. Paris: Du Cerf, 2001.

MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*. Paris: Du Cerf, 1997.

_____. *Écrits mémorables*, v. I. Paris: Robert Laffont, 2009.

OLIVEIRA, Enio Marcos de. *Francisco de Assis e Malek Al-Kamil um encontro de paz: sobre a abertura dialogal em Francisco de Assis e a influência do encontro com o sultão em alguns dos seus escritos*. Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, MG, no ano de 2008.

PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Portrait de Louis Massignon, pionnier du dialogue islamo-chrétien*. *Œuvre d'Orient*, n. 769, oct-nov-déc 2012, p. 727-732. Disponível em: <http://louismassignon.org/uploads/articles/JJPerennes.pdf>. Acesso em: 16 de out. de 2013.

RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*. Paris: Bayard; Centurion, 1998.

RÚMÍ, Maulána Jalál-ud-Dín. *Masnavi*, p. 108. Rio de Janeiro: Dervish, 1992.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*. Marseille: Publications Chemins de dialogue ; Montrouge: Bayard, impr. 2009.

SUSINI, Mirella. *I martiri di Tibhirini*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2005.

TEIXEIRA, Faustino. Louis Massignon: a hospitalidade dialogal. *Perspectiva Teológica*, Ano XLII, n. 116, Janeiro/Abril. Belo Horizonte: FAJE, 2010, p. 77-90.

O Fenômeno das Mensagens de Conteúdos Humanísticos e Espirituais que Circulam pela Internet: uma Visão Transdisciplinar do Diálogo Inter-religioso

Valter Luís de Avellar¹

Resumo: *Um dos pilares da religiosidade moderna é a visão que aceita todas as formas de vivências religiosas. A Internet tem colaborado enormemente para essa percepção pluralista religiosa através da interatividade entre pessoas de religiões diferentes. Muitos têm o hábito de enviar pelo e-mail ou postar em redes sociais e blogs mensagens com conteúdos humanísticos e espirituais sem dogmas de religiões formais. Esse é um dos fenômenos espontâneos da Web que merece uma análise sobre as suas consequências para a visão do pluralismo religioso. A partir dessa percepção, o artigo irá abordar uma espécie de diálogo inter-religioso que essa comunicação propicia. Para tornar mais evidente esse aspecto dialogal, utilizaremos a Transdisciplinaridade e os seus três pilares - os Níveis de Realidade, a Lógica do Terceiro Incluído e a Complexidade - que determinam essa metodologia.*

Palavras-Chave: *Internet, Pluralismo Religioso, Transdisciplinaridade, Diálogo Inter-Religioso,*

Introdução

Na nossa sociedade pós-moderna temos percebido uma tendência de tolerância religiosa cuja causa, em parte, se deve aos meios de comunicação (publicações, documentários na tv, *Internet* e outros) que divulgam informações a respeito das religiões mundiais, propiciando uma melhor compreensão delas, e por outra, aos contatos entre os seguidores de religiões diversas.

A aceitação de todas as formas de vivências religiosas é conhecida como Pluralismo Religioso. Essa visão, que é um dos pilares da religiosidade moderna, tem sido estimulada também pela *Internet* com a aproximação das pessoas de religiões diferentes.

Um dos fenômenos espontâneos que surgiu com o advento da *Internet* e que ajudou a aproximar pessoas que professam religiões diferentes, dando luz a

1 Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (avellar@unicap.br) e pesquisador do fenômeno religioso na *Internet*. Autor do livro *Internet e Espiritualidade: o Despertar Através das Mensagens de E-mail*.

essa percepção pluralista, é a disseminação de mensagens relacionadas à atitude positiva, valores, otimismo, espiritualidade, sabedoria e sentido de vida. Em nosso envolvimento com a Grande Rede, não observamos nos *blogs*, nas redes sociais e nos *e-mails*, o surgimento de uma nova religião virtual (*ciber-religião*). Esse fenômeno não substitui a crença dos internautas, mas constatamos que ele pode propiciar uma espécie de diálogo inter-religioso que ajuda a percepção pluralista religiosa. Na dimensão virtual do Ciberespaço, diversas pessoas, dos mais diferentes credos e religiões, conseguem “entender-se”, enviando, recebendo, lendo ou postando mensagens que “falam da vida”, sem os conteúdos dogmáticos das Identidades Religiosas Formais que, normalmente, dificultam esse entendimento. Os internautas percebem que num nível mais profundo todos comungam das mesmas experiências que levam ao Sagrado.

Para avaliarmos essa espécie de diálogo inter-religioso presente na *Internet*, utilizaremos a metodologia de pesquisa Transdisciplinar. Para isso, analisaremos, dentro desse contexto, os três pilares da Transdisciplinaridade - os Níveis de Realidade, a Lógica do 3º Incluído e a Complexidade - que determinam essa metodologia.

1 A visão pluralista religiosa

Na história recente, os adeptos do cristianismo passaram por um processo de mudança em sua visão de salvação. Em boa parte da história cristã, o pensamento que permeava as mentes dos seguidores era do Exclusivismo, ou seja, não podia haver salvação sem o conhecimento explícito de Jesus Cristo e a pertença à Igreja. A partir do Concílio Vaticano II, muitos católicos passaram a ter uma posição Inclusivista, em que aceitavam os crentes de outras tradições não-cristãos, mas dentro da esfera da salvação cristã (Cf. TEIXEIRA *apud* HICK, 2005, p. 11). Mais recentemente, uma nova mentalidade tem surgido direcionada a um pensamento de que todas as religiões são caminhos diferentes para se experimentar e responder no que o cristianismo é reconhecido como Deus. Nessa perspectiva, o cristianismo deixa de ser o único e exclusivo meio de salvação, e as outras grandes religiões são consideradas verdadeiras e não, conforme o Inclusivismo, uma espécie de cristianismo diminuído (Cf. TEIXEIRA *apud* HICK, 2005, p. 12).

Essa receptividade a todas as vivências religiosas, que é chamada de Pluralismo Religioso, teve origem a partir do final da Segunda Guerra Mundial. Vários foram os fatores que permitiram que se preparasse o terreno para que a ideia genérica de religião, em que o cristianismo é considerado uma forma particular de religião, alcançasse um lugar de destaque na consciência pública.

Primeiramente, a explosão de informações no Ocidente a respeito das religiões mundiais. Pesquisas de alta qualidade publicadas com preços acessíveis tornaram-se prontamente disponíveis no mercado. Outro fator foram oportunidades de viagem que se multiplicaram. Muitos ocidentais entraram em contato com outros povos de religiões diferentes e perceberam a natureza pacífica, a devoção extática e o poderoso senso do divino delas. Muitos ocidentais também realizaram essas viagens para praticarem métodos de meditação orientais com o objetivo de ter suas próprias jornadas interiores de expansão da mente e de alteração da consciência. No entanto, o mais importante motivo foi a grande imigração de povos provenientes do oriente, com suas respectivas religiões não-cristãs, que vieram estabelecer-se na Europa e na América do Norte. Juntando-se a isto, a existência de uma população de origem estrangeira que há muito já estava estabelecida (Cf. HICK, 2005, p. 35).

A consequência do contato com os povos não-cristãos, através das viagens ou da imigração, foi ter uma impressão mais profunda e significativa deles. Percebeu-se que os indivíduos não-cristãos e suas famílias são, de forma geral, tão gentis, honestos e solícitos com as outras pessoas, e tão honrados, amorosos e compassivos quanto os cristãos. Soma-se a isso, o efeito que a leitura de algumas obras, que representam a literatura das diferentes tradições, proporcionou, reforçando essa impressão. Os livros passam uma ideia de que os frutos espirituais e morais dessas correntes religiosas, embora diferentes, são mais ou menos parecidos com o cristianismo (Cf. HICK, 2005, p. 36).

A globalização e o acelerado desenvolvimento da informática também vieram contribuir enormemente para essa visão do pluralismo religioso. A *Internet*, nos últimos 19 anos, ajudou a difundir, assim como os livros, a filosofia e os princípios das várias tradições religiosas. Além disso, esse meio de comunicação facilitou extremamente a aproximação de pessoas com religiões diferentes. Um dos fenômenos que reforça o pensamento pluralista é o das mensagens que circulam pela *Internet*. Através de mensagens com conteúdos humanísticos e espirituais sem dogmas de Religiões Institucionais, internautas percebem que indivíduos de crenças diferentes vivenciam experiências semelhantes e isto acaba aproximando todos num diálogo fraterno.

A seguir, veremos a metodologia transdisciplinar que irá facilitar esse olhar do diálogo inter-religioso sobre esse fenômeno da *Internet*.

2 A epistemologia transdisciplinar

Segundo Edgar Morin, a partir do filósofo Descartes, no Século XVII, o Ocidente formulou o “paradigma da simplificação” cujo pensamento reducionista,

determinístico e unidimensional separou o sujeito pensante do objeto externo, fazendo surgir um hiato radicalizado em dualismo, na qual o observador fora eliminado (2003, p. 16-19). Porém, a partir do Século XX, com o desenvolvimento da Física Quântica, começou um processo de quebra desse paradigma, ocasionando a necessidade do Pensamento Complexo.

A noção de Complexidade envolve uma extrema quantidade de interações e de interferências entre um número muito grande de unidades. Ela compreende, também, incertezas, indeterminações e fenômenos aleatórios, dentro de sistemas ricamente organizados (Cf. MORIN, 2003, p. 51-52). Entre os princípios do pensamento Complexo temos: a incapacidade de conhecermos as partes sem conhecermos o todo e vice-versa (Princípio Sistêmico ou Organizacional); a parte está no todo, assim como o todo está inscrito na parte (Princípio Hologramático); a causa age sobre o efeito e o efeito age sobre a causa (Princípio do Círculo Retroativo); a união de dois princípios ou noções que devem excluir-se um ao outro, mas que são indissociáveis numa mesma realidade (Princípio da Dialógica); a restauração do papel do sujeito: da percepção à teoria científica, todo conhecimento é uma tradução por um cérebro de um sujeito numa cultura e num tempo determinados (Princípio da Reintrodução do Conhecimento em Todo Conhecimento) (2000, p. 209 - 212).

A Transdisciplinaridade pode ser concebida como um modelo dos sistemas Complexos de conhecimento, mas apoiada numa metodologia que lhe é específica (Cf. ARAGÃO, 2006). Com base no Diagrama n. 01 de Basarab Nicolescu, apresentaremos, sinteticamente, esse novo “olhar” que poderá nos ajudar a lançar luz sobre o diálogo inter-religioso que se evidencia nesse fenômeno implicitamente religioso observado na *Internet*².

Na sua abordagem Transdisciplinar da Natureza e do Conhecimento, representada pelo Diagrama n. 01, Nicolescu expressa essa metodologia em três postulados:

Há, na Natureza e no nosso conhecimento da Natureza, diferentes níveis de Realidade e, correspondentemente, diferentes níveis de percepção; a passagem de um nível de Realidade para outro é assegurada pela lógica do terceiro incluído; a estrutura da totalidade dos níveis de Realidade ou percepção é uma estrutura complexa: cada nível é o que é porque todos os níveis existem ao mesmo tempo (2002, p. 45).

No Objeto Transdisciplinar (lado esquerdo do Diagrama n. 01), estão representados, simbolicamente, os Níveis de Realidade (NRn), no qual o índice “n” pode ser finito ou infinito. A visão Transdisciplinar é multidimensional, estruturada por múltiplos níveis, diferentemente do pensamento clássico que concebe apenas um único nível. Cada Nível de Realidade possui suas próprias leis. Ao passar de um Nível

² Não levamos em conta a abordagem Transdisciplinar de Berni (Cf. BERNI, 2005) porque não concordamos, para esse fenômeno, com a limitação do Sagrado a apenas um nível de Realidade.

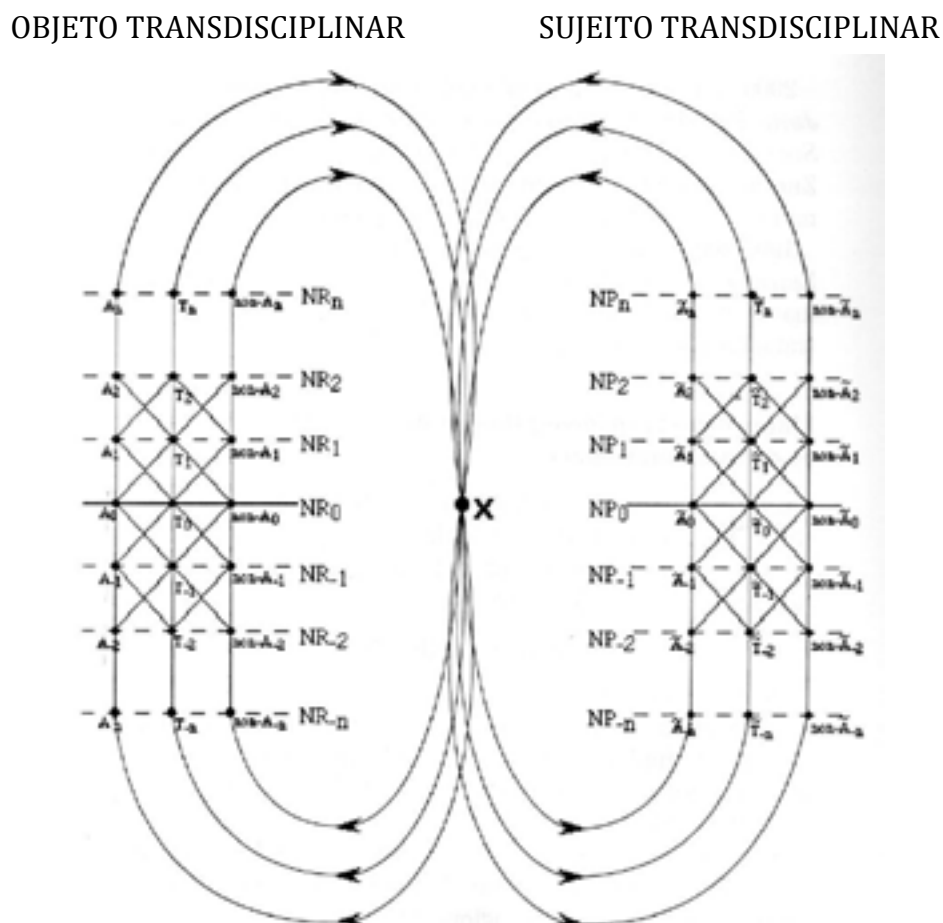
de Realidade para outro, existe uma mudança nas leis e nos conceitos fundamentais. Porém, dois níveis consecutivos estão conectados pela Lógica do Terceiro Incluído. Dois elementos contraditórios parecem sempre estar em luta, se permanecemos num mesmo nível de realidade. A Lógica do Terceiro Incluído acontece num outro Nível de Realidade. O que nos parece contraditório e desunido, num Nível de Realidade, é percebido como não contraditório e unido, num outro. Dessa forma, no desenho, o estado de terceiro incluído T1, situado no nível NR1, está conectado a uma dupla de contraditórios (A0 e não-A0) num nível adjacente NR0. Esse estado T1 está associado, por sua vez, a um casal de contraditórios (A1 e não-A1), que se encontra no mesmo nível. Essa dupla de contraditórios (A1 e não-A1) está, por sua vez, unificado por um estado T2, localizado num outro nível NR2, imediatamente vizinho ao nível NR1, no qual está localizado o ternário (A1, não-A1, T1). Esse processo continuará, até o esgotamento de todos os níveis de Realidade conhecidos ou concebíveis, induzindo a uma estrutura aberta e impossibilitando uma teoria completamente unificada. Podemos, então, falar de uma evolução do conhecimento que englobaria todos os Níveis de Realidade, sem chegar a uma não-contradição absoluta. Além do conjunto de Níveis de Realidade, o Objeto Transdisciplinar possui também uma Zona Complementar de Não-Resistência que escapa a nossa compreensão, devido à limitação dos nossos corpos e órgãos sensoriais. A referida zona corresponde ao Sagrado, que transcende a mera racionalização. (2002, p. 47 - 55). É importante observarmos que a Complexidade está presente no Objeto através do Princípio de Relatividade. Segundo as palavras de Nicolescu:

Nenhum nível de Realidade é um lugar privilegiado a partir do qual se possa compreender todos os outros níveis de Realidade. Um nível de Realidade é o que é porque todos os outros níveis existem ao mesmo tempo. Esse princípio da Relatividade é o que origina uma nova perspectiva na religião, na política, na arte, na educação e na vida social. E quando a nossa perspectiva sobre o mundo muda, o mundo muda. Na visão transdisciplinar, a Realidade não é só multidimensional, é também multirreferencial (2002, p. 55).

Os diferentes Níveis de Realidade são acessíveis ao conhecimento humano, graças à existência de diferentes Níveis de Percepção, mostrados no Sujeito Transdisciplinar (lado direito do Diagrama n. 01). Eles se encontram em uma relação de correspondência com os Níveis de Realidade. Esses Níveis de Percepção (NP_n), no qual o índice “n” também pode ser finito ou infinito, permitem uma visão da realidade cada vez mais geral e unificadora, sem jamais esgotá-la inteiramente. Da mesma forma que no Objeto Transdisciplinar, o Sujeito Transdisciplinar possui, além da unidade de Níveis de Percepção, uma Zona Complementar de Não-Resistência (2002, p. 55).

Para que exista a comunicação entre o Sujeito e o Objeto transdisciplinares, as Zonas de Não-Resistência de ambos deverão ser idênticas. O Fluxo Orientado de Consciência (representado pelos três círculos à direita do Diagrama n. 01), que passa coerentemente através dos diferentes Níveis de Percepção, deve corresponder ao Fluxo Orientado de Informação (representado pelos três círculos à esquerda do Diagrama n. 01) que atravessa coerentemente os diferentes Níveis de Realidade. Existe uma relação de isomorfismo entre esses dois fluxos, porque ambos compartilham a mesma Zona de Não-Resistência. Essa orientação coerente dos fluxos é que permite um novo sentido à verticalidade do homem, no mundo, verticalidade esta, consciente e cósmica, que constitui os pilares para qualquer projeto social viável (2002, p. 55 - 56).

Diagrama n. 01 – Abordagem Transdisciplinar da Natureza e do Conhecimento



Fonte: NICOLESCU, 2002, p. 47.

É importante observarmos, mais uma vez, que a Complexidade está presente, através do Princípio da Reintrodução do Conhecimento em Todo Conhecimento, no papel do terceiro, secretamente, incluído, da Zona de Não-Resistência que permite unificar Sujeito e Objeto Transdisciplinares, mantendo, ao mesmo tempo, sua diferença. Percebemos, então, que o conhecimento não é nem exterior e nem interior: ele é exterior e interior ao mesmo tempo. O estudo do universo e o estudo do ser humano sustentam-se um ao outro (2002, p. 56). Existe um ponto X em que os seis anéis se encontram, a fim de assegurarem a transmissão coerente de informação e consciência por todo o Universo. É o terceiro termo do conhecimento Transdisciplinar: o termo de Interação entre o Sujeito e o Objeto que não pode ser reduzido nem ao Sujeito nem ao Objeto (2002, p. 56). Nicolescu o chama de Sagrado. Segundo as suas próprias palavras:

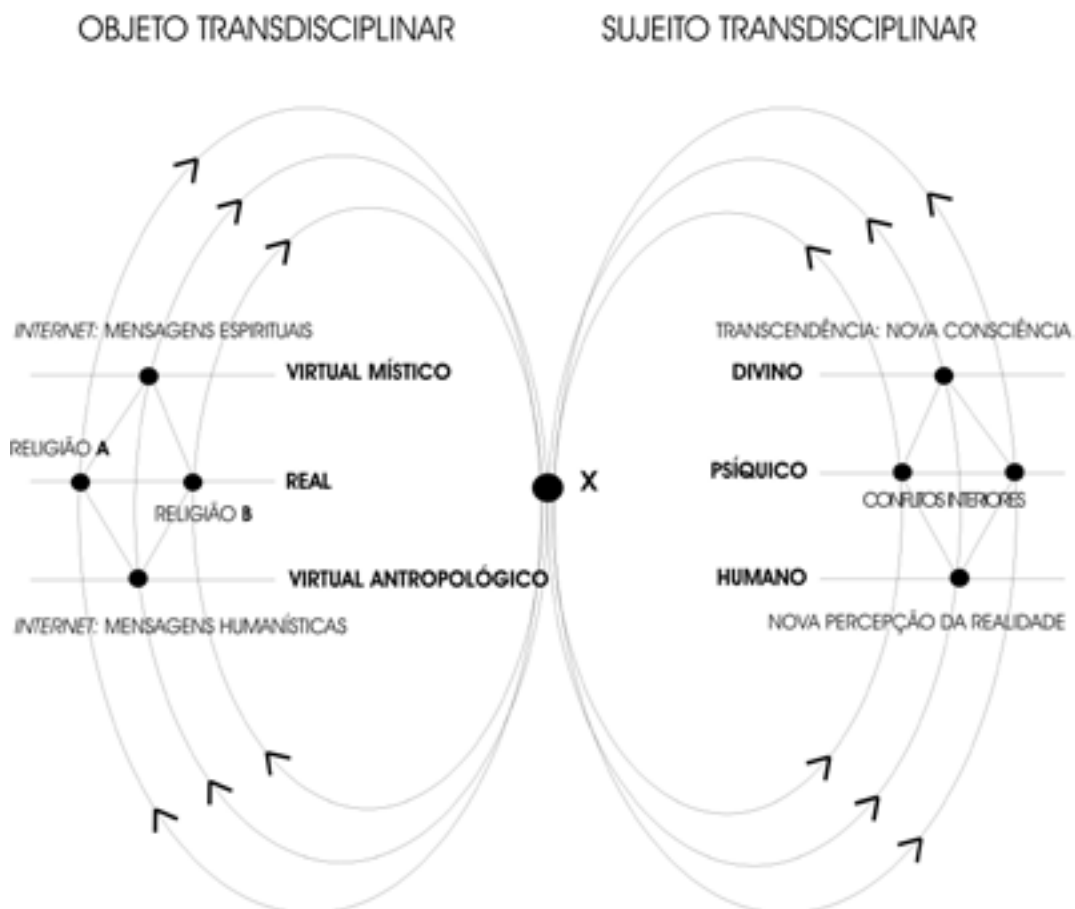
O sagrado é, antes de mais nada, uma experiência que é transmitida por um sentimento – o sentimento “religioso” – do que liga seres e coisas e, conseqüentemente, induz, no mais profundo do ser humano, a um absoluto respeito para com os outros aos quais ele está ligado por partilhar uma vida em comum na mesma Terra (2002, p. 60).

Vimos que a Zona de Não-Resistência tem a designação apropriada de Sagrado. E este permite o encontro entre o movimento ascendente e o movimento descendente da informação e da consciência através dos Níveis de Realidade e dos Níveis de Percepção. Essa questão do Sagrado é que vai definir as religiões formais, mas também as correntes agnósticas e o ateísmo. A experiência do Sagrado é a origem da atitude transreligiosa e esta designa a abertura de todas as religiões para aquilo que as atravessa e as transcende. É a chamada Transreligião. A Transreligião não quer dizer uma única Religião, mas, como fala Basarab, “a unidade aberta, transcendente de todas as religiões. É o Sagrado que permite que essa unidade seja efetiva, mesmo que a trans-religião nunca seja formulada em termos de uma teologia” (2002, p. 62). É importante enfatizarmos que a atitude transreligiosa não está em contradição com nenhuma tradição religiosa, correntes agnósticas e ateístas, quando elas reconhecem a presença do Sagrado (2002, p. 63).

3 O DIÁLOGO COMPLEXO NO FENÔMENO DAS MENSAGENS QUE CIRCULAM PELA INTERNET

Mas como o modelo Transdisciplinar de Nicolescu ajuda a projetar luz sobre o diálogo complexo, no fenômeno das mensagens de conteúdos humanísticos e espirituais que circulam pela *Internet*?

Diagrama n. 02 – Abordagem Transdisciplinar Aplicada ao Objeto de Estudo



Fonte: criação nossa.

Primeiramente, podemos montar um esquema que represente o Objeto Transdisciplinar. No lado esquerdo do Diagrama n. 02, podemos observar que, na realidade física do mundo real, uma Religião A pode ser muito diferente de uma Religião B, por causa dos dogmas e conteúdos religiosos de cada uma. Por exemplo, uma Religião pode ter concepção monoteísta, enquanto a outra, politeísta. Uma põe a ênfase na Ética, enquanto a outra, no ritual. Uma Instituição Religiosa Formal pode ter uma cosmovisão histórica do mundo e a outra, uma cosmovisão natural. Também, uma corrente pode acentuar a pessoa e a transcendência, enquanto a outra, a família e a imanência (Cf. ARAGÃO, 2006). Mas em outros Níveis de Realidade, que podemos chamar de Virtual Místico e Virtual Antropológico, não existe pregação, culto, dogma ou liturgia. Pela Lógica do Terceiro Incluído, as mensagens conectam de certa forma os seres humanos que vivenciam esta experiência de enviar e receber ou postar e

ler porque os conteúdos humanísticos e espirituais assemelham-se muito ao que pregam as diferentes religiões e credos desses internautas. Os conteúdos “falam” da vida, proporcionando um entendimento universal, entre e além das religiões existentes no mundo real.

No lado direito do Diagrama n. 02, temos o Sujeito Transdisciplinar: o internauta. Este indivíduo pode ser um budista, cristão, espírita, judeu, hindu, agnóstico, ateu, adepto de religiões afro-brasileiras ou ter uma vivência espiritual, sem vínculo a uma Religião Formal. O Sujeito é composto por três níveis de percepção: Divino, Psíquico e Humano. Na Dimensão Psíquica, existem os conflitos interiores, inerentes a nossa espécie. No entanto, num plano superior de transcendência, esses conflitos se misturam e se diluem, através de uma nova consciência: fazemos parte do Universo, do Divino. Em relação às mensagens que circulam pela *Internet*, o conteúdo delas tem uma natureza, ontologicamente, de fundo religioso que surte um efeito de transcendência e imanência. Sob o olhar Complexo, observamos que as interações e interferências das Dimensões Divina e Humana, uma com a outra, são influenciadas por esse fenômeno da *Internet*. Essas mensagens positivas, ao despertarem no nível de Percepção do Divino, uma religiosidade e espiritualidade inconsciente, quase desaparecida, criam na Percepção Humana um novo modo de ver e racionalizar a realidade.

Na interação entre o usuário da *Internet* e as mensagens, nesse ponto X do secretamente terceiro incluído, pode acontecer o encontro com o Sagrado ou o encontro do sentido pessoal de vida, conforme nos movemos para o Nível de Realidade Virtual Místico e de Percepção do Divino ou para o Nível de Realidade Virtual Antropológico e de Percepção do Humano, respectivamente.

A Complexidade estaria presente também na pluralidade humana religiosa dessa rede virtual complexa de relações, na qual o Sagrado e o sentido pessoal de vida fluem num diálogo fraterno por meio das mensagens. Através do olhar complexo, observamos que, nesse mundo virtual, as mesmas mensagens que têm uma ótica de espiritualidade e de Deus, também transmitem afetividade, consolação, apoio moral, atitude positiva, otimismo, valores, animação de espírito, sabedoria de vida e amizade. Não pode haver separação, nessas diversas naturezas, pois elas se conectam, de alguma forma.

Uma mensagem que circulou pelo *e-mail*, por exemplo, foi a história de um viajante que se perdeu na floresta e que tem um conteúdo espiritual muito forte. Ela aborda a brevidade da nossa existência e o desapego às coisas materiais; do que está de acordo com a filosofia de muitas correntes religiosas:

Um viajante que se perdera na floresta viu-se sozinho em meio ao cair da noite e saiu procurando um abrigo. Encontrou uma pequenina casa onde vivia um velho. Explicou sua situação e o velho gentilmente ofereceu sua

casa para que lá pernoitasse. Quando entrou, o viajante pôs a mala no chão e surpreendeu-se com a pequenez da construção. Naquela diminuta casa, além de um velho fogão de barro, só havia uma cama, uma mesa e uma cadeira. Sem esconder a incredulidade, o viajante perguntou ao velho se ele vivia ali mesmo. O velho indo além da pergunta, respondeu que não precisava de nada mais do que realmente precisava. Mas o viajante, curioso, insistiu em saber como ele se virava com tão poucas coisas. O velho apontou para a mala no chão e disse que ele devia saber pois também tinha poucas coisas. - Mas eu estou só de passagem... Sorriu o viajante, muito lógico. E o velho respondeu: - Eu também.

A mensagem abaixo que foi postada no *blog Mensagem do Dia* (<https://mensagensavellar.wordpress.com/2013/08/13/quase-acreditei/>) nos conta na forma de um poema, o processo de conversão de uma pessoa. Nesse caso podemos fazer uma relação com a Iluminação do Budismo e o “ser tocado” pelo Espírito Santo do Cristianismo:

Quase acreditei que não era nada
ao me tratarem como nada.
Quase acreditei que não seria capaz
quando não me chamavam,
por acharem que eu não era capaz.
Quase acreditei que não sabia
quando não me perguntavam
por acharem que eu não sabia.
Quase acreditei ser diferente
entre tantos iguais,
entre tantos capazes e sabidos,
entre tantos que eram chamados e escolhidos.
Quase acreditei estar de fora
quando me deixavam de fora porque...
que falta fazia?
E de quase acreditar adoeci;
busquei ajuda com doutores,
mestres , magos e querubins.
Procurei a cura em toda a parte
e ela estava tão perto de mim.
Me ensinaram
a olhar para dentro de mim mesmo
e perceber que sou exatamente
como os iguais que me faziam diferente.
E acreditei profundamente em mim.
E tenho como dívida com a vida
fazer com que cada ser humano se perceba,
se ame,
se admire de si mesmo,
como verdadeira fonte de riqueza.
Foi assim que cresci:
acreditando.
Sou exatamente do tamanho de todo ser humano.
E por acreditar
perdi o medo de dizer, de falar, participar,
e até de cometer enganos.
E se errar?
Paciência, continuo vivendo...

por isso aprendendo.

Conclusão

Em geral, as mensagens de conteúdos humanísticos e espirituais que circulam pela *Internet* não modificam a visão de Deus dos internautas e estes também não abandonam a religião que professam. Na verdade, esse fenômeno pode reforçar a crença do internauta na sua religião. É um fato positivo para as Instituições Religiosas Formais. O sentido descoberto na compreensão dos conteúdos que vem da *Web*, muitas vezes está de acordo com a formação ideológica ou religiosa do internauta.

Por outro lado, as mensagens também podem preencher algumas lacunas deixadas pela Religião Formal. É um novo movimento religioso no sentido de que, se a religião não está suprimindo todas as suas necessidades humanísticas e espirituais, o indivíduo utiliza-se de outros meios como esses tipos de mensagens.

Nesse “complemento” que as mensagens proporcionam, existe o fato de que o usuário da *Internet* está inclinado a ter uma visão integradora das religiões. Ele não se importa com as diferenças sociais e religiosas quando participa dessa interatividade. Por quase não haver conteúdo dogmático Institucional, a mensagem, em si, é, mais facilmente aceita, com menos resistências, propiciando uma comunhão de pensamentos em rede. Nesse nível de encontro do Sagrado ou de sentido de vida, comum aos seguidores das mais diversas religiões e correntes filosóficas que acessam a *Internet*, é possível estabelecermos um diálogo através de mensagens com conteúdos humanísticos e espirituais. Um entendimento universal da dimensão espiritual e humana inerente a todos os seres humanos.

Referências

- ARAGÃO, Gilbraz Souza. Transdisciplinaridade e diálogo entre católicos e xangozeiros no Recife. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, v. 5, p. 107-130, 2006.
- HICK, John. **Teologia Cristã e Pluralismo Religioso**. São Paulo: Attar Editorial, 2005.
- BERNI, L. E. V. O Vortex sagrado – profano, uma zona de não-resistência entre níveis de realidade. *In*. VVAA. **Educação e transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 2005. vol. III.
- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 4. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

_____. Moigne, Jean-Louis. **A inteligência da complexidade**. 2. ed. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2000. (Série Nova Consciência).

NICOLESCU, Basarab. Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso, *In*. VVAA. **Educação e transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 2002.

Recepção do Vaticano II em Belo Horizonte: perspectivas de diálogo inter-religioso

Jotaci Brasileiro C. de Oliveira¹

Resumo: *O Concílio Vaticano II (1962-1965) marcou a história do mundo cristão. Em uma sociedade pluralista, avaliar a recepção da Igreja em relação ao diálogo inter-religioso é um exercício complexo. As iniciativas de diálogos variam de lugar para lugar por diversos fatores locais. As interpretações de seus textos e a hermenêutica aplicável são muito variáveis, porque o evento da recepção não é uniforme. Esta comunicação tem como objetivo apresentar resultados preliminares de investigação das perspectivas e das práticas do diálogo inter-religioso que surgiram na Igreja Católica local de Belo Horizonte. Para tanto, inicia-se esclarecendo os principais termos desta proposta: recepção e diálogo. Em segundo lugar, retomam-se as iniciativas de partilhas dentro da sociedade plural, expressa pela espiritualidade que une as diferentes tradições religiosas. E, por fim, busca-se avaliar como o diálogo inter-religioso sucede-se na Arquidiocese de Belo Horizonte.*

Palavras-chave: *Recepção. Vaticano II. Pluralismo inter-religioso.*

Introdução

Abordar o tema “recepção do Vaticano II em Belo Horizonte: perspectivas do diálogo inter-religioso” é uma tentativa de investigar as perspectivas e as práticas que surgiram na Igreja e na Arquidiocese de Belo Horizonte, com o diálogo inter-religioso depois do Concílio Vaticano II (1962-1965).

O Concílio Vaticano II foi um evento importante para o catolicismo, configurando um caráter pastoral, “*aggiornamento* ou atualização” (LIBANIO, 1995, p. 297) e interpretou “bem o espírito ecumênico do Concílio [...]. O diálogo do ecumênico não consiste simplesmente em expor a própria verdade de modo claro” (LIBANIO, 1995, p. 300). O Papa João XXIII, que convocou o Concílio Vaticano II, desejou uma Igreja que permanecesse sempre idêntica a si mesma, e não caduca, pois acreditava no rejuvenescimento desta, para que pudesse interpretar os sinais do tempo. Para Ruggieri (1999), a bula *Humanae salutis* afirma que o Papa Rancolli (1999, p. 29) divulgava que “atendo à recomendação de Jesus para distinguir ‘os sinais do tempo’ (Mt. 16:4), parece-nos perceber, no meio de tantas trevas, indícios não poucos que permitem esperar o tempos melhores para a Igreja e a humanidade”.

1 Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Minas.

O fato de Rancolli desejar ler a história com todas as suas sombras fez dele um pastor que olha o mundo com um coração generoso, não para condenar, como aconteceu com o antecessor, Pio X que condenava a modernidade e opunha os fiéis ao estudo bíblico e também como no “caso de Galileu Galilei tornou-se emblemático de um longo e doloroso conflito” (LIBANIO, 2005, p.23).

O Papa Gregório XVI tinha uma visão negativa do mundo. Pode-se afirmar ainda que a *Encíclica Mirari vos* (1832) apresenta um Gregório que lia a história como “conspiração dos maus” por causa dos movimentos revolucionários. Gregório ainda lutava pela soberania da Igreja Católica com justiça e tolerância nas regiões da Europa e ainda se mostrava um opositor da política e do progresso, bem como acreditava na autocracia E foi exatamente por causa de sua posição rígida que não considerava os avanços defendidos pelas escolas liberais que a encíclica *Mirari Vos* recebeu muitas críticas. O Papa Pio IX (1846-1878), em sua encíclica *Syllabus*, condenava as ideologias do naturalismo, do regionalismo, do socialismo, do comunismo, do judaísmo várias maneiras de liberalismo religioso incompatíveis com a religião católica. A encíclica de Pio IX fazia uma crítica aberta à liberdade de religião, à liberdade de pensamento.

Contudo, no final do século XVIII acentuam-se os eventos da Revolução Industrial e da Revolução Democrática. É uma simples descrição da Modernidade, ora, sua passagem coincide com a autonomia do sujeito, com o progresso da sociedade e com a centralização burocrática do Estado Moderno. A Igreja possui uma desconfiança quanto à Modernidade, quando se nota que as luzes desta minam sua autoridade e sua tradição. No entanto, a Igreja Católica mantém relações de afinidades e de distância ao mesmo tempo, por causa do catolicismo intransigente que, aos poucos, foi encontrando resposta para preservar a tradição cristã diante das pretensões dessa nova era. Após um longo período de tentativa de chegar a um discernimento e a uma compreensão e que secularização não é ateísmo, foi necessário esperar o Concílio Vaticano II, para haver a definição clara da abertura da Igreja Católica à modernidade e a compreender que a ciência moderna auxiliaria na linguagem da exegese Bíblica.

1. A recepção do concílio Vaticano II

Compreender a recepção do Concílio é saber que ela não é uma obediência para aplicações às decisões do Concílio. Gopegui (2005, p.16) afirma que essa recepção “implica uma mudança de mentalidade profunda, uma radical conversão em face à Palavra de Deus” Tal recepção é também a possibilidade de verificação que

revela o cotidiano da Igreja, do que ela foi capaz de realizar e do que foi deixado para trás. A definição de recepção, segundo Congar (2003, apud BEOZZO, 2005, p.2), consiste no

processo pelo qual um corpo torne sua uma verdade, uma determinação que não se deu a si mesmo, reconhecendo que a medida promulgada é uma regra que convém à sua vida. A recepção é mais do que obediência. É uma contribuição própria de consentimento, eventualmente de Juízo, na qual se expressa a vida de um corpo que exerce suas capacidades espirituais.

Para compreender o processo de recepção, deve-se atentar para um dado aceito pela historiografia: o Concílio foi predominantemente composto por bispos e teólogos europeus. Nesse contexto, é importante situar o conceito de recepção na língua:

agora é latino-receptio - recipere etimologicamente significa receber, segurar, aceitar ou receber, e, basicamente, o processo, geralmente lento, pessoal ou de grupo, onde um indivíduo ou de uma comunidade acolhe e apoia algo que é considerado um bom para aqueles que a aceitam. Basicamente, existem três áreas em que está a desenvolver uma visão do conceito. Em um sentido amplo e geral, significa que o processo de desenvolvimento natural envolve tomar bens da cultura estrangeira ou ainda não apropriada, no campo da consciência e da existência. 'Toda a evolução do espírito, em seguida, tem uma recepção caráter'. Ele é tão antigo quanto o processo humano, mas que conhecido como recepção (POLANCO, 2013, p. 205).

É possível compreender “que o tempo da recepção e interpretação dos frutos do Vaticano II estava aberto” (CALDEIRA, 2011, p. 312), porque o apostolado dos leigos e dos bispos no governo de suas dioceses estava pronto para receber o Concílio. Todos tinham como objetivo preparar instruções que indicariam como aplicar, de modo concreto, os resultados dos debates conciliares (CALDEIRA, 2011, p. 312). Os debates em torno do Concílio explodiram com uma minoria extremista, que se opunha a tudo o que fosse considerado da modernidade e condenava o modernismo. O cerne da condenação, segundo Kasper (2010, p.263), “era dirigido contra uma aplicação da exegese histórico-crítica na interpretação bíblica e da história dos dogmas que levantavam suspeita de haver aí uma relativização da confissão de fé da Igreja”. Nesse contexto, o modernismo, assim como o antimodernismo, aduziu um problema para a Europa, enquanto hoje, diante da mesma questão, há um confuso pluralismo cultural e religioso (KASPER, 2010, p. 262). O motivo dessa confusão é que, na atualidade, as comunicações rápidas e a mobilidade das pessoas favorecem uma consciência plural da religião. No contexto da pluralidade religiosa, não se pode negligenciar que a tradição religiosa tem influência na vida das pessoas, de modo

que o indivíduo faz a sua própria escolha religiosa.

1.1. A posição da Igreja e o ecumenismo

A origem da palavra “ecumenismo” remete à palavra do grego clássico *oikoumene*, que significa ‘moradia’ e ‘assentamento’. Para Souza e Batista (2013, p. 249), “possui também relação com *oikos* – que significa casa, vivenda, aposento, povo – e pode ser traduzida como terra habitada, mundo conhecido e civilizado, universo”. Ainda para os autores, a utilização da palavra *oikoumene* foi, aos poucos, ganhando notoriedade ao longo da história:

sua primeira utilização em termos religiosos vai ocorrer no Concílio de Constantinopla (381), [...] a partir daí, *oikoumene* passa a ser utilizado para designar os concílio que representam toda a Igreja e que têm suas doutrinas e normas confirmadas pelo Bispo de Roma (BATISTA; SOUZA, 2013, p. 250).

Não se pode ignorar que foi no século XIX, com a própria história em “relação da Igreja católica com as Igrejas Orientais ortodoxas [...] e as Igreja nascidas da Reforma (ALBERIGO, 1995, p. 414) que se cunhou e se configurou o ecumenismo “como uma atitude de diálogo e abertura frente à diversidade de confissões no seio do cristianismo” (BATISTA; SOUZA, 2013, p. 250). Mesmo assim, no período pré-conciliar, o diálogo inter-religioso e ecumênico não era visto com tanta importância pela Igreja Católica Romana. A posição da Igreja Católica era a de que “fora da Igreja não havia Salvação” (*extra ecclesiam nulla salus*). Mesmo com o documento intitulado *Ecclesia Sacta* (1949), o diálogo foi delicado entre todas as partes abrangidas. Nesse sentido, o Vaticano II, nas perspectivas do diálogo teológico promoveu conflitos e “lutas” entre os que desejavam a abertura e aqueles que almejavam conservar a tradição (BATISTA; SOUZA, 2013, p. 256).

Na verdade, o ecumênico do Vaticano II lançou luz também ao diálogo inter-religioso, mas, segundo Santos (2010, p. 84) “é preciso ressaltar que, na maioria dos textos publicados, existem muito mais tropeços do que passos rumo ao diálogo com as religiões”. Essa reflexão destaca os tropeços do diálogo inter-religioso.

A Arquidiocese de Belo Horizonte, em 1967, esforçou-se para registrar a sua preocupação com o diálogo, ao criar uma comissão para o “estudo [...] da Pastoral Ecumênica” (IGREJA CATÓLICA, 1967, p. 41 apud BATISTA; SOUZA, 2013, p. 21), e, em 1971, o guia **Igreja para servir** publicou: “Unidade e Ecumenismo”. Segundo Batista e Souza (2013), e se trata de um documento importante, porque traduz o interesse da Igreja de Belo Horizonte em se lançar à questão do diálogo.

Anos depois, em 1977, o Diretório Pastoral da Arquidiocese de Belo Horizonte,

expressou, por meio do artigo no diretório que o “fruto de longo e paciente trabalho” (IGREJA CATÓLICA, 1967, p. 41 apud BATISTA; SOUZA, 2013, p. 21), Nele, a por meio dele, Igreja de Belo Horizonte estava disposta a traduzir, no seu horizonte pastoral, as palavras do Papa João Paulo II, ao dizer: “o diálogo é um sinal de esperança de que as religiões do mundo então se tornando mais conscientes de sua responsabilidade compartilhada para o bem-estar da família humana” (KUNDUKULAN, 1999, p.398).

O diálogo ecumênico para a Igreja de Belo Horizonte começou a ser marcado a partir de 1967. Em seu informativo, a Igreja esclareceu que esse diálogo estava sendo estudado por uma “Comissão da Pastoral Ecumênica” (IGREJA CATÓLICA, 1967, p. 41). O intuito da informação da Diocese era fazer compreender, com humildade, a possibilidade de um trabalho em conjunto para o bem comum.

Ao registrar esses testemunhos nos documentos da Igreja particular, em uma perspectiva ecumênica e do diálogo inter-religioso, as diretrizes da Ação Evangelizadora da Arquidiocese de Belo Horizonte e dos Planos de Ação Pastoral orientam a Igreja sobre um compromisso com o diálogo inter-religioso, Esse documento pede abertura para o diálogo inter-religioso, e a Arquidiocese de Belo Horizonte esforça-se por ele: “ainda estamos procurando entender”, segundo o Papa emérito Bento (apud CONWAY, 2013, p. 344).

O desafio da espiritualidade é ter uma consciência missionária, com os traços visíveis de uma mudança em suas estruturas, de maneira que os novos sacerdotes possam ter uma formação ecumênica em seu currículo. Segundo o projeto **Construir a esperança**, “a face da Igreja de BH retrata o que nela existe, mas também as lacunas” (LIBANIO, 1992, p. 244). Mas há um “compromisso de lutas” para se chegar a desempenhar uma tarefa satisfatória do diálogo inter-religioso, seguindo a intuição do Papa com a encíclica *Unitatis redintegratio* (1964). Paulo VI promulgou o Decreto Ecumênico com Constituição *Lumen Gentium*, com o intuito de retificar e clarear as contribuições do Concílio para o diálogo ecumênico.

O evento do Concílio Vaticano II marcou a história no mundo cristão. Segundo Caldeira (2011, p.212), “o concílio foi uma tentativa de resposta frente aos desafios que anunciavam uma nova hora”. O Concílio significou uma abertura para a modernidade:

incorporara o espírito de diálogo, de respeito à verdade do outro, de reconhecimento da pluralidade. Todos elementos fundamentais da modernidade, que penetrava por esta porta os umbrais da igreja católica (LIBANIO, 2000, p.58).

Desse modo, a abertura provocou “conflitos, tensões, embaraços e resistências” (TEIXEIRA, 2010). As reações que brotam no Concílio denunciam que

é uma

empreitada de colocar em movimento seu desejo de realizar um Concílio ecumênico para a Igreja Católica, muitas forças se debateram e se organizaram a fim de que seus projetos para ela fossem submetidos, aprovados e colocados em prática (CALDEIRA, 2011, p. 126).

Foi nesse mesmo Concílio que uma maioria “abre espaço para a voz teológica anteriormente reprimida e acolhe com vigor pastoral dos bispos vindos a Roma, muitos dos quais manifestavam perspectivas distintas dos caminhos curiais” (TEIXEIRA, 2010).

Contudo as iniciativas de diálogos variam de lugar para lugar por diversos fatores, por causa das interpretações de seus textos e da hermenêutica, já que o evento da recepção não é uniforme para os teólogos e os historiadores.

É nesse contexto conflituoso, portanto, que se busca uma abertura para o diálogo inter-religioso. Para Scattolin (2010, p. 5).

A experiência mostra que não há diálogo inter-religioso significativo e fecundo, se não tiver sido preparado por um intra-religioso. No entanto, essa atitude não pode ser tomada apenas como uma forma pragmática de conviver com pessoas de outras religiões, mas deve crescer a partir de uma nova visão teológica da presença de Deus no mundo.

Scattolin (2012) situa-se sob o signo do diálogo inter-religioso que brota de uma experiência de abertura, compreensão e esforço de amizade, de alegria para viver uma espiritualidade de partilha dos dons Divinos. É nesse sentido que Knitter (apud LINDOMAR; MOTA; PEDRO, 2012, p. 66) chama-nos a atenção: os “teólogos das religiões estão percebendo que um diálogo entre as religiões que não promova a justiça e a dignidade humana não é diálogo religioso”.

O próprio Concílio conseguiu estabelecer implicações teológicas positivas na Arquidiocese de Belo Horizonte, fazendo reconhecer que é preciso caminhar nesta direção, recepcionando o documento Vaticano II, “fruto de longo e paciente trabalho” (IGREJA CATÓLICA, 1977 apud BATISTA; SOUZA, 2013, p. 273). Acredita-se que a espiritualidade ecumênica deve ser vivida no cotidiano das paróquias e das comunidades cristãs, procurando reunir-se com as diversas religiões que se encontram dentro do perímetro das paróquias e das comunidades.

2. Uma nova visão espiritual

A espiritualidade deve afirmar o caminho do cristão para Deus como centro de sua vida. É preciso aumentar primeiro a convicção de que Deus fala por meio

do outro e deve ser permitido vê-lo. É importante ainda reconhecer que o outro também tem uma espiritualidade verdadeira de um Deus vivo que pode completar a própria verdade. Por mais que cada cristão ame sua religião, ela não pode pretender, com exclusividade, aprisionar a verdade sobre Deus ou a plena verdade do mistério de Deus. A busca da transcendência deve expressar plenamente o dinamismo de comunhão entre irmãos de fé que se inicia em determinada tradição religiosa, mas que se estende para além dela, para o desconhecido. Dessa forma, propõe-se entender que a religião não é um padrão de crenças fixas. Em cada religião, existe uma espiritualidade que motiva a vida interior, que deve levar o indivíduo a uma abertura para o encontro mútuo.

O presente ensaio procurou explorar alguns aspectos da espiritualidade cristã. No entanto, o contexto histórico presente é inevitavelmente o da intolerância religiosa. Esta é certamente novo desafio à espiritualidade cristã atual. Pode também ser uma construção que ilumina a mente dos estudiosos e das lideranças religiosas em favor de uma abertura para o outro na igreja local na dimensão de novo horizonte de harmonia.

Considerações finais

Os problemas são muitos no caminho do diálogo na Arquidiocese de Belo Horizonte. O próprio Dom Walmor Oliveira de Azevedo destaca, em seu livro *Ética em diálogo*, “a capacidade de lidar com o outro, nos percursos em que a escuta, a partilha, a compreensão e a comunhão são metas” (AZEVEDO, 2012, p. 146). Nesse sentido, não se pode abandonar a missão de acreditar e de fazer acreditar que o elemento essencial da evangelização hoje é o diálogo ecumênico.

Nesta parte final, é relevante fazer duas simples sugestões que poderão fortalecer o diálogo inter-religioso. O requisito básico para as iniciativas inter-religiosas da Igreja é ter uma espiritualidade genuinamente da própria fé em Deus. É ter consciência de um Deus que unifica e harmoniza. Nessa amplitude, a missão do diálogo florescerá apenas no dia em que fiéis, com seus líderes estiverem interessados em buscar uma espiritualidade de unidade e não em uniformidade ou proselitismo.

Por fim, o último elemento necessário para o diálogo é que os cristãos reconheçam sua própria identidade e a de outras religiões. Se os cristãos acreditam que a sua religião e suas doutrinas de salvação são superiores a de outros, essa forma de pensar coloca em risco o espírito de comunhão inter-religiosa. O perigo para o diálogo é dizer: “A nossa é a única religião verdadeira, e as outras são falsas e diabólicas”.

Referências

- AZEVEDO, Walmor Oliveira de. **Ética em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- BATISTA, Agostinho Nogueira de; SOUZA, Federico Babosa de. Ecumenismo e diálogo inter-religioso na Arquidiocese de Belo Horizonte. In: BOSCHI, Caio César; PINHEIRO, Luiz Antônio. **A Arquidiocese de Belo Horizonte e a contemporaneidade**: história da Arquidiocese de Belo Horizonte. Belo Horizonte: ed. PUC Minas, 2013.
- BEOZZO, J. Oscar. A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil. In: INP (Org.). **Presença pública da Igreja no Brasil**: jubileu de ouro da CNBB (1952-2002) São Paulo: Paulinas, 2003.
- BOSCHI, Caio César; PINHEIRO, Luiz Antônio. **A Arquidiocese de Belo Horizonte e a contemporaneidade**: história da Arquidiocese de Belo Horizonte. Belo Horizonte: ed. PUC Minas, 2013.
- CALDEIRA, C. Rodrigo. **Os baluartes da tradição**: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II. Curitiba, PR: CRV, 2011.
- CALDEIRA, C. Rodrigo. Reflexões acerca da continuidade e descontinuidade no Vaticano II: possibilidades de análise. **Revista de Cultura Teológica**, n. 3, p. 1-13, 2008.
- CHELLEBEECKX, Edward. **Por uma Igreja mais humana**: identidade cristã dos ministérios. São Paulo: Paulinas, 1989.
- CONWAY, Eamonn. A nova evangelização: apresentar Deus numa sociedade pluralista. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; Mori, Geraldo de (Orgs.). **Deus em uma sociedade plural**: fé, símbolo, narrativas. São Paulo: Paulinas, 2013.
- GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. **Concílio Vaticano II quarenta anos depois**. Perspectiva Teológica, n.101-01, p 29, jan./abr. 2005.
- IGREJA CATÓLICA. Arquidiocese de Belo Horizonte (MG). **Diretório Pastoral da Arquidiocese de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, 1977.
- IGREJA CATÓLICA. Arquidiocese de Belo Horizonte (MG). **Igreja para servir**: a pastoral na Arquidiocese de Belo Horizonte. Belo Horizonte: Editora Gráfica Maciel, 1971.
- IGREJA CATÓLICA. Arquidiocese de Belo Horizonte (MG). **Igreja para servir**: guia informativo dos serviços da Igreja no Brasil de modo especial na Arquidiocese de

Belo Horizonte. Belo Horizonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, 1967. O mesmo não ponha linha, mais repente os nomes.

IGREJA CATÓLICA. Arquidiocese de Belo Horizonte (MG). **Igreja viva, povo de Deus:** “Convertei-vos e crede na Boa Nova” (Mc. 1:15b): diretrizes da ação evangelizadora da Arquidiocese de Belo Horizonte (DAE-BH) e Planos de Pastoral 2013-2016. Belo Horizonte: FUMARC, 2013.

IGREJA CATÓLICA. Arquidiocese de Belo Horizonte (MG). Igreja Viva, sempre em missão. Belo Horizonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, 2008.

IGREJA CATÓLICA. Arquidiocese de Belo Horizonte (MG). **Relatório Quinquenal da Arquidiocese de Belo Horizonte.** Belo Horizonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, 1984.

IGREJA CATÓLICA. Arquidiocese de Belo Horizonte (MG). **Relatório Quinquenal da Arquidiocese de Belo Horizonte.** Belo Horizonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, 1989.

IGREJA CATÓLICA. Arquidiocese de Belo Horizonte (MG). **Relatório Quinquenal da Arquidiocese de Belo Horizonte.** Belo Horizonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, 1994a.

IGREJA CATÓLICA. **Conselho Pontifício para a Promoção da Unidade dos Cristãos.** Diretório para a aplicação dos princípios e normas sobre o ecumenismo. Petrópolis: Vozes: 1994b.

IGREJA CATÓLICA. **Conselho Pontifício para o diálogo inter-religioso:** diálogo e anúncio. São Paulo: Paulinas, 1996.

KASPER. Walter. **A Igreja Católica:** essência, realidade, missão. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2012.

KASPER. Walter. Pensar a tradição cristã hoje. **Revista Communio**, Portugal, v. 29, n. 3, p. 263-279 maio 2010.

KUNDUKULAM, Vicent. **Reception of inter-religious dialogue in India.** 23 jun. 2012. Disponível em: <<http://nelsonmcbs.wordpress.com/2012/06/23/reception-of-inter-religious-dialogue-in-india/>>. Acesso em: 22 jun. 2014.

LIBANIO. João Batista. **Concílio Vaticano II:** em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005. Port. Brasil

LOPRESTI, S. Mattheuw. Inter-religious dialogue and religious pluralism: a Philosophical critique of Pope Benedict XVI and the fall of religious absolutism. In: PATALON, Mirosław. **Philosophical basis of inter-religious dialogue:** the process perspective. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009. p. 66-94.

PAULO II, João. **O Redentor do homem**. Carta Encíclica “Redentor Hominis”. 5. ed., Braga: A. O., 1984. (Documentos Pontifícios)

POLANCO, F. Rodrigo. Concepto teológico de recepción con vistas a su aplicación al desarrollo posterior al Concilio Vaticano II. **Teología y Vida**, v. 54, p. 205-231, 2013.

BARROS, Paulo César. Colegialidade Episcopal no Vaticano II: o Concílio convida-nos a resgatar um dado fundamental da tradição Eclesial. **Revista Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, n.120, p. 212, maio/ago. 2005.

ROCHA, Lindomar; SOUZA, José Carlos Aguiar de; OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de (Orgs.). **Religião e cultura**: memórias e perspectivas. Belo Horizonte: ed. PUC Minas, 2012.

RUGGIERI, Giuseppe. **Proposta de uma hermenêutica para o Vaticano II**. São Paulo: Vozes; Concilium, 1999.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. **Formação de professores e religião e matrizes africanas**: um diálogo necessário. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. (Responsável África; 4).

SCATTOLIN, Giuseppe. **Spirituality in interreligious dialogue**: challenge and promise. 2001

STEVENS, R.Paul. **A espiritualidade na prática**: encontrando Deus nas coisas simples e comuns da vida. Viçosa: Ultimato, 2006.

TEASDALE, Wayne. **Interreligious dialogue since Vatican II**: the monastic contemplative dimension. *Spirituality Today*, v. 43, n. 2, p. 119-133, 1991.

TEIXEIRA, Faustino. **O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso**. São Paulo: Cléofas, 2010.

TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. **Convergência**, v. 34, n. 325, p. 433-448, set. 1999.

Teologia e diálogo inter-religioso: uma proposta a partir de Jürgen Moltmann

Irenio Silveira Chaves¹

Resumo: *A presente comunicação estará voltada para a questão da afirmação do discurso teológico e a necessidade do diálogo com a contemporaneidade. Será feita uma investigação sobre o tema do diálogo inter-religioso e do pluralismo religioso na contemporaneidade e o que isso exige da teologia a partir do pensamento de Jürgen Moltmann. A condição de produção teológica na contemporaneidade aponta para a interpretação a respeito da espiritualidade desenvolvida pelo cristianismo no ambiente pré-moderno e moderno, marcada tanto pela dominação quanto pela introspecção. As ênfases na renúncia de si e na relação entre conhecimento de si e verdade estão presentes na maneira como o cristianismo se projetou na cultura ocidental. Uma das consequências disso é o fundamentalismo religioso, firmado na interpretação literal das Escrituras e na fuga de um mundo mau e cada vez mais ameaçador. Essa tendência está intimamente relacionada à área da pastoral e a relação entre os sujeitos envolvidos na experiência de fé. Uma teologia que dê conta das demandas desse tempo precisa, necessariamente, se tornar pública e aberta ao diálogo, sem a pretensão de ter todas as respostas. É preciso, portanto, que a teologia se dê conta de que essa tarefa se torna cada vez mais complexa diante de uma sociedade plural, de maneira que se faz necessário descobrir novas expressões de espiritualidade sem abrir mão do legado teológico de que o cristianismo é portador.*

Palavras Chaves: *espiritualidade -- diálogo inter-religioso – pluralismo religioso – teologia pública*

Moltmann indaga sobre as condições de possibilidade da teologia na contemporaneidade: “o que exige a *secularidade de uma sociedade multirreligiosa* dos teólogos cristãos?” (2004, p.28). Essa pergunta remete a uma ação pastoral que seja capaz de dialogar diante de situações de risco e de conflitos que ameaçam a vida e que põem a condição humana em questão. Ele constata o fato de que no mundo secularizado e pós-cristão faltam as condições necessárias para o diálogo entre fé e cultura, igreja e sociedade. Qual é, então, o lugar da existência teológica? São os espaços de existência dos cristãos nos diversos contextos sociais, culturais e econômicos.

Nesse sentido, é preciso se dar conta da crise de relevância e de identidade

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: ireniouchaves@uol.com.br

pela qual o cristianismo atravessa, o que desencadeia uma inabilidade para lidar com quem assume uma postura estranha e opositora.² Uma teologia que perpassa a experiência de fé é essencial visto que não pretende ser uma teoria absoluta em que o sujeito fique ausente e se apresenta como experiência subjetiva de esperança e renascimento. Uma teologia assim não é teologia somente para os que creem, como uma ideologia de uma comunidade religiosa, mas reivindica uma experiência com o Deus que se dirige ao humano de forma humana, criador dos céus e da terra, que não é propriedade de uma única religião. Uma teologia que deve ser conforme a Escritura e contextual, que é cristã por causa de Cristo, que esteja aberta às manifestações históricas. Por essa razão, “a teologia cristã é *theologia publica* por causa do Reino de Deus” (MOLTMANN, 2004, p. 26).

Para Claude Geffré, projetos teológicos e pastorais que desconheçam o valor de cada religião em sua singularidade, ou que se limitem a julgá-los de acordo com parâmetros do próprio cristianismo, carecem de validação. Isso se dá pelo fato de que a verdade teológica não se constitui em um núcleo inflexível a ser transmitido através dos séculos. Antes, “é um advir permanente, entregue ao risco da história e da liberdade interpretativa da Igreja sob a moção do Espírito” (GEFFRÉ, 1989, p.85). Para tanto, a tarefa teológica precisa “respeitar os encaminhamentos particulares que procedem do destino de cada ser humano, o qual onde quer que se encontre, pode ser solicitado pela graça e pelo Espírito de Deus”(GEFFRÉ, 1989, p. 307).

Moltmann identificou a dificuldade que a teologia enfrenta no que diz respeito à tematização da experiência de Deus desde o cristianismo primitivo, quando se adotou o conceito filosófico grego do Deus apático, como um princípio metafísico e, conseqüentemente, como um ideal ético. A metafísica do Deus que não muda e que é autossuficiente remete à ideia moral de que o homem sábio é aquele que desenvolve a *apatheia* e se assemelha à divindade, aproximando-se dos ensinamentos estoicos de vida ascética em busca da *ataraxia* e do princípio céptico da *epoché* como suspensão do juízo. As emoções da alma e os apetites do corpo não podem perturbar o acesso ao conhecimento. Desenvolver essa atitude apática é expressão de liberdade e afirmação de sua autonomia visto que se adquire aquilo que é próprio da divindade e se alcança a perfeição.

A limitação lógica dessa argumentação reside em que ela só reconhece duas alternativas: ou impassibilidade essencial, ou fatal sujeição ao sofrimento. Trata-se do sofrimento ativo da abertura espontânea ao afeto em relação ao outro, ou seja, do sofrimento do amor apaixonado (MOLTMANN, 2011b, p. 37).

2 Sobre a crise de relevância e de identidade, ver MOLTMANN, J. **O Deus crucificado**: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Trad. Juliano Borges de Melo. Santo André: Academia Cristã, 2011. p. 23-50.

Segundo Moltmann, foi o teólogo judeu Abrahán Heschel que desenvolveu o princípio de uma “teologia patética”, segundo a qual Deus é aquele que se deixa tocar pelas ações e sofrimentos humanos na história.³ Esse *pathos* divino é dirigido intencionalmente à relação de aliança que tem com o homem. Assim como a afirmação de um Deus apático resulta em uma humanidade apática, o *pathos* de Deus se torna em *homo sympatheticus*. “O *pathos* de Deus é refletido na participação do homem, nas suas esperanças e orações. Simpatia é a abertura de uma pessoa ao presente do outro. Ela tem a estrutura do diálogo” (MOLTMANN, 2011a, p. 346).

Moltmann descreve essa relação com Deus como dialógica e desencadeadora de uma teologia que tem como foco a figura de Jesus de Nazaré como o Encarnado e Crucificado de Deus e o mover do Espírito Santo em meio ao sofrimento e esperança da pessoa humana, que revela a face Deus por meio da fé.

Por meio de Cristo, o próprio Deus cria as condições para se entrar nesse relacionamento de *pathos* e *sympathia*. Por meio dele, Ele cria esse relacionamento para aqueles que não podem satisfazer essas condições: os pecadores, os ímpios e os abandonados por Deus. Em termos cristãos, portanto, nenhum relacionamento de proximidade entre Deus e o homem é concebível, se separado dessa pessoa e da sua história. Porém, nisso, o próprio Deus cria condições para a comunhão com ele por meio de sua auto-humilhação na morte do Crucificado e pela exaltação do homem na ressurreição de Cristo, essa comunidade se torna uma comunidade graciosa, sem pressuposições, e universal de Deus com todo o homem, em toda a sua miséria. Por amor à condicionalidade e à universalidade da comunidade da graça de Deus, a teologia cristã deve, portanto, pensar simultaneamente em termos cristocêntricos e trinitários. Somente a aliança feita unilateralmente por Deus e acessível a todos na cruz de Cristo possibilita os relacionamentos de diálogo da aliança em espírito, em *sympatheia* e em oração (MOLTMANN, 2011a, p. 250-251).

Moltmann, portanto, aponta para uma teologia que seja dialógica e dialogal, que se constitui no interesse do que atualmente se chama “teologia pública”. David Tracy procurou definir o lugar da teologia como sendo público, uma vez que toda a teologia é um discurso público. Ele usa a expressão *publicness* – que corresponde à ideia de discursividade e de publicidade, no sentido de contextualização – para se referir ao caráter público da teologia em oposição a uma teologia privada (Cf. TRACY, 2006). Para ele, isso se dá em três sentidos: (a) na relação entre Teologia e filosofia e a sua razão argumentativa; (b) o campo da hermenêutica, como uma reinterpretação dos textos clássicos do cristianismo, não como repetição, mas como releitura contextual; e (c) o que chamou de razão contemplativa, em uma dimensão místico-profética.

3 Cf. HESCHEL, A. J. **Deus em busca do homem**.

A noção de teologia pública leva em conta “a sensibilidade da teologia para problemas ligados ao bem comum e para os quais são possíveis contribuições a partir da fé cristã” (SINNER, 2011, p. 34). Segundo Julio Zabatiero, o termo foi empregado inicialmente pelo teólogo norte-americano Martin E. Marty, em 1974, para quem “há um tipo de religião civil que desempenha uma função profética, crítica em relação à cultura, política e sociedade – e essa é a teologia pública” (ZABATIERO, 2013). Trata-se, para Rudolf von Sinner, de uma forma específica de fazer teologia tendo em vista refletir sobre as formas com que a igreja pode contribuir na esfera pública para a promoção do bem-estar comum.

Zabatiero percebe que os processos de secularização e de afirmação da modernidade contribuíram decisivamente para a formação de um ambiente em que a teologia não só ficou relegada ao âmbito privado como também ficou subordinada a questões de arbítrio individual.

O lugar do discurso religioso e teológico ficou reduzido não só ao âmbito privado, mas, neste, a um lugar subordinado ao arbítrio individual. Não tendo mais legitimidade para se pronunciar sobre questões políticas, econômicas e científicas, o discurso religioso e o teológico reduziram-se à reflexão sobre doutrinas e demais questões internas às instituições religiosas. Sua presença na educação e na mídia também é questionada como indevida interferência na autonomia da pessoa, e, enfim, o questionamento chega ao âmbito da família, no qual os pais não têm mais legitimidade para definir qual deve ser a religião de seus filhos. A escolha da religião, ou contra a religião, torna-se uma questão do arbítrio individual em sentido absoluto. Essa descrição, por demais genérica, precisaria ser matizada por descrições empiricamente sustentadas, que indicariam a diversidade concreta dos processos de modernização e secularização no Ocidente (ZABATIERO, 2013).

A maneira como a teologia reagiu, no século XX, a essa tendência de privatização da crença foi marcada pelo surgimento de vários movimentos teológicos voltados para a libertação das relações de opressão e a formação de uma nova comunhão humana em prol da justiça e da paz, livres do medo, em que não haja mais lugar para oprimidos e opressores. Moltmann chama esses movimentos de “reflexos de teologia libertadora”, e são importantes para demonstrar as muitas possibilidades do discurso teológico em meio aos diversificados contextos culturais em que a teologia cristã se ambientou, em contraposição à afirmação de um discurso “eurocêntrico” – e norte-americano, deva-se acrescentar.⁴

4 Zabatiero apresenta a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral, desenvolvidas no contexto do catolicismo e do protestantismo latino-americano, respectivamente, como formas de uma teologia pública, contextual e voltada para a práxis. Idem, p. 75. Moltmann apresenta também sua experiência de elaboração da política com Johann Baptist Metz e fala de aspectos da teologia contextual, mas que não são tão relevantes como a lista de teologias libertadoras que comenta: a teologia negra, a teologia latino-americana da libertação, a teologia do *Miniung* e a teologia feminista. Cf. MOLTSMANN, J. **Experiências de reflexão teológica.**

A libertação dos oprimidos é um dever moral e, em muitas situações, torna-se evidente por si mesma, ao menos para os oprimidos. A libertação dos opressores, na maioria dos casos, não é evidente por si mesma, ao menos não para os opressores, que tiram o lucro da opressão sobre os outros (MOLTMANN, 2004, p. 159-160).

O dilema consiste no fato de que, na pós-modernidade, as fronteiras entre o público e o privado foram diluídas. No que diz respeito aos espaços da experiência religiosa, cada vez mais cresce a presença de temas e interesses relacionados à espiritualidade na mídia e nos meios acadêmicos. A pergunta que cabe, então, é acerca de que público se refere quando se afirma uma teologia pública.

Não se trata mais de vincular o *público* a um conjunto de temas predominantemente *sistêmicos* [...], ou relativos ao bem comum, mas de questionar a própria distinção público-privado e recolocar a pessoa, a subjetividade, no espaço público, enterrando de vez, se possível, a dicotomia indivíduo-sociedade, privado-público (ZABATIERO, 2013, p. 81).

Uma teologia pública se apresenta como uma estratégia discursiva e consiste numa reflexão que contribui para que pessoas conheçam “adequada e emancipatoriamente sua própria realidade e condição, a fim de poder agir e deliberar de modo crítico e construtivo” (ZABATIERO, 2013, p. 83). Foucault reconheceu que as estratégias discursivas fazem parte de uma rede microfísica de poder e saber. “O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo” (FOUCAULT, 1999, p. 96). A teologia pública lida com a vida pública, conforme os dispositivos presentes na sociedade, desmascarando estruturas de dominação e apontando caminhos de libertação. Uma teologia assim deve ser pensada a partir da alteridade, da relação com o outro que está sempre implicado.

Público é permanente construção e desconstrução nas relações sociais. Público e privado não são entidades, não são fixações, são realidades dinâmicas, mutáveis, mutantes. Uma teologia que se pretenda pública, então, não pode se prender às fixações modernas, às rigidezes ortodoxas, às permanências dogmáticas. Uma teologia pública é uma voz no próprio processo de constituir o público. O ato de fazer teologia em público, em voz alta, nas ruas e praças, nos templos e nos mercados, nas salas e quartos, nos bares e restaurantes é ato público. Pensar teologicamente em voz alta é pensar publicamente – sempre e na medida em que seja pensar livre, inteligente, justo, pensar como resposta à interpelação do Outro; pensar como resposta graciosa ao clamor do Outro que sofre a insustentável leveza de viver. (ZABATIERO, 2013, p. 87)

Quando Christian Duquoc argumenta sobre um caminho possível para a teologia, reconhece que isso “exige uma escuta generosa daquilo que se anuncia

nestes movimentos” (DUQUOC, 2006, p. 73), referindo-se às “tentativas corajosas”⁵ de se dialogar com esse tempo. Diante da autonomia das ciências, da cultura, da política, do pluralismo religioso e da diversidade das expressões cristãs no mundo, uma teologia voltada para o público cria oportunidades de escuta teológica e se abre para uma abordagem que deixa transparecer as fraquezas, as necessidades e as alegrias do cristianismo. A tarefa teológica não pode mais estar circunscrita ao âmbito institucional, eclesiástico e acadêmico, mas aberta aos traços culturais de quem ouve e vivencia a palavra de Deus. Bruno Forte reconhece que a teologia “será, neste sentido, um pensamento que acompanha a vida e a fé, em que a teologia não se proporá na solidão de um espírito aristocrático, nem no peso sem paixão de uma cátedra, mas no meio da cidade, no centro da história” (FORTE, 1991, p. 12).

O pluralismo religioso, por sua vez, vem demandando da teologia um posicionamento. A complexidade do tema vem despertando uma diversidade de modos com que a teologia vem se posicionando ao longo do tempo. De um modo geral, as abordagens teológicas envolvem a pergunta a respeito da salvação no contexto das demais religiões que se inicia com a questão dogmática de que “fora da igreja não há salvação”. Essa concepção tem despertado um extenso histórico de preconceitos e intolerância, cujas formulações teóricas a respeito das tradições religiosas encontram-se deslocadas num mundo que se tornou multicultural e multirreligioso.

Para Schillebeckx, a salvação corresponde à totalidade do processo de libertação do ser humano. O espaço em que a salvação se realiza é o mundo e a história, uma vez que aquilo que normalmente se chama de história profana está sob a direção divina, na qual se revela como libertador da criação. Desse modo, há que se afirmar que “fé em Deus é impossível sem fé nos homens” (SCHILLEBECKX, 2004, p. 28). Na base dessa compreensão encontra-se também a afirmação de que “fora do mundo não há salvação” (SCHILLEBECKX, 2004, p. 21). Ou seja, o mundo e a história se constituem a fundamentação para a realidade da salvação. As religiões e as igrejas são portadoras da mensagem e da memória da salvação de Deus presente em toda a história humana.

Jacques Dupuis afirma que uma perspectiva exclusivista da salvação foi defendida até quase a metade do século XX, enfatizando a necessidade da experiência de fé explícita em Jesus Cristo e a pertença à igreja. Com o Concílio Vaticano II e contribuições de teólogos como Karl Rahner, passou-se a reconhecer, numa perspectiva inclusivista, que as diversas tradições religiosas possuem valores positivos que podem influenciar a salvação pessoal, como “sementes de verdade e

5 Duquoc alista algumas correntes teológicas do século XX que dialogaram com a contemporaneidade: a teologia da secularização, as teologias críticas e as que chamou de teologias de libertação.

graça”. Mais recentemente, uma terceira perspectiva vem sendo desenvolvida tendo em vista o paradigma do pluralismo religioso, que o próprio Dupuis e teólogos como Claude Geffré defendem.⁶ O que está em questão é o significado positivo do pluralismo religioso tendo em vista a salvação num sentido muito mais amplo e profundo do que tudo o que já se afirmou teologicamente até então.

Não será talvez o seu plano de salvação maior que nossas ideias teológicas? É fácil adivinhar que essa nova perspectiva está por abrir questionamentos até agora inauditos e requer de nós uma avaliação mais ampla das tradições religiosas, bem como das diferentes atitudes em relação a seus seguidores (DUPUIS, 2004, p. 21).

A pretensão de se construir um cristianismo hegemônico como uma “verdadeira religião” resultou em um aniquilamento do patrimônio cultural e religioso das comunidades e civilizações alcançadas que não pode ser esquecido. Entretanto, é possível restabelecer “relações mútuas, construtivas, feitas de diálogo, de colaboração, de encontro” (DUPUIS, 2004, p. 23). Para tanto, isso exige da teologia um resgate histórico e uma renovação discursiva para além da tolerância passiva e da coexistência pacífica.

O mundo pluriétnico, multicultural e multirreligioso do tempo presente requer, todavia, de todas as partes, um salto qualitativo de proporção adequada à situação, se quisermos estabelecer, no futuro, entre os povos, entre as culturas e entre as religiões do mundo relações mútuas abertas e positivas, ou seja, relações de diálogo e de colaboração, numa palavra, de encontro mais que de desencontro, com base num passado já deixado para trás. Acabemos, pois, com as interpretações preconceituosas dos dados e dos fatos com relação às pessoas e às tradições dos outros; acabemos com os mal-entendidos teimosos, devidos quer à ignorância, quer à malevolência. O que se deseja é a conversão de uns aos outros que possa abrir caminho a relações sinceras e profícuas (DUPUIS, 2004, p. 24).

O diálogo inter-religioso diante do quadro do pluralismo é de acolhimento do outro em sua identidade e diferença. “O encontro interpessoal se realiza forçosamente entre pessoas diferentes, e a riqueza da comunhão se constrói sobre a complementaridade mútua entre pessoas diferentes” (DUPUIS, 2004, p. 25). A graça do diálogo possibilita o enriquecimento recíproco, mas a falta dele leva ao desprezo e à intolerância.

Embora a pluralidade de religiões sempre tenha existido na história da humanidade, ela se manifesta hoje de forma “intracultural e se desenvolve no interior de um mesmo espaço geopolítico” (BERGERON, 2009, p. 91). Todos os

⁶ A abordagem de Dupuis tem sido considerada como um pluralismo inclusivista. Uma perspectiva pluralista mais radical é encontrada nas abordagens de John Hick e Paul Knitter, que reconhecem em outras tradições religiosas fontes de salvação autônomas e legítimas, o que põe o aspecto salvífico de Cristo em questão. Cf. TEIXEIRA, Faustino. O pluralismo inclusivo de Jacques Dupuis. In: SOARES, Afonso Maria Ligório (Org.). **Dialogando com Jacques Dupuis**. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 153-177. Cf. também o capítulo sobre Ferramentas lógicas: nomes, conceitos e classificações, em VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso**: para uma releitura pluralista do cristianismo. Trad. Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2006. p. 59-71.

grupos, como caminhos que apontam possibilidades de libertação e de humanização, estão em contato num mesmo espaço público e se influenciam mutuamente. Por essa razão, a pluralidade e a diversidade fazem parte da própria condição humana. Desejar a igualdade é estar na contramão da criação divina e do destino histórico da humanidade.

O pluralismo religioso inscreve-se na própria natureza do homem e de Deus. A diversidade e a riqueza das culturas envolvem necessariamente uma multiplicidade de expressões religiosas, pois não é o homem em si, abstrato, metafísico, que busca a Deus, mas na verdade o homem enculturado (BERGERON, 2009, p. 100).

Para que o diálogo seja possível, é preciso superar as atitudes de desconfiança e investir mais em uma práxis firmada em valores relacionados à cultura que promovam paz, solidariedade, generosidade e espírito de comunidade. É preciso vivenciar a comunhão com diferentes, visto que, sem tal convivência, corremos o risco de ampliar as tensões e de caminharmos em direção a uma situação de caos sem volta. Na verdade, a experiência de encontro e diálogo não aniquila o outro ou tenta modificá-lo, nem busca a formação de uma religião universal, mas conduz a uma superação daquilo que impede as relações. “O verdadeiro encontro do outro exige uma renovação do ato da fé” (BERGERON, 2009, p. 115).

Para Schillebeeckx, o cristianismo possui uma singularidade própria, limitada historicamente e que permite o encontro com Deus, que é a figura de Jesus de Nazaré, o Deus encarnado no humano. “A singularidade de Jesus, pela qual se determinam a origem, a peculiaridade e a singularidade do cristianismo, envolve, portanto, que se deixem existir as diferenças das religiões particulares e não que sejam eliminadas” (SCHILLEBEECKX, 2004, p. 215). A proclamação de Jesus como o salvador universal exige que cristãos produzam historicamente expressões que sejam sinais da presença dessa singularidade no mundo. Isso significa que a história do caminho e de vida de Jesus encontre em seus discípulos testemunhas fidedignas que apontem para a fé.

Moltmann afirma que “de teólogos cristãos pode-se esperar que eles se tornem capazes de dialogar” (2004, p. 28), visto que o diálogo é a condição apropriada para o encontro e a convivência em meio à diversidade religiosa. Porém, é necessário se tornar digno para o diálogo e isso só é possível para aquele que assume com seriedade e firmeza a sua experiência de fé e se abre para o diálogo a partir dessa consciência que faz de si mesmo. “No diálogo, os parceiros tornam-se testemunhas recíprocas da verdade de sua religião” (MOLLTMANN, 2004, p. 29). Sendo assim, a experiência de diálogo inter-religioso, na concepção de Moltmann, é dialógica, intersubjetiva, pragmática e relacionada com a missão. “O diálogo só se torna sério quando se torna necessário. Ele torna-se necessário quando surge um conflito que ameaça a vida, e cuja solução pacífica deve ser buscada conjuntamente mediante o

diálogo” (MOLTMANN, 2004, p. 29).

Para o diálogo, cada pessoa deve apresentar a si mesmo e deve envolver a pergunta acerca da verdade sem a pretensão de se chegar a um consenso sobre a mesma. Afinal, o diálogo não é uma atividade cultural visando ao entretenimento, nem a tentativa de se formar uma religiosidade unitária, nem mesmo a prestação de serviços religiosos a uma sociedade consumista. O alvo do diálogo inter-religioso é o próprio caminho que toca o coração das pessoas e que possibilita a elas a convivência em meio às diferenças. O percurso do diálogo pode, então, ser descrito do seguinte modo: “do anátema para o diálogo – do diálogo para a coexistência – da coexistência para a convivência – da convivência para a cooperação” (MOLTMANN, 2004, p. 29). O objetivo do diálogo é a “‘diversidade reconciliada’, a diferença suportada e produtivamente confirmada” (MOLTMANN, 2004, p. 29).

O diálogo inter-religioso pode se dar direta ou indiretamente. O diálogo direto é aquele que envolve as grandes religiões mundiais e suas diferentes concepções em relação a temas como transcendência, salvação, condição humana e relação com a natureza, embora fiquem de fora as representações religiosas das minorias étnicas. O cristianismo deve participar de forma séria desse diálogo direto, expondo a sua teologia, notadamente nos campos da fé trinitária, da teologia da cruz, da doutrina da salvação e da consciência escatológica. O diálogo indireto, por sua vez, se dá no nível das questões relacionadas à desigualdade social, à paz mundial e aos problemas ecológicos. Nesse aspecto, o que está em questão não são temas religiosos, mas os reais riscos que a humanidade enfrenta e os caminhos para superá-los e evitar ameaças. A maneira como uma religião se preocupa com a sobrevivência da humanidade se constitui no critério de validação dessa mesma religião como “religião mundial”. Moltmann propõe ainda que as condições conjunturais para que o diálogo inter-religioso aconteça sejam definidos pelo Estado secular, como um sujeito neutro em questões religiosas, visto que cabe a ele a defesa da cidadania e dos direitos humanos, que não podem ser violados, e assegurar às pessoas a liberdade de pertencer ou não a uma comunidade religiosa. “As religiões estão subordinadas ao direito humano e à liberdade religiosa” (MOLTMANN, 2004, p. 31).

Hans Küng argumenta que uma religião se faz autêntica e verdadeira na medida em que se mostra como uma força misteriosa que torna as pessoas agradáveis perante Deus e os homens.⁷ Por isso, ele propõe o caminho da pragmática para a interpretação do papel da religião e a relação com a verdade: a preocupação com as ações globais, o valor de suas postulações para a vida pessoal e as condições de inserção histórica na vida comunitária. A redução da religião a uma variante prática é um ideal alimentado desde o Iluminismo. Porém, o caminho para a coexistência

7 Küng faz a pergunta se existe uma religião verdadeira.

numa sociedade multirreligiosa passa por uma mudança de atitude que vai do indiferentismo à rejeição de uma ortodoxia que estabelece uma relação de poder que impõe o disciplinamento; que vai do relativismo ao senso de relacionalidade que permite às religiões existirem em seus contextos; que vai do sincretismo a uma atitude confessional que seja síntese de anseios humanos.

É o que Bonhoeffer denominou de “vida responsável”, que viveu na própria pele tornando-se exemplo de coragem e compaixão: é vida como resposta à vida de Jesus, que coloca em risco a vida toda. Trata-se de uma vida ética vivida na responsabilidade de assumir o testemunho de Jesus como palavra e vida. Para Bonhoeffer, “só o ser humano de consciência livre pode assumir responsabilidade” (1988, p. 138).

Os discursos sobre tolerância e liberdade religiosa na atualidade sempre serão insuficientes, conquanto urgentes e necessários, num mundo com tanta intolerância e perseguição em nome da fé. A verdade não é patrimônio de uma única religião. A questão da verdade só é possível em um ambiente de liberdade. Liberdade é o oposto de arbitrariedade, é a condição “para assumir uma nova responsabilidade em relação aos homens, a si mesmo e ao Absoluto. Portanto, a verdadeira liberdade é a liberdade para a verdade” (KÜNG, 1998, p. 272). Küng conclui:

Também na fé cristã conhecemos, conforme Paulo, a verdade, que é Deus, apenas como em um espelho ou enigma, parcialmente e em diversos fragmentos, sempre segundo nossa especial situação de cada momento. Sim, também a cristandade está ‘in via’, a caminho. ‘Ecclesia peregrinans’, ‘homines viatores’. E não estamos sozinhos no caminho, mas acompanhados por milhões de pessoas de todas as confissões e religiões, que seguem seu próprio caminho. E quanto mais o tempo passa, tanto mais nos encontramos num processo de comunicação com elas, em que não se deverá entrar em conflito pelo meu ou o teu, minha verdade ou tua verdade. Ao contrário, todos deveríamos estar dispostos de maneira ilimitada a aprender, a acolher algo da verdade dos outros e a comunicar generosamente a sua própria verdade (KÜNG, 1998, p. 290-291).

Um mundo governado pelo saber científico só poderia ter despertado atitudes que envolvem uma tecnologia de si ligada ao controle diante dos problemas. Entretanto, tais tecnologias como atitudes de vida se mostram insuficientes diante da dor e do sofrimento, visto que, “com as coisas se tem uma relação mais estreita, bem formada, mas nas relações humanas, se empobrece e segue sendo infantil” (MOLTMANN, 1976, p. 111). O humanismo se caracterizou a partir de relações mecânicas, instrumentalizadas, marcadas pela solidão do eu e por uma nova relação com o outro. As relações intersubjetivas se constituem como autenticamente humanas na medida em que se atualizam e são realizadas de forma objetiva na vida em comunhão.

Segundo Moltmann, para que o encontro entre sujeitos possibilite a vida em comunidade é preciso a mediação de uma instituição fidedigna que trate os homens como pessoas e que se oponha às formas opressoras e alienantes da sociedade. Nesse aspecto, a vida em comunidade é vida dialogal, como experiência de encontro em meio a vivências de linguagem humana como uma utopia necessária diante das circunstâncias vividas pela civilização da técnica.

Referências

- BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. Trad. Helberto Michel. São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- DUQUOC, C. H. *A teologia no exílio: o desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea*. Trad. Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2006.
- FORTE, Bruno. *A teologia como companhia, memória e profecia: introdução ao método da teologia como história*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- KÜNG, Hans. *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- MOLTMANN, J. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. Trad. Nélcio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- _____. *El hombre: antropologia cristiana em los conflictos del presente*. Trad. José M. Mauleón. Salamanca: Sigueme, 1976.
- _____. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. Trad. Juliano Borges de Melo. Santo André: Academia Cristã, 2011a.
- _____. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a Teologia*. Trad. Ivo Martinazzo. Petrópolis: Vozes, 2011b.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana: revelação de Deus*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 2004.
- SINNER, R. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*.

São Leopoldo: Unisinos, 2006.

ZABATIERO, Julio Paulo Tavares. **Fundamentos da teologia prática**. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

____. O público em “Teologia Pública”. In: Revista **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, v. 53, n. 1, jan/jun 2013. p. 74-88. Disponível em: < http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/viewFile/348/793. > Acesso em: 30 nov 2013.

O diálogo inter-religioso como elemento da espiritualidade das Assembleias de Deus

Adriano Sousa Lima¹

Resumo: *O presente trabalho busca refletir sobre o diálogo inter-religioso como elemento da espiritualidade nas Assembleias de Deus (ADs) no Brasil. A ênfase na contemporaneidade dos dons espirituais e na espiritualidade faz da pneumatologia a principal doutrina das Assembleias de Deus. O crescimento das Assembleias de Deus no Brasil acontece num contexto de pluralismo religioso e cultural que se apresenta como um grande desafio para a espiritualidade assembleiana. O objetivo desse trabalho é apresentar o diálogo inter-religioso como um elemento espiritual que pode (e deve) ser vivenciado na espiritualidade das ADs. O tão almejado avivamento genuíno que as Assembleias de Deus buscam, passa necessariamente pelo diálogo. Nos dias atuais, em que não mais é admissível uma espiritualidade fechada em si mesma e escapista, as ADs são desafiadas a manifestar sua verdadeira identidade pentecostal, experimentando o diálogo com outras tradições religiosas, como elemento de uma verdadeira espiritualidade. A metodologia que será utilizada será basicamente de pesquisa bibliográfica em vista da elaboração de estudo analítico-sintético. No primeiro momento, será apresentado contexto religioso brasileiro, que é eminentemente plural; em seguida, apresentaremos os alcances e limites da espiritualidade assembleiana; e, finalmente, será apresentado o diálogo inter-religioso como elemento fundamental para a espiritualidade das Assembleias de Deus brasileira.*

Palavras chaves: *Assembleia de Deus. Espiritualidade. Diálogo Inter-Religioso.*

Introdução

Na cidade de Belém, capital do Estado do Pará, dois pregadores pentecostais suecos, de origem batista, em 1911, fundaram a Missão da Fé Apostólica, que, em 1918, adotou o nome de Igreja Evangélica Assembleia de Deus. Essa igreja é, há algumas décadas, a maior denominação evangélica do Brasil. Representa, segundo o Censo 2010, 35,6% dos 34.588.671 pentecostais, 29,1% dos 42.275.440 evangélicos brasileiros e 6,4% dos 190.755.799 de brasileiros.

A valorização da doutrina do Espírito Santo, e, como consequência a busca

¹ Doutorando em Teologia na PUC PR – Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: adriano.lima.66@hotmail.com

de uma profunda espiritualidade, marcou desde cedo essa denominação. A ênfase na espiritualidade é perceptível em qualquer reunião litúrgica das ADs. Essa é a questão positiva. A questão negativa é que muitas vezes a espiritualidade é entendida como *fuga mundi*. Para ser espiritual no contexto assembleiano é preciso “separar-se desse mundo”. Não existe uma relação entre espiritualidade e engajamento social, por exemplo. Não há uma compreensão da busca pela paz como elemento de uma profunda espiritualidade. Em textos publicados pela denominação assembleiana sobre o tema da espiritualidade, na maioria das vezes não há sequer menção desses elementos. Nesse sentido, é possível perguntar sobre a possibilidade do aprofundamento da espiritualidade assembleiana.

O desenvolvimento da espiritualidade na Assembleia de Deus aconteceu (e ainda acontece) num contexto de pluralismo religioso e cultural, o que constitui um grande desafio para essa denominação. O ambiente atual é diferente de 1910, quando praticamente não existia nenhuma expressão de religiosidade popular. O espiritismo não é mais caso de polícia e os cultos afro são reconhecidos como referencial de espiritualidade. A mudança no contexto religioso brasileiro exige mudança de paradigma na compreensão da espiritualidade assembleiana. O relacionamento com as outras tradições religiosas deverá passar de sectarismo, fundamentalismo e fechamento para uma busca de aproximação, diálogo e cooperação. E, posteriormente, mais um passo poderá ser dado: compreender o diálogo com outras tradições como elemento da espiritualidade, como elemento da aproximação do Transcendente. Essa é a questão central desse texto. O diálogo entre as diferentes religiões pode aprofundar a espiritualidade assembleiana. É um grande desafio.

Para alguns, só um “milagre” tornaria possível a superação do desafio supramencionado. Porém, a mudança no contexto social e cultural abre caminhos para uma profunda compreensão de espiritualidade dessa denominação. Os traços que caracterizam as espiritualidades nas outras tradições religiosas podem aprofundar a espiritualidade assembleiana.

O presente trabalho está dividido em três partes. Na primeira, será apresentado o contexto religioso brasileiro, que é eminentemente plural; em seguida, apresentaremos os alcances e limites da espiritualidade assembleiana; e finalmente, será apresentado o diálogo inter-religioso como elemento fundamental para a espiritualidade das Assembleias de Deus brasileira.

1 Brasil, um país plural

A canção popular brasileira descreve o Brasil como “um país tropical, aben-

çoado por Deus e bonito por natureza”. A essa forma exótica de representar o país poderia se acrescentar que o Brasil é um país plural. A cultura brasileira não é homogênea, unitária, coesa ou cabalmente definida por essa ou aquela qualidade mestra, mas possui uma identidade nacional aberta, relacional e multifacetada (BOSI, 1992, p. 7) Portanto, o pluralismo cultural é uma realidade social na nação brasileira.

A cultura brasileira não possui uma única matriz que rege comportamentos e os discursos. Dessa forma, a admissão de seu caráter plural é um passo decisivo para compreendê-la como efeito de sentido que resulta de um processo de múltiplas interações e oposições no tempo e no espaço (BOSI, 1992, p. 7). O convívio entre diferentes culturas no Brasil é muito perceptível, desde as velhas culturas ibéricas, indígenas e africanas até as mais recentes, como italiana, alemã, judaica, japonesa, entre outras.

A pluralidade cultural brasileira, vivenciada na arte, linguagem, estilos e valores, é dinâmica, viva e está em fluxo. Por isso, a diversidade de expressões religiosas e artísticas da sua população se estabelece como fator fundamental e indispensável para a afirmação de um país inteligível e reconhecido.

Aldo Vannucchi lembra que logo no início foram se desenhando dois planos culturais no Brasil. O primeiro era o erudito, marcado pela europeidade e pela branquidade, alienado e alienante; o segundo grupo é o vulgar das camadas subalternas, mais abertos à convivência humana e mais sensíveis às necessidades do semelhante (VANNUCHI, 2002, p. 13). Esse segundo grupo, com elementos plurais na sua raiz, edificou a cultura nacional recheada de princípios significativos para toda a população.

Conforme já foi apontado no texto, não se pode falar da cultura brasileira senão numa perspectiva da fluidez e da complexidade. O importante é destacar os modos como a cultura é buscada e constituída no Brasil de muitos povos. Como bem lembrou Morin, cultura e sociedade estão em ordem geradora mútua; nessa relação, não é possível esquecer as interações entre indivíduos, eles próprios portadores e transmissores de cultura (MORIN, 2005, p. 15). Na medida em que um povo reconhece o outro na sua particularidade e o respeita bem como no momento em que existem compreensão e apreciação das diferentes práticas e vivências, ocorre o fortalecimento da identidade e a criatividade cultural ((MORIN, 2005, p. 15). Tal fortalecimento identitário acontece exatamente porque provém de elementos plu-

rais e se traduz em significativas contribuições para todos e todas presentes nessa sociedade.

Para falar da pluralidade brasileira de forma honesta, é preciso mencionar as questões religiosas, já que o país nasceu com “a benção de Deus”. Os acontecimentos históricos estão em correlação indisfarçável com as questões religiosas. Em seu clássico *Casa-grande & Senzala*, Gilberto Freyre afirma que o “Brasil formou-se, despreocupado com os seus colonizadores da unidade ou pureza de raça”. Segundo o autor, diferentemente dos anglo-saxões, que consideravam o indivíduo de sua raça o que possuía a mesma compleição física, o português considerava como seu igual, aquele que professava a religião católica. O mesmo autor conclui que justamente por isso é “tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do católico”, pois “o catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade”. A grande questão é que essa “unidade” foi construída com o assalto da cultura autóctone indígena e com a “desafricanização” dos negros que, mesmo sendo “abrasileirados” nas opressoras senzalas, valeram-se dos mesmos espaços como ilhas de preservação cultural para a prática religiosa africana.

Se, por um lado, os fenômenos religiosos influenciaram os acontecimentos históricos nesse país, por outro lado, esses mesmos fenômenos foram transformando-se de forma dinâmica pela realidade plural desenhada e vivenciada na terra de Santa Cruz, de tal modo que hoje é consenso que Deus não é brasileiro nem católico. Para fins de confirmação de mudança radical de paradigma, sobre a segunda afirmação, até o Papa Francisco, em entrevista ao fundador do jornal italiano *La Repubblica* Eugenio Scalfari no dia 01/10/2013, afirmou: “E io credo in Dio. Non in un Dio cattolico, non esiste un Dio cattolico, esiste Dio” (Eu creio em Deus. Não em um Deus católico, não existe um Deus católico, existe Deus). Por isso, é possível afirmar que pelos seus traços pluriculturais, o Brasil é um país moderno, presente, imenso, rico (mas injusto), festivo, místico, secular, barulhento, aconchegante, vibrante, sofredor, feliz, único, mas, acima de tudo, plural.

2 Alcances e limites da espiritualidade assembleiana

Nesse segundo momento, vamos refletir sobre o conceito assembleiano de espiritualidade. Como é entendida essa expressão e em que consiste a prática da espiritualidade no contexto das ADs. Serão elencadas as principais características da espiritualidade, bem como os elementos que são sinônimos de espiritualidade. Com base em alguns teólogos assembleianos, vamos apresentar alcances e limites da

espiritualidade assembleiana brasileira.

O dicionário teológico (ANDRADE, 2000, p. 150) define assim espiritualidade

[Do lat. *Espitualitatem*, qualidade do que é espiritual]. Predomínio do espírito sobre as tendências pecaminosas da carne. Tal predomínio é obtido pela influência do Espírito Santo na vida do crente. A espiritualidade bíblica nada tem a ver com a ascese. Esta não passa de um compêndio de exercícios que visam a mortificação da carne; as tendências desta, porém continuam ativas. Ao passo que aquela é a assimilação da vida divina pelo homem que recebe a Cristo. A espiritualidade bíblica também difere de misticismo. Via de regra, este coloca-se acima da mesma Palavra de Deus. Haja vista os vários fundadores das chamadas seitas proféticas. A verdadeira espiritualidade, contudo, tem a Bíblia como a única regra de fé e conduta.

O dicionário Wycliffe (WYCLIFFE, 2004, p. 401) dá a seguinte definição para espiritualidade

Deus, que é Espírito, regenera o homem pecador e também lhe dá a possibilidade de alcançar a verdadeira espiritualidade. “O Espírito é que vivifica, a carne para nada aproveitada” (Jo 6,63). Deus dá ao crente o entendimento espiritual (Cl 1,9) e também um vocabulário espiritual para que ele possa expressar as verdades divinas em uma forma espiritual (1 Co 2, 12-13). O homem espiritual é o cristão que atingiu a maturidade (1 Co 2.13; 3,1; Gl 6,1), no qual abunda o fruto do Espírito. O cristão carnal, ao contrário, é aquele que permanece imaturo e ainda é uma criança em termos espirituais. Ele só pode ser alimentado com leite. A sua vida é marcada por invejas, contendas, dissensões, orgulho, impureza (1 Co 3, 1-3; 3,12). No entanto, é possível andar no Espírito, possuir seu poder, obter os seus dons – todos os sinais da verdadeira espiritualidade (Gl 5,16; Ef 5,18; At 1,8; 1Co 12,7,11).

As definições supramencionadas são oriundas de duas importantes obras publicadas pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD). Como é possível observar, o conceito de espiritualidade nas ADs parte da dualidade Espírito/carne; homem espiritual/homem carnal; tal compreensão dualística opera em toda teologia assembleiana. De modo que o espiritual está relacionado à oração, liturgia, leitura da Bíblia e a pregação do Evangelho. Para um assembleiano, é isso que o conduz, por exemplo, à santificação. São esses elementos que conduzem o ser humano a viver uma verdadeira espiritualidade, dentro da concepção teológica assembleiana. O homem carnal é aquele que não pratica as coisas ‘espirituais’.

Como lembra a definição de Wycliffe “é possível andar no Espírito, possuir seu poder, obter seus dons – todos os sinais da verdadeira espiritualidade”. Andar cheio

do poder do Espírito e buscar os dons espirituais significa viver uma espiritualidade genuína. Por essa razão, os teólogos e pastores assembleianos sempre incentivam seus fiéis a buscar continuamente os dons espirituais e o batismo com o Espírito Santo. Na Teologia Sistemática Pentecostal (GILBERTO, 2011, p. 195) afirma que

A igreja da atualidade precisa mais e mais conhecer, buscar, receber e exercitar a provisão divina imensurável que há nos dons espirituais, para o seu contínuo avanço, edificação, consolidação e vitória contra as hostes infernais, e, ao mesmo tempo, glorificar muito mais a Cristo.

A busca constante dos dons espirituais, bem como da experiência do batismo com Espírito Santo (experiência evidenciada pelo falar em novas línguas – glossolalia) é incentivada em quase todas as reuniões. Em algumas Igrejas (não poucas) são feitas ‘campanhas de oração’ para que os fiéis recebam essa força espiritual. A recomendação é sempre incisiva: “Se você ainda não é batizado com o Espírito Santo, busque incessantemente essa gloriosa dádiva celestial” (GILBERTO, 2011, P. 194).

As ADs possui uma Escola Bíblica Dominical (EBD) bem estruturada. Com o objetivo de refletir sobre os principais temas da doutrina assembleiana, as ADs tem na EBD, o ambiente para reforçar seu pensamento doutrinário. Ao longo do ano, são quatro revistas estudadas. Cada revista possui 13 lições. Durante todos os domingos nas ADs de todo o Brasil, é estudado um determinado tema bíblico, geralmente escrito por um pastor brasileiro. Entre os temas estudados, o da espiritualidade sempre aparece devido sua importância para essa denominação e para a fé cristã.

No ano de 2008 (2º trimestre), o tema central da revista estudada em todas as ADs foi: “As disciplinas da vida cristã. Trabalhando em busca da perfeição”. Comentada pelo pastor Claudionor de Andrade (hoje consultor doutrinário e teológico da denominação), a revista trouxe os elementos necessários para uma verdadeira espiritualidade. O pastor Claudionor publicou um livro no mesmo ano sob o título (As disciplinas da vida cristã, como alcançar a verdadeira espiritualidade), aprofundando um pouco mais cada lição. Cada lição apresentava elementos para uma verdadeira espiritualidade. É importante compreender alguns desses elementos a partir da perspectiva da própria denominação para que seja possível entender melhor o que é espiritualidade para as ADs. Vamos analisar três elementos.

2.1 comunhão com Deus

A comunhão com Deus é um dos elementos principais para a verdadeira espiritualidade. Esse foi um dos assuntos tratados naquele 2º trimestre de 2008. Para Andrade, comunhão com Deus é intimidade que o crente, mediante a obra redentora de Cristo desfruta com Deus, que o leva a viver uma vida espiritual abundante (ANDRADE, 2008, p. 22). Na presente lição, além do conceito de santificação, Andrade afirma ainda que comunhão com Deus é “prática e não meramente teoria”. E continua Andrade “os santos do Antigo e Novo Testamento não conheciam a Deus apenas teoricamente; conheciam-no em seu cotidiano”. Para o pastor assembleiano “é um conhecimento prático e experimental” Quem vive em comunhão com Deus, afirma o autor “age em profundo recolhimento e atitude de oração” (ANDRADE, 2008, P. 23).

Para o cultivo da comunhão com Deus, é necessário, nas palavras de Andrade, que “saibamos como andar com Ele e agradá-lo em todas as coisas”. Apenas esse é o caminho para ter comunhão com Deus e, conseqüentemente, uma verdadeira espiritualidade. Como é possível observar, a comunhão com Deus é interpretada como o relacionamento direto do ser humano com o próprio Deus, sem mediações. Embora o Evangelho deixe claro a impossibilidade da comunhão com Deus sem o relacionamento com o próximo, o autor faz apenas uma rápida menção da comunhão cristã com o próximo sem, no entanto aprofundá-la. Inclusive destaca que “devemos dar a Deus a primazia em nossos relacionamentos”. Embora esse seja um aspecto que será aprofundado na próxima parte do artigo, é fundamental essa observação. O relacionamento com próximo deve ser parâmetro indispensável para a comunhão com Deus e, conseqüentemente para uma verdadeira espiritualidade. Ainda uma última observação. No terceiro tópico da lição em que Andrade reflete sobre ‘comunhão com Deus’, ele faz uma pergunta importante: Afinal, por qual Deus anseia nossa alma? Pelo Deus teologicamente correto que se acomoda a todas as religiões e credos? Ou pelo Deus único que se revelou por intermédio do nosso Senhor Jesus Cristo? (ANDRADE, 2008, p. 26). Na terceira parte desse trabalho, essa pergunta será respondida.

2.2 O serviço cristão

Em outra lição da revista em análise nesse trabalho, o autor trabalha o tema do “serviço cristão”. Inicialmente, diz Andrade que serviço cristão é um trabalho que consagramos a Deus, visando a expansão de seu Reino até os confins da terra (ANDRADE, 2008, p. 70). O autor continua dizendo que esse trabalho precisa ser feito sem jamais descuidar de nossas obrigações assistenciais. Apresentando bases vetero

e neotestamentárias, o paulista Claudionor de Andrade afirma a necessidade de uma dedicação integral por parte de todos os membros das ADs ao serviço cristão (ANDRADE, 2008, p. 76).

Embora a o “serviço cristão” abordado esteja mais relacionado ao evangelismo e ainda ao envolvimento nos trabalhos da liturgia, o autor usa termos como ‘Reino de Deus’ e ‘assistência social’ que podem ser aprofundados teologicamente, produzindo uma valiosa contribuição para uma espiritualidade que promova a paz, a justiça e o amor, e, portanto possa dialogar com outras tradições religiosas. A promoção da paz, da justiça e do amor, está relacionada como o ‘serviço cristão’. Essa questão será mais bem aprofundada na ultima parte do trabalho.

2.3 A beleza da união entre os filhos de Deus

O terceiro elemento em busca de uma verdadeira espiritualidade é “A beleza da união entre os filhos de Deus”. O autor toma como ponto de partida a expressão “comunhão dos santos” para demonstrar a importância da união entre os cristãos. Assim Andrade (2008, p.118) define o termo

A comunhão dos santos é o vínculo espiritual e social estabelecido pelo Espírito Santo entre os que recebem a Cristo como seu Único e Suficiente Salvador. Tendo como base o amor, esse vínculo faz com que os crentes sintam-se ligados num só corpo, do qual Cristo é a cabeça.

O autor analisa a questão da comunhão dos santos nos dois Testamentos. A análise está restrita ao círculo cristão. O autor lembra a importância da comunhão dos santos para a religião cristã e afirma que sem aquela, “não pode haver cristianismo” O autor segue aprofundando esse aspecto e cita o poeta português Camilo Castelo Branco que afirmou ser “o amor de Deus inseparável do amor ao próximo”. Em seguida, Andrade recorre ao Sermão do Monte e diz que “Jesus ensinou seus discípulos se amarem uns aos outros; doutra forma, não seriam contados entre seus seguidores” (ANDRADE, 2008, p. 119).

Ao refletir sobre a “comunidade dos bens”, Andrade logo de início diz que o que acontecia na Igreja primitiva não era “uma experiência comunista”. Citando o teólogo Jonh Stott, ele afirma que aquela era “uma experiência trinitária; é a parte que temos em comum com Deus Pai, Filho e Espírito Santo”. Afirma ainda que *koinonia* expressa também a partilha com os outros (ANDRADE, 2008, p. 120).

Sobre esse tema da “comunhão dos santos” algumas questões poderiam ser aprofundadas. O tema da unidade entre os cristãos não seria um afetuoso convite para refletir sobre a unidade entre as diversas igrejas cristãs (ecumenismo) e mesmo a unidade entre as religiões (diálogo inter-religioso)? Será que uma verdadeira espiritualidade não exige a busca incessante dessa unidade? Na terceira parte, o presente artigo vai buscar responder essas questões.

3 O diálogo inter-religioso como elemento da espiritualidade nas ADs

A partir desse terceiro tópico o presente trabalho busca fundamentar o diálogo inter-religioso como elemento da espiritualidade das ADs. O caminho será o aprofundamento dos elementos elencados pelo pastor Claudionor de Andrade e analisados no tópico anterior. Através de um aprofundamento nos conceitos de ‘comunhão com Deus’, ‘serviço cristão’ e ‘beleza da união entre os filhos de Deus’, bem como a compreensão desses elementos em outras religiões (embora com linguagem diferente), habilita o autor do presente trabalho afirmar que as Assembleias de Deus no Brasil poderá aprofundar ainda mais sua espiritualidade mediante o diálogo com outras religiões.

3.1 Comunhão com Deus no diálogo inter-religioso

Uma profunda comunhão com Deus é o caminho para uma verdadeira espiritualidade. Inicialmente, concordamos com Terrin que o termo – Deus - define a espiritualidade das várias religiões em qualquer nível. Para esse autor, é a partir do sentido que se atribui à transcendência, a Deus, ao Absoluto que se diversificam os mundos religiosos (TERRIN, 2003, p. 92). A ‘comunhão com Deus’ é o que Otto chamaria de *fascinans*, o momento em a pessoa vive uma forte experiência da presença e da aproximação com o Outro. Para Terrin (2003, p. 93)

Todas as religiões conhecem não apenas o momento místico como momento resplandecente de alegria e de serenidade espiritual, mas também aspectos mais imediatos e simples de espiritualidade religiosa em consonância com o próprio Deus, no louvor dirigido a ele e na descoberta dele na profundidade do próprio espírito, onde desde sempre está presente o divino, o qual, porem, precisa ser descoberto, encontrado, reencontrado.

De acordo com o autor, a busca pelo momento de ‘comunhão com Deus’, com o Transcendente, com o Absoluto está presente em todas as religiões. Todas as reli-

giões têm seus momentos místicos, que buscam uma aproximação maior do Transcendente, do sentido maior de sua existência. E aqui reside a riqueza e a beleza das diversas espiritualidades. Quando se conhece de perto essas riquezas, não é possível imaginar que as outras espiritualidades são obras do diabo. E assim, é preciso ficar claro que Deus não pertence a nenhuma religião exclusivamente, mas se doa ao máximo em todas elas, a partir de uma busca sincera. Dessa forma, à pergunta de Andrade: por qual Deus anseia a nossa alma? Pode ser respondida como ele sugere no primeiro momento que a alma humana anseia pelo Deus que se revelou por intermédio de Jesus, com apenas um acréscimo, que esse mesmo Deus pertence a todos os seres humanos e não a uma religião particular. Sendo, portanto possível ‘encontrá-lo’ em outras culturas, religiões e espiritualidades.

Duas questões ainda podem ser destacadas aqui. Em primeiro lugar, a teologia cristã sempre deixou claro que a comunhão com Deus passa obrigatoriamente pela comunhão com o próximo, ainda que esse próximo seja o estrangeiro, o samaritano. Para ter comunhão com Deus, é necessário ter comunhão com próximo. Em segundo lugar, como bem expressou Andrade ‘aqueles que mantêm comunhão com Deus, agem em profunda atitude de oração’. A oração é um caminho para a espiritualidade. Por isso a oração e meditação faz parte das diversas religiões com suas respectivas espiritualidades. Nessa perspectiva, Andrade poderia no comentário da revista que escreveu (de alcance nacional), convidar as ADs para orar pela paz, entre os cristãos, pela paz entre as diversas religiões e pela paz no mundo.

3.2 Serviço cristão como contribuição para o diálogo inter-religioso

Nesse aspecto, é possível tomar o aspecto ‘Reino de Deus’ que Andrade usou para enfatizar a importância do engajamento dos assembleianos em direção a uma espiritualidade verdadeira. O serviço cristão que tem como objetivo a promoção do Reino pode de fato ser uma valiosa contribuição para o diálogo inter-religioso. Para isso, apresentamos a definição de Reino de Deus, fornecida por Edward Schillebeeckx (1997, p. 151).

Reino de Deus é a presença de Deus entre os homens, presença salvífica, ativa e encorajadora, afirmada e acolhida alegremente pelos homens. Presença salvífica oferecida por Deus e livremente afirmada pelos homens, que se torna concretamente visível na justiça e em relações de paz entre homens e povos, no desaparecimento de doenças, injustiças e opressões, em novidade de vida, que expelle tudo o que estava morto e era mortal. Reino de Deus é nova relação de conversão (metanóia) do homem a Deus, cujo lado palpável e visível é novo tipo de relações libertadoras entre os

homens em vida em comum reconciliada em ambiente natural pacífico. Reino de Deus é a presença de Deus no mundo, reveladora e portadora de salvação [...] Reino de Deus é ‘reino de homens’, reino humano, em contraposição aos reinos do mundo, que em Dn 7 são indicados por símbolos de animais como reinos do poder do mais forte. Reino de Deus é a eliminação do doloroso contraste entre governantes e governados (também quando Deus é visto como governante tirânico deste tipo).

Essa definição do teólogo holandês poder aprofundar o conceito assembleiano de “Reino de Deus” conduzindo o para uma política e social e, conseqüentemente ampliar os horizontes do serviço cristão, que em ultima instância, é um serviço evangélico para contribuir para uma humanidade melhor. O “Reino de Deus” entendido profundamente diz respeito a todos os seres humanos, todas as culturas e religiões. Dessa forma, todas as vezes que os cristãos e as pessoas de outras tradições religiosas trabalham juntos pela causa dos direitos humanos, da libertação integral dos que vivem oprimidos, estão trabalhando pela promoção do Reino de Deus e estão construindo juntos esse Reino, cujo fim último é a felicidade plena de todas as pessoas. Por isso, afirmamos com Jacques Dupuis (1999, p. 474) que

Provavelmente nada fornece ao diálogo inter-religioso uma base teológica tão profunda e uma motivação tão verdadeira quanto a convicção de que, apesar das diferenças que os distinguem, aqueles que pertencem às diversas tradições religiosas caminham juntos – membros coparticipantes do Reino de Deus na história – rumo à plenitude do Reino, rumo à nova humanidade querida por Deus para o fim dos tempos, da qual eles são chamados a ser co-criadores com Deus.

Por todas essas considerações, não é necessário negar nem tampouco desconsiderar a singularidade e a identidade do pentecostalismo assembleiano. Mas igualmente é possível afirmar que a partir mesmo do serviço cristão, compreendido como engajamento em prol do Reino de Deus, as ADs poderão viver uma espiritualidade profunda que dialoga com outras tradições religiosas, afinal, o Deus do Reino é símbolo de abertura e não de fechamento.

3.3 A beleza da união como fundamento para a verdadeira espiritualidade

A beleza da unidade é elemento fundamental para uma verdadeira espiritualidade nas ADs. Sem a comunhão, afirma Andrade, “não pode haver cristianismo” (ANDRADE, 2008, p. 119). Embora a perspectiva de Andrade aponte exclusivamente para a união cristã e especificamente para o pentecostalismo, é possível aprofundar a análise do conceito com a finalidade de se compreender como a união pode ser elemento promotor da comunhão entre diferentes religiões.

A história das ADs em si é marcada por muita desunião e cismas. Ao longo dos anos, essa denominação em diversos momentos se encontrou fragmentada. O que em 1911 era uma única igreja, hoje está dividida em pelo menos três grandes convenções no Brasil. A Convenção Geral das Assembleias de Deus (CGADB), a Convenção Nacional das Assembleias de Deus de Madureira (CONAMAD) e a Assembleia de Deus de Anápolis, sem falar em outras correntes assembleianas. As ADs precisam repensar seriamente esse tema da unidade. A unidade consigo mesma, a unidade com outras igrejas cristãs e a unidade com outras religiões. Não é possível uma verdadeira espiritualidade sem essa unidade ecumênica e inter-religiosa.

A busca pela unidade com outras tradições cristãs deve estar na base da espiritualidade assembleiana. Esta igreja que tanto enfatiza o poder do Espírito derramado sobre a primeira geração dos cristãos, deverá ter sempre em mente o convite para viver unidos ‘no ensinamento dos Apóstolos’ (Atos 2,42). O sentido último da espiritualidade cristã é Cristo, fundamento da fé de todos os cristãos e Este não está dividido. A espiritualidade assembleiana deverá ser enraizada na vida, comprometida com a vida e promover a vida. O contexto de sofrimento, pobreza, injustiça e exclusão, incomodam a todos os cristãos. Qualquer espiritualidade que não se incomoda com o sofrimento humano é uma espiritualidade cínica. A partir dessa compreensão de uma espiritualidade engajada, diferentes igrejas cristãs poderão dialogar. A ‘beleza da união’ precisa ser ecumênica, ou jamais será bela e muito menos bíblica.

A espiritualidade como é perceptível está no coração de cada religião. Todas as religiões verdadeiras deverão perseguir incessantemente a beleza da unidade entre os humanos. Esse elemento fundamental para uma autêntica espiritualidade é também critério decisivo para a autenticidade da própria tradição religiosa. Por isso, por um lado, é digno de nota que as ADs valorizem tanto o tema da espiritualidade, por outro lado é importante que as ADs comecem a introduzir na sua compreensão de espiritualidade elementos ecumênicos e inter-religiosos. O diálogo com outras religiões não vai fazer com que as ADs percam sua identidade, mas pelo contrário, vai contribuir para o aprofundamento da sua espiritualidade. Na diversidade das espiritualidades acontece o crescimento espiritual, a beleza da unidade, a promoção da paz, que é um mandamento central no evangelho.

O diálogo inter-religioso é, portanto, um elemento importante e indispensável para a espiritualidade assembleiana. Importante porque promove crescimento, fortalece a identidade, produz a unidade, diminui a violência, promove a paz no mundo. Indispensável porque a verdadeira espiritualidade exige o diálogo, a cooperação e a convivência entre diferentes tradições religiosas. Não haverá

verdadeira espiritualidade no pentecostalismo assembleiano sem as riquezas das práticas religiosas de outras religiões.

Conclusão

Ao concluir esse artigo, é possível afirmar com convicção de que o diálogo inter-religioso é caminho necessário para verdadeira espiritualidade assembleiana. Uma espiritualidade em estreita relação com a transcendência e com a imanência. Uma espiritualidade que esteja enraizada no contexto plural do Brasil e, por isso mesmo, valoriza e afirma as riquezas culturais presentes no país, como por exemplo, as culturas afro brasileiras. Não as condena, nem as desrespeita, muito menos considera as como obras do diabo, mas as respeita e as reconhece como legítimas fontes de espiritualidade que pode enriquecer e acrescentar.

O diálogo inter-religioso é elemento fundamental para uma espiritualidade profunda. Uma espiritualidade que busca uma comunhão com Deus, uma comunhão com o Transcendente, com o Todo, com o Vazio, com o Real. Uma espiritualidade comprometida com o Reino de Deus, que está além de crenças, preceitos e ritos de qualquer religião. De mãos dadas com outras espiritualidades, é possível a promoção e afirmação da vida, que é o mais importante dom. Promover a paz é promover a vida. Aqui a espiritualidade assembleiana pode encontrar diferentes religiões, e, juntas promover o Reino de Deus.

Por fim, a espiritualidade assembleiana tem no diálogo inter-religioso o elemento essencial para o mais profundo encontro com Deus, através do amor, da hospitalidade, da tolerância, da compaixão, do respeito ao outro, do diálogo com outras igrejas cristãs e outras religiões. Tais elementos permitirão que as ADs experimente cada vez mais, uma verdadeira espiritualidade, uma espiritualidade ecumênica e inter-religiosa.

Referências

- DE ANDRADE, Claudionor. *Dicionário teológico*. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.
- _____. *Disciplinas da vida cristã*. Como alcançar a verdadeira espiritualidade. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.
- BOSI, Alfredo. *Cultura Brasileira*. São Paulo: Ática, 1992.
- DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

FREIRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51 ed. São Paulo: Global, 2006.

ANTÔNIO, Gilberto. *Teologia Sistemática*. Uma perspectiva pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

MORIN, Edgar. *O Método. A humanidade da humanidade - a identidade humana*. V.5. (Trad. Juremir Machado) Porto Alegre: Sulina, 2005.

PFEIFFER, Charles F. *Dicionário Bíblico Wycliffe*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

SCHILLEBEECKX, Edward. *A história humana – Revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1997.

TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003.

VANNUCCHI, Aldo. *Cultura Brasileira*. São Paulo: Loyola, 2002.

Experiência religiosa, Experiência de Deus e diálogo interreligioso.

Paulo A. C. Faria.¹

Resumo: São muitas as formas pelas quais a experiência religiosa se apresenta no contexto pós-moderno. Desde as religiões fast food ou self service até aquelas consignadas pela tradição com seus símbolos, mitos e rituais. Para além da experiência religiosa há o que o filósofo mineiro Lima Vaz entendeu como “Experiência de Deus”. Esta se caracteriza por uma experiência de Sentido do Todo, unificando as experiências particulares, inclusive a religiosa. Queremos mostrar que diante da pluralidade o diálogo inter-religioso só pode acontecer quando há uma experiência de Deus, pois quando se absolutiza a experiência religiosa particular o diálogo fica restrito a aproximações comparativas, mas não há uma construção em comum. Normalmente os grandes místicos não têm dificuldade em diálogo, porque sua experiência religiosa está circunscrita num plano maior da experiência de Deus. Se na prática do referido diálogo pudermos detectar em qual nível ele está acontecendo, seremos promotores mais lúcidos de suas potencialidades e cautelosos com seus limites.

Palavras-chave: Modernidade, Lima Vaz, Experiência de Deus, diálogo interreligioso.

Basta o mínimo de observação para perceber que vivemos numa sociedade plural impactando a vida pessoal e social. Se esta constatação mínima vier acompanhada de alguma atenção para aspectos religiosos, não escapará aos olhos do observador que o pluralismo que aí se constata remete, frequentemente, a conflitos e à subsequente necessidade do diálogo, tão óbvio e tão difícil. Este tema tem sido amplamente explorado pelas ciências humanas, pela Teologia e as Ciências da Religião. Mas, se o observador (a) aguçar a sua curiosidade intelectual, na busca de entender estes fenômenos, esbarrará com outro, também bastante explorado, pelas mais agudas inteligências de nosso tempo, que é *modernidade*. Em vista disto, percebe-se então, que para entendermos o pluralismo religioso e a exigência do diálogo, dentro do contexto moderno, faz-se necessária uma meditação mais pausada, por que são muitas as forças que se entrecruzam e se complementam trazendo diversos elementos que se deve tomar em conta.

O eixo desta reflexão será a filosofia de Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002). Pensador mineiro que muito meditou sobre este assunto, a modernidade.

¹Mestre em Teologia.FAJE/PUC-MINAS.Bolsista Capes.

No leque por ele aberto, de uma ponta outra, encontram-se reflexões preciosas, das quais pinçaremos uma, em especial, que diz respeito ao tema desenvolvido por este grupo, trata-se da distinção entre Experiência de Deus e Experiência religiosa.² Esta distinção tem um valor heurístico luminoso para a questão do pluralismo religioso e da construção do subsequente diálogo. Imediatamente após, delimitaremos o entendimento de Lima Vaz sobre modernidade. Conceito tão comum, mas que em Vaz reveste-se de uma compreensão especial na distinção referida. Com o fim de corroborar nossas reflexões traremos ainda, alguns elementos da antropologia do filósofo de Ouro Preto.

Antes de tudo, porém, há que se esclarecer sobre o conceito de *experiência*. Sobretudo num tempo em que, principalmente dentro âmbito religioso, esta vem revestida de fortes sentimentos, e estes são a prova incontestada de sua autenticidade. Lima Vaz define experiência a partir de dois pólos: o do *sujeito*, que é consciência e linguagem e do *objeto* enquanto fenômeno e “Presença”. (Lima Vaz, 1998, p. 243). Há, entre estes dois pólos, uma tensão que dá origem a “ambigüidade da experiência” (Lima Vaz, 1998, p. 246) expressa nos seguintes termos: “A linguagem sem uma presença é vazia e presença sem a linguagem é opaca”. A experiência varia em profundidade e modalidade segundo os mais diversos tipos de linguagem e de presença. A presença a si mesmo, de um outro, de um objeto em particular, do mundo, ou do Absoluto, exigem linguagens distintas e cada vez mais complexas segundo o tipo próprio de presença. O desafio qualquer experiência humana autêntica é o de buscar uma linguagem que expresse adequadamente uma presença. Podemos entrever como esta tensão se agudiza no caso das experiências que estamos tratando, onde as linguagens simbólicas mais escondem do que revelam, e do lado da presença pode ser uma ausência.

É sugestivo lembrar que, os considerados “pais fundadores” das ciências da religião, iniciaram por estudos de línguas antigas, muitas vezes até mortas, como é o caso do sancritista Max Muller (1823-1900). Nesta trilha, encontraram-se com a linguagem religiosa, que na sua primitividade, apontava para uma presença opaca, o Sagrado. Daí seguiram outros estudiosos que, encantados pelo paradoxo da experiência religiosa, se dedicaram a desvendar entre elas uma estrutura que se lhes apresentasse comum. É o caso das conhecidas análises de R. Otto (1869-1937), nas quais introduziu a experiência religiosa, consignada nos mais diversos mitos e ritos religiosos da humanidade, dentro do quadro conceitual do *mistério fascinante e tremendo*. Sem ignorar as críticas que hoje se abatem sobre esta análise, foi um passo decisivo, ao lado de outros, para delinear uma experiência tão fugidia, capaz de atingir as profundezas mais recônditas do ser humano e das culturas, levando

² Serão mencionados alguns aspectos da antropologia vaziana que estão na esteira da distinção entre experiência religiosa e experiência de Deus.

em conta que não termos notícia de uma civilização que tenha se erigido distante de preceitos religiosos. Apesar desta amplitude e profundidade, ainda assim, estamos tratando de uma experiência particular, na medida em que representa uma (mesmo que considerada a mais importante) dimensão do ser humano, entre outras dimensões como a moral, afetiva, corporal, etc. E mesmo com os ingentes esforços, destes e de outros estudiosos de nosso tempo, não fomos capazes de evitar que a diversidade, somada à intensidade das experiências religiosas particulares, não se tornassem, em algumas situações e lugares, uma espécie de mistura explosiva, dividindo grupos, separando territórios, provocando a morte, servindo a ideologias e desafiando os arautos do diálogo interreligioso que, dentro e fora das religiões, procuram o “fio de Ariadne” capaz de conduzir uma interação saudável.

Com o advento da modernidade e globalização, a questão do diálogo interreligioso tornou-se um apelo tão mais necessário quanto difícil. Aqui, Lima Vaz tem uma palavra que nos pode orientar quanto ao próprio conceito de modernidade. De acordo com esta visão, podemos ter uma compreensão significativa do fenômeno que repercutirá diretamente na questão do diálogo interreligioso. (FARIA, 2004, p. 15).

Uma primeira compreensão importante é que o termo modernidade diz respeito a uma *qualidade de tempo*, que privilegia o tempo presente em função de um *novo* qualitativamente diferente. Assim, o *logos* demonstrativo da filosofia é o *novo* que a qualifica como moderna frente normatividade do *logos mítico*. Não se trata apenas de um antes e um depois cronológico, mas de uma diferença qualitativo, que poderíamos chamar *Kairológico*. Afirma o filósofo Henrique Vaz:

Civilizações não filosóficas não conhecem a leitura moderna do seu tempo, porque não se submetem o seu passado a um julgamento crítico à luz da razão no presente de reflexão filosófica. (LIMA VAZ, 1997, p. 206).

Por esta razão que civilizações, grupos ou até pessoas da atualidade regidas rigorosamente pelo sacral mítico enfrentam dificuldades para se adaptarem às exigências da razão e, com frequência, não compreendem o diálogo. Não é verdade que mesmo as civilizações capitalistas “modernas” são regidas pelos rígidos preceitos advindos do *mito do progresso*?

Além da *modernidade filosófica*, Lima Vaz, nos faz lembrar a *modernidade cristã*. Nela acontece uma re-leitura qualitativa do tempo a partir do privilégio do *evento Cristo*.

(O cristianismo) Privilegia de modo absoluto um segmento limitado do tempo empírico no qual se faz presente o chamado *evento crítico* e que se

estende por sua vez entre dois eventos, transcendentais em si à designação empírica, mas assinalando, pelos seus efeitos, cortes decisivos na seqüência do tempo histórico: Encarnação e Ressurreição. (VAZ, 1997, p. 226 e VAZ, 2002, p. 14).

Outros exemplos de *modernidade* são lembrados pelo filósofo, indicando a pluralidade do fenômeno, até chegar na modernidade que comumente entendemos, a qual ele nomeia *modernidade-moderna* ou *pós-cristã*. Seja qual for a modernidade, o *novo* que a capacita como tal é modelo de *razão* que nela exerce. Modernidade é definida não por um período histórico, mas por uma *nova razão na história*. (VAZ, 1997, 229). Se, na modernidade filosófica a razão suprassume a estática do sagrado; na modernidade cristã o sagrado, consignado na teologia, suprassume a razão; na modernidade moderna o sagrado, ou a teologia como reflexão sobre a fé, é substituída por uma razão que se diz autônoma. A nova *razão na história* é formada pelas ciências empírico-formais.

Entre a *modernidade cristã* e a *modernidade moderna*, há uma relação entre os modelos de razão que nos interessa de perto. Trata-se de que a segunda é uma inversão de pólos da primeira. A polaridade focada numa *Razão Transcendente na imanência de um tempo* se dirige para o novo centro, constituído por uma *Razão imanente na imanência de um tempo*. Este é o significado da autonomia da razão que, uma vez conquistada, faz com que todas as suas expressões, também imanentes, se declarem autônomas. Apesar de manterem em comum o método físico matemático, ou justamente por isto, elas se diversificam num pluralismo fragmentador e incapaz de unidade. Há, pois, uma radicalização do pluralismo cultural e religioso, antes delimitado pela experiência do sagrado agora delimitado pela experiência da unidade absolutizada do indivíduo. Há ainda um componente a mais: passamos de um pluralismo de fato para um pluralismo de direito em nome da liberdade individual. Este movimento de autonomia percorre um movimento espiral centrípeto, cujo centro é o indivíduo. Este, por força de sua autonomia, constrói suas próprias experiências religiosas sem qualquer referência à tradição.

A hegemonia da ideologia econômica foi o ingrediente necessário para que o reino das necessidades invadisse o reino das experiências religiosas, enquanto experiências do indivíduo. Da mesma forma como as necessidades crescem exponencialmente, tanto em número quanto em exigência de satisfação, no consumo desmesurado; crescem e se absolutizam as experiências religiosas particulares. Estão lançadas as bases para que as diferenças religiosas se dirijam a dois extremos facilmente constatados em nosso meio: da pluralidade como um fato para o pluralismo como valor em si, encontramos tanto trincheiras edificadas

de rituais e mitos enrijecidos, numa nítida defesa de sua pretensa tradição; como o *fast food* espiritual, recheado de sentimentalismos tão transitório quanto qualquer outra necessidade de consumo.

Na modernidade moderna, houve uma virada antropocêntrica, associada ao consumo de satisfação individual que intensificou e agudizou o desafio do diálogo interreligioso. A urgência se apresenta no universo onde as fronteiras simbólicas do religioso são corredores de passagem, como uma alfândega sem nenhum controle. Ou seja, pode-se declarar partícipe de uma ou mais tradições ou grupos religiosos, sem requerer qualquer tipo definição identitária. A modernidade moderna, com o privilégio de uma razão plural, cujo evento inaugurador foi a afirmação das ciências empírico-formais, fez com que liberdade e fragmentação se tornassem sinônimas. Como muito bem sugere o título da obra de Zygmunt Bauman (1999-2004) “A modernidade líquida”, tudo se solidifica e se liquefaz num átimo de tempo. Não há um novo, qualitativo suficiente, capaz de dar prioridade significativa ao tempo presente, tal a velocidade como objetos, pessoas e idéias fluem. Mal apareceram e já se tornam obsoletas.

Visto o entendimento vaziano no que toca à experiência religiosa e modernidade e a liquefação da experiência religiosa na modernidade moderna, pode-se agora aproximar do que o filósofo mineiro chama de Experiência de Deus. Entre a experiência religiosa e Experiência de Deus há uma diferença de grande fecundidade filosófica, permitindo distinguir, conceitualmente e praticamente, a situação em vivemos. Podendo assim, colaborar para algumas estratégias ou posturas de ação no que tange ao diálogo interreligioso.

A experiência de Deus é antes de tudo uma experiência de Sentido. Todas as demais experiências particulares, inclusive a religiosa, encontram nela sua condição de possibilidade. Isto porque ela está dita e presente em toda experiência que reivindique um sentido particular. É ela que unifica as experiências humanas particulares articulando-as num todo, a bem dizer não se trata de uma experiência a mais, nem a somatória de todas elas, mas a experiência fundante de que tudo ganha sentido, até mesmo o “não sentido”. Por esta razão é chamada de Experiência de Sentido Radical e pode se figurar em qualquer uma das experiências particulares da vida humana. No nosso caso, estamos atentos a esta figuração na experiência religiosa, que, tradicionalmente, é que melhor transparece experiência de Sentido, ou ainda, Experiência de Deus. Seguindo a estrutura da experiência, tal como já descrevemos, no pólo da linguagem ela é propriamente uma metalinguagem, no pólo da presença, trata-se de uma onipresença. Toda experiência humana, inclusive a religiosa, está a “serviço” desta experiência maior que é a experiência de Sentido

Radical. Ela pode ser dita na arte, na filosofia, na linguagem do corpo, na linguagem do Espírito, na mística, etc. Captar a experiência de Deus que está acontecendo na experiência religiosa é decisivo para o diálogo interreligioso. A experiência de Deus, como experiência de Sentido é que deve ser o tema fundamental do diálogo entre as religiões. Em vista dela tudo mais se torna superficial. E fora dela toda comunicação não passa de fórmulas e gestos enrijecidos ou simplesmente criados “magicamente” com o fim de atender a interesses de seus criadores ou ao desejo de seus praticantes.

A ambiguidade própria da experiência, eleva-se exponencialmente quando se trata da experiência de Deus, onde os limites da linguagem e a opacidade da presença são muito mais intensos. E para desvendá-los não tem fórmula pronta ou definitiva. Entendemos que o estudo comparado das religiões, foi e continua sendo um poderoso instrumento neste sentido. Mas nada substitui, nestes casos, a sabedoria prática, que por difícil que seja, não raramente é encontrada nos mais lúcidos religiosos. O que não quer dizer que seja patrimônio só deles.

Portanto, sempre será desafiante a experiência humana de Deus, em pauta nas palavras e ações de grandes místicos religiosos, além de homens e mulheres marcados por uma vida ética irrepreensível. Nestes casos, a condição fundamental para o diálogo é que as linguagens humanas, particulares, das mais diversas religiões possam ser expressões deste Sentido Absoluto, e reconhecidas como tais pelos pares em diálogo.

Na perspectiva cristã, o desafio gerado pela ambigüidade da experiência se resolve sob a forma de um paradoxo: o Sentido Radical se faz presente na existência histórica de Jesus de Nazaré e na linguagem particular da Revelação. Esta experiência provoca uma adesão de fé, que não é propriamente uma atitude religiosa (provocadora de temor e fascínio).

A experiência cristã de Deus dissolve a ambigüidade através do paradoxo da encarnação. E por isto o cristão deve ser cristocêntrico, mas não mais do que o próprio Jesus, que na verdade foi teocêntrico, ou seja, foi capaz de reconhecer em toda experiência de Sentido a afirmação de Deus, sendo ela religiosa ou não. E, no caso de Jesus, na maioria das vezes não era.

Se a plenitude da presença testemunhada e “presentificada” por Jesus permanecesse restrita ao universo religioso de sua época, jamais poderia ser comunicada, e por isto Jesus descortinou a presença do absoluto de Deus em outras linguagens (parábolas) e práticas (com os pecadores) extrapolando o ambiente religioso para poder comunicar o sentido profundo da sua experiência de Deus. Aliás, nas situações vividas por Jesus e seus interlocutores, a experiência religiosa, frequentemente, foi obstáculo para a experiência de Deus. (LIMA VAZ, 1998, p. 253).

Homens como Gandhi viveram dramaticamente a busca de diálogo a partir de um

Sentido Radical. Este Indiano encontrou na busca da *verdade*, dentro e fora das religiões, a encarnação plena do Sentido que ninguém poderia por em questão e assim vive harmoniosamente a ambiguidade própria da experiência religiosa. Sob a égide da verdade Gandhi penetrou no estuário comum onde as religiões, a ética, a política e até o ateísmo encontravam o perfeito reconhecimento, na diversidade de presenças e linguagens. A experiência da verdade como coerência entre pensar, falar e agir é uma experiência de Sentido Radical. (CANTONE, 1995, p. 301).

Quando nas primitivas religiões africanas, pré-colonais, o motivo fundamental da religião era que a “experiência vivida no cotidiano, inclusive a religiosa, tivesse *sentido*”, mostra-se aí um elemento transreligioso e unificador da experiência religiosa, não obstante sua diversidade. (CANTONE, 1995, p. 357).

Quando na antiga China do confucionismo, uma vez que eles não tinham uma “Palavra”, o “silêncio de Deus”, era o incentivo fundamental para escutar Deus nas culturas, nas personalidades individuais e, sobretudo na moral instalada no coração. Também aí temos outro exemplo que potencializa o diálogo, uma experiência onde qualquer homem e mulher podem se reconhecer. (CANTONE, 1995, p. 335).

Cada uma destas experiências que elencamos, pode ser designada como Experiência de Sentido, dentro da Experiência Religiosa ou através dela. Por isto que, se nosso olhar se fixar apenas na experiência religiosa consignada nas religiões o diálogo interreligioso pode ficar comprometido, ou pelo menos não descer a profundidade que almejamos. Mas, se o mais importante for a experiência de Deus, podemos reconhecer num ateu a presença de Deus, ou mesmo em outras experiências humanas plenas de Sentido, inclusive, obviamente, em outras confissões religiosas. É no nível da Experiência de Deus que o diálogo pode ser realmente transformador e construtor de uma obra comum. Os elementos que, a princípio, fazem a diferença são os mesmos que possibilitam o crescimento recíproco, um alargamento da própria identidade e não, como infelizmente testemunhamos, a perda da mesma. O diálogo quando acontece no nível da experiência de Deus vai além do comparatismo, mas é mais profundo, pois, não só elenca as proximidades de estrutura ou de língua, mas faz uma aproximação da experiência fundante que possibilita todas as demais experiências. Esta experiência tem um grande poder unitivo, pois, por caminhos distintos, o das respectivas experiências religiosas, se chega a uma experiência da totalidade que é plural.

A teologia do diálogo interreligioso não é um modismo para o cristão, nem para qualquer religioso (a) lúcido (a). Trata-se de um apelo de Deus através dos fenômenos sócio-religiosos do nosso tempo. Assim como ser cristão na América Latina é sê-lo na ótica dos pobres, ser cristão, neste momento, é sê-lo em diálogo.

E poderíamos dizer que ser religioso, neste contexto, é sê-lo também em diálogo. Este diálogo estará facilitado na medida em que navegarmos no inevitável plano da experiência religiosa configurada nas religiões, mas situados no necessário horizonte maior da experiência de Deus.

Na modernidade moderna e líquida este diálogo se tornou mais desafiante, pois a experiência religiosa se pulverizou em experiências individuais e em religiões *self service*. Já se tornou um lugar comum falar da teologia da prosperidade, que pode ser traduzida, paradoxalmente, numa teologia do indivíduo e suas necessidades, que se traduzem na busca de bem estar material ou psíquico, evitando os caminhos históricos que nos cabe viver e enfrentar. É comum ainda em nossa linguagem os *showmício*, já cerceado em campanhas políticas, mas também é comum as *showmissas* onde predomina uma busca frenética de bem estar emocional, como sinônimo de paz espiritual.

O que notamos é que a busca de Sentido fica reduzida a busca por um dos sentidos possíveis da vida. Caímos mais uma vez no reino da diferença, onde o diálogo já se faz difícil, mais ainda, se a diferença se absolutiza no imediatismo do presente, aí não há diálogo possível, pois tantas serão as diferenças, da mesma forma serão os absolutismos em peleja.

Para teólogos e cientistas da religião implica uma tarefa muito especial. A escuta atenta, o discernimento sábio e a identificação o mais precisa possível se as partes em pretense diálogo, estão procurando estabelecer laços a partir de uma experiência religiosa particular, ou da experiência profunda de Sentido. Saber destas posições pode ser de grande valia, caso algum destes pesquisadores forem requisitados para mediação de um conflito, seja a que nível e que intensidade estiver se apresentando.

Mas de que forma reconhecer diferenciar uma experiência religiosa de uma experiência de Deus com precisão? Como será possível se temos diante de nós objetos e pessoas finitas e limitadas, bem como linguagens que não escapam à ambiguidade. Já falamos que este discernimento cabe a sabedoria prática acumulada qualitativamente pelo tempo.

Um aspecto a observar é se Sentido profundo e Radical das partes se esgota numa ou num grupo de fórmulas religiosas pré-estabelecidas. Isto contradiz a opacidade própria da Sentido. Do lado da linguagem é necessário estar atentos ao significado das fórmulas, orações, ritos, mitos. Se houver uma significação muito fechada, isto delimita o diálogo. Pretender exaurir uma presença o opaca numa linguagem fechada, é sinal de que o diálogo se tornará mais distante. O fiel que tem a consciência tanto do valor quanto da transitoriedade das presenças que caracterizam a sua experiência religiosa, e, do lado da linguagem, reconhece a inadequação e

abertura do seu dizer, oferece mais condições ao diálogo, uma vez que o problema não é da indizibilidade do Sentido, mas dizibilidade carente do ser humano. Não é sem razão que a linguagem mística e a teologia apofática gozam de grande prestígio e são constantemente revisitadas nestes assuntos.

A antropologia vaziana indica que experiência religiosa, ao lado de outras experiências particulares, deve ser meio para a Experiência de Deus. Assim, Lima Vaz descreve e situa a experiência do corpo próprio e do psiquismo, que são experiências particulares, tanto quanto a experiência religiosa, na órbita da Experiência de *Vida no Espírito*, que é a vida propriamente humana (LIMA VAZ, 1991, p. 239). A experiência de Deus é uma expressão privilegiada desta *vida no Espírito*, caracterizada pela razão e a liberdade. Razão entendida como acolhimento e liberdade como consentimento do Bem.

No entanto o filósofo, num esforço intelectual invejável, que trazer ao conceito esta Experiência profunda de sentido, de tal forma que possa ser reconhecida e discernida para os nossos tempos. As categorias de relação, a saber, com o mundo (objetividade) e com os outros (intersubjetividade), apresentam toda sua força na categoria de *Transcendência*. Nesta categoria o ser humano se afirma como tal, afirmando um Outro, do qual recebe o seu *ser*. Aqui temos a versão filosófica da experiência do *dom*, tipicamente característica da experiência de Deus, não se trata de uma conquista, mas de uma passividade ativa. Eis aí um critério, que desbanca experiências religiosas reféns de ideologias de prosperidade ou de uma culpabilidade nociva e autodegradante.

O filósofo Vaz, num esforço titânico, procurou levar ao máximo que a conceituação filosófica permitia e chegou à fecunda distinção entre experiência religiosa e experiência de Deus. A primeira na órbita daquilo que os estudiosos chamaram de experiência do Sagrado ou expressões semelhantes. E a segunda na órbita de Experiência de sentido, pois esta é muito mais ampla do que a experiência religiosa, ou qualquer outra experiência que se dirija a uma dimensão do ser humano. Ultrapassando os limites postos pela filosofia, há de se reconhecer que, se a filosofia pode e deve cogitar, e eventualmente reconhecer, uma experiência de Deus como Experiência de Sentido, não lhe cabe desenvolver as razões que lhe confirmam a sua verdade. Este, no entanto, é o *locus* próprio da Teologia. Hoje, já se fala em *teologias*, exatamente para indicar que a teologia cristã não é a única forma possível de discorrer sobre a verdade da experiência de Deus que acontece junto a outras tradições religiosas não cristãs.³ Seja qual for o perfil que as teologias não cristãs irão adquirir (Tomando como base, mas não referencial, a teologia cristã). O fato da (s) teologia (s) se ocupar (em) primordialmente da experiência de Deus, nisto se

³Deixaremos de lado a discussão se e até que ponto estas novas teologias se equiparam em método com a teologia cristã a fim de poder haver uma comparação mínima.

diferindo das demais ciências da religião, mostra seu papel decisivo da(s) teologias (as) no diálogo interreligioso. Filosoficamente é possível captar a experiência de sentido que um religioso (a) testemunha em sua experiência religiosa. E isto é muito para o diálogo interreligioso. No entanto penetrar neste sentido, dar-lhe uma expressão, uma razoabilidade, é tarefa primeira da teologia. Pois, se uma tradição religiosa ou um único religioso, se dispõem ao diálogo, esta disposição para dialogar tem de estar inscrita na teologia (Experiência de Deus) da parte interessada no diálogo. E mais, a própria disposição ao diálogo já é uma atitude inscrita na teologia da tradição religiosa em questão, é o primeiro sinal de que há aí uma experiência de Deus. E a teologia ou teologias têm o importante papel de fazê-las interagir neste nível.

Mas a Teologia deve reconhecer que sem o árduo trabalho destinado a distinguir Experiência religiosa e Experiência de Deus, o desenvolvimento das categorias de *Espírito e transcendência*, demonstradas como constitutivas do ser humano, a experiência de sentido seria uma quimera e o diálogo interreligioso também. Sem as referidas categorias antropológicas o diálogo interreligioso não poderia avançar além de uma comparação externa, mas que não implicaria em nenhuma mudança significativa nas partes em diálogo. O diálogo seria uma constatação de diferenças e semelhanças, mas não uma construção em comum fundada na riqueza das diferenças e na base de confiança gerada pelas semelhanças. Na experiência de Deus é perfeitamente possível uma “compenetração de presenças” (LIMA VAZ, 1992, p. 208).

Já sabemos, que a partir da experiência Deus, todas as experiências humanas ganham seu sentido primeiro, inclusive a experiência religiosa. Se numa pessoa ou grupo está fechado em seus ritos e mitos próprios, não captando a que eles remetem para além deles mesmos, caso é que o diálogo se torna difícil, senão, impossível. Acontece aqui que Experiência de Deus está “colada” à faticidade da experiência religiosa. Isto trava qualquer tipo de evolução ou adaptação historicamente plausíveis.

Sobre a base fundamental da distinção filosófica entre experiência religiosa e experiência de Deus, as ciências da religião, centradas nas experiências religiosas, e a teologia, centrada na experiência de Deus, podem oferecer um grande passo para que as religiões caminhem em direção ao diálogo, à edificação de uma comunidade na diferença de suas tradições e crenças, e mais amplamente para a paz mundial.

Referências.

BAUMAN, ZYGMUNT. Modernidade líquida. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.

CANTONE, Carlo. A reviravolta planetária de Deus. Da “experiência religiosa” à “experiência secular”. São Paulo, Paulinas, 1995).

FARIA, Paulo Antônio Couto Faria. O conceito de modernidade. *In*: FARIA, Paulo Antônio Couto Faria. Teologia no Limiar da Filosofia. A modernidade e o encontro Fé e Razão na obra de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Belo Horizonte, FAJE, dissertação de mestrado não publicada, p. 15-35.

LIMA VAZ, H. C. Antropologia filosófica I. São Paulo, Loyola, 1991.

LIMA VAZ, H. C. Antropologia filosófica II. São Paulo, Loyola, 1992.

LIMA VAZ, H. C. Escritos de filosofia III. Filosofia e Cultura. Belo Horizonte, Loyola, 1997.

LIMA VAZ, H. C. A linguagem da experiência de Deus. *In*: LIMA VAZ, H. C. Escritos de Filosofia 1. Problemas de Fronteira. São Paulo, Loyola, 1998, p. 241-256.

LIMA VAZ, H. C. Raízes da modernidade. São Paulo, Loyola, 2002.

Intolerância religiosa e legitimação da beligerância nos discursos do pastor Silas Malafaia

Celso Gabatz ¹*

Resumo: *A lógica que configura a composição do quadro doutrinário neopentecostal supõe uma nova cartografia discursiva marcada pela fragmentação das subjetividades. Enseja uma compreensão capaz de abarcar uma religiosidade que concebe o mundo em tensão permanente entre os espíritos ou demônios causadores do mal e da desordem e os deuses associados ao bem e a ordem. A religiosidade neopentecostal se articula e amolda, em grande medida, com base em um discurso acusatório que deriva dessa sua capacidade de tocar, atingir, incorporar e reorientar alguns elementos presentes no universo simbólico de referência da população brasileira. A intolerância religiosa se delinea através da batalha espiritual já não mais circunscrita à esfera espiritual, mas, cotidianamente, exacerbada pelos discursos beligerantes, sobretudo em relação ao homossexualismo e aborto, como os protagonizados pelo pastor Silas Malafaia. A comunicação pretende aprofundar a perspectiva dos direitos humanos, as questões inerentes às minorias e grupos vulneráveis, o preconceito suscitado pela violência simbólica e a retórica do preconceito alicerçado pela crítica pública com nuances fundamentalistas.*

Palavras chave: *Neopentecostalismo. Intolerância. Silas Malafaia.*

Introdução

Tolerar a existência do outro e permitir que ele seja diferente ainda é muito pouco. Quando se tolera, apenas se concede, e essa não é uma relação de igualdade, mas de superioridade de um sobre o outro. Deveríamos criar uma relação entre as pessoas da qual estivessem excluídas a tolerância e a intolerância.

JOSÉ SARAMAGO

A relação entre diversidade sexual e religião sempre foi polêmica, controversa e plural. Para determinados grupos religiosos, como por exemplo, os segmentos minoritários do protestantismo histórico, os cultos afro-brasileiros e algumas filosofias orientais, a diversidade sexual acabou sendo incorporada e assumida como elemento importante nas suas demandas de luta e defesa doutrinária. Já em seto-

1 * Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale dos Sinos (UNISINOS). Bolsista CAPES. E-mail: gabatz@uol.com.br

res hegemônicos do cristianismo foi se consolidando uma visão conservadora em relação a gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais² ainda que seja possível identificar uma pluralização de opiniões, percepções e formas de atuação a partir de novas possibilidades, como por exemplo, a criação de igrejas inclusivas ou igrejas gays em vários estados brasileiros. (NATIVIDADE, 2010).

Esta complexidade entre religião e sociedade, do ponto de vista de uma perspectiva dos direitos humanos com o surgimento de novos sujeitos sugere a ampliação dos debates onde as instituições religiosas são convidadas a repensar valores, posicionamentos, atitudes. A regulação da sexualidade pelas diretrizes religiosas, implicando na recusa de modelos igualitários de gênero, na difusão de uma mensagem sexista e em visões estigmatizadas da homossexualidade necessita ser aprofundado. Torna-se imperioso compreender os sentidos da rejeição de políticas inclusivas e as reivindicações por direitos de minorias sexuais, para perceber os dilemas e incoerências que conectam homofobia, convenções e valores sociais e religiosos.

As prerrogativas que suscitam o discurso legitimador da homofobia religiosa, que almeja a cura da homossexualidade com sucessivos apelos à conversão acompanhados de exortações teológicas de cunho fundamentalista, revela uma preocupação com as “inversões de gênero”, expressas na necessidade de tornar certos homens mais masculinos e certas mulheres mais femininas, para em última análise, usufruírem, da bondade divina e não serem “condenados”. O debate acerca da legitimidade das propostas de cura da homossexualidade só poderá ser entendido quando orientar a sua visão crítica no sentido de perceber as dimensões de normatização do gênero.

A afirmação da “heterossexualidade” como única forma legítima de exercício do desejo, confere importância ao “sexo” biológico, tomando diferenças de gênero e subordinações culturalmente constituídas como se fossem ‘naturais’ (BUTLER, 2003, p. 40-43). Consolida-se uma compreensão que sugere uma diferença indesejável capaz de ameaçar as fantasias de identidade cultivadas por alguns sujeitos que entendem que a humanidade deveria ser heterossexual.

1. Intolerância Pastoral e Regulação da (s) Sexualidade (s)

Silas Malafaia é pastor com formação teológica pelo Instituto Bíblico Pentecostal e em psicologia pela Universidade Gama Filho, no Rio de Janeiro (MALAFAIA, 2012).

2 O termo LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais) foi aprovado na sua 1ª Conferência Nacional realizada em Brasília em junho de 2008. A mudança de nomenclatura foi realizada a fim de valorizar as lésbicas no contexto da diversidade sexual e também de aproximar o termo brasileiro com o predominante em várias outras culturas (CANABARRO, 2012).

Emergiu no cenário brasileiro como liderança de uma das denominações mais conhecidas do âmbito pentecostal, a Assembleia de Deus.³ Não se notabilizou tanto por abraçar os princípios da *Teologia da Prosperidade* ou combater as religiões de matriz africana, mas em função do seu estilo polemista e sua retórica belicosa, sobretudo em relação aos movimentos LGBT. Seu linguajar incisivo ao discursar não esconde sua intolerância à divergência e a opiniões contrárias. É frequente vê-lo usar os programas de televisão para disparar improperios a outros líderes protestantes.

Malafaia assumiu no ano de 2010 a direção da Igreja Assembleia de Deus na Penha, Rio de Janeiro, atual Assembleia de Deus Vitória em Cristo. Conta hoje com mais de 13.000 mil membros. Em pouco mais de três anos sob a sua liderança já foram criadas quase 200 igrejas em todo o estado do Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Pernambuco, Paraná, Rio Grande do Norte e Santa Catarina (<http://www.advitoriaemcristo.org/>).

A Associação Vitória em Cristo, braço jurídico da denominação, sustenta um ministério atuante em segmentos para a divulgação do evangelho, nas áreas televisiva, editorial e fonográfica. Malafaia marca presença na televisão com o programa *Vitória em Cristo*, exibido há 28 anos em rede nacional em diversas emissoras. O programa tem alcance internacional com transmissão para os Estados Unidos, Europa e África. Organiza eventos de repercussão como o *Congresso Pentecostal Brasileiro Fogo para o Brasil*, *Congresso de Avivamento Desperta!*, a *Cruzada Vida Vitoriosa para Você* e a *Escola de Líderes da Associação Vitória em Cristo*, onde almeja difundir a sua mensagem para um grande número de pessoas por todo o Brasil.

Silas Malafaia mantém a Editora Central Gospel, a gravadora Central Gospel Music e o portal Verdade Gospel. É vice-presidente do Conselho de Ministros Evangélicos do Brasil (CIMEB), entidade que agrega mais de 8,5 mil pastores. Já foi homenageado com o título de *Cidadão Benemérito do Estado do Rio de Janeiro* e a *Medalha do Pacificador*, entregue pelo Exército Brasileiro. Uma reportagem da revista norte-americana Forbes em 2013 o classificou como o terceiro pastor mais rico do Brasil, com um patrimônio estimado em 150 milhões de dólares (<http://veja.abril.com.br>).

É conhecido por suas manifestações polêmicas através de textos e vídeos em que se posiciona de forma extremamente crítica em relação a temas como o aborto e a homossexualidade. Em 2008, liderou uma manifestação diante do congresso

³ O sociólogo Paul Freston destaca que a Igreja Assembleia de Deus tem passado por um processo de ascensão social com uma acentuada preocupação com a respeitabilidade social e orgulho nos êxitos educacionais e profissionais dos seus membros. Há um distanciamento de grupos neopentecostais. No entanto, vive em seu cotidiano um paradoxo: permanecer ligada as virtudes doutrinárias que a instituíram e consolidaram no passado ou buscar uma reestruturação que lhe permita a permanência e adesão de novos membros (FRESTON, 1996, p. 67-99).

nacional, contra o projeto de Lei PL 122⁴. Sua alegação era de que o mesmo não estaria protegendo os direitos dos homossexuais, mas sim lhes dando privilégios, pois suas condutas não poderiam ser mais criticadas. Ao se referir ao projeto em questão fez menção ao fato de que este seria a “primeira porta para a pedofilia (<http://www2.camara.leg.br>).”

Como um dos organizadores da Marcha para Jesus, tem se notabilizado por pautar suas falas neste espaço com uma crítica incisiva à aprovação legal da união estável entre pessoas do mesmo sexo. Foi denunciado ao Ministério Público por seus comentários considerados homofóbicos e que poderiam incitar a violência em relação aos homossexuais (<http://www1.folha.uol.com.br>). O processo acabou extinto.

Em fevereiro de 2013, durante uma entrevista concedida ao programa de De Frente com Gabi, Malafaia causou forte polêmica ao afirmar que não acreditava que dois homens e duas mulheres teriam a capacidade de criar um ser humano. Reiterou que na sua denominação, pastores homossexuais, perdem o cargo. Referiu não ter nada contra homossexuais, pois “amava homossexuais assim como amava bandidos (<http://www.jb.com.br>).”

O Conselho Federal de Psicologia publicou uma nota repreendendo a posição de Malafaia. Segundo o Conselho, o pastor “agrediu a perspectiva dos direitos humanos a uma cultura de paz e de uma sociedade que contemple a diversidade e o respeito à livre orientação”, também lamentou seu discurso, explicando que a visão atual da psicologia é a de que a homossexualidade não é doença, desvio ou perversão e disse: “é lamentável que exista um profissional que defenda uma posição de retrocesso que chega a ser quase inquisitório, colocando como vertentes do seu pensamento a exclusão e o preconceito na leitura dos direitos humanos” (<http://www.tribunahoje.com>).

É inequívoca a posição assumida por Malafaia no sentido de aceitar, acolher e amar para tentar “corrigir”, “reorientar”, “ajustar”. Propõe “curar” a homossexualidade segundo os “seus valores” e “verdade”. Seu amor é tutelar, de correção moral. Busca consolidar argumentos que estabeleçam uma correlação valorativa entre “homossexuais” e “bandidos”. Objetiva reforçar o vínculo da homossexualidade como sendo um desvio. Sustentando a ideia de que assim como o fenômeno da delinquência atenta e prejudica a sociedade, os homossexuais, sendo um fato social, existem, mas precisam ser corrigidos para que não causem dano ou mal a família,

4 Define e reitera punição aos crimes de ódio e intolerância resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião, origem, gênero, sexo, orientação sexual, identidade de gênero ou condição de pessoa idosa ou com deficiência. (<http://www.plc122.com.br/plc122-paim/#ixzz35rz6A2A2>)

aos bons costumes, a ordem religiosa.

A suposta piedade e compreensão amorosa acabam sendo, com efeito, mais estratégias retóricas para a normatização pastoral e sexual. Malafaia alude de forma contínua e abundante diversas questões inerentes a concepções de gênero, família e sexualidade que acabam não sendo amparadas do ponto de vista do conhecimento científico⁵ e também no âmbito da vivência social, dadas as transformações culturais, sociais, jurídicas e históricas das últimas décadas.

2. Poder, Persuasão e Novos Domínios da (s) Sexualidade (s)

“Não existe ordem cromossômica homossexual”

“A sociedade é livre para criticar evangélico, criticar católico, criticar deputado. Agora se criticar a prática homossexual é homofobia”.

“Casal é homem e mulher, o resto é par”

“Não existe prova científica de que alguém nasce homossexual”.⁶

De acordo com Foucault (1988), é a partir do final do século XVII que a sexualidade torna-se objeto privilegiado de um saber científico. De acordo com Foucault não procederá a premissa de que o sexo foi silenciado, proibido e reprimido por prejudicar as forças de trabalho durante a ascensão da Revolução Industrial. Para ele nunca houve tanta produção e reprodução discursiva a respeito do sexo como na Modernidade, por meio de instâncias como a Psicanálise, a Biologia, a Anatomia.

Para Foucault a sexualidade estaria em associação direta com as questões inerentes ao poder. O autor realça algumas peculiaridades na sua teoria sobre o biopoder, resumido como poder sobre a vida. Este biopoder estimularia o aumento da produtividade e realçaria a utilidade dos corpos, das vidas, controlando e regulando algumas práticas, plenificando uma espécie de “adestramento” além de ampliar o sentido das aptidões particulares.

⁵ Uma das respostas mais contundentes para questionar os argumentos levantados por Malafaia foi do biólogo Eli Vieira, mestre e doutorando em genética em Cambridge, no Reino Unido. Através de um vídeo postado na rede social youtube com mais de um milhão de acessos, o estudioso busca responder ao pastor, mostrando detalhes que comprovam que os argumentos do mesmo estariam manipulados ou equivocados (<http://revistaladoa.com.br>).

⁶ Palavras proferidas por Silas Malafaia na manifestação em protesto contra a descriminalização do aborto, o casamento gay e pela liberdade de expressão religiosa ocorrida no dia 05 de junho de 2013 na esplanada dos ministérios na capital federal. O palco montado em frente ao Congresso Nacional atraiu líderes evangélicos, políticos de vários partidos e artistas gospel. O evento organizado por Malafaia foi realizado em um dos dias de maior movimentação no Legislativo. Dezenas de parlamentares ligados à bancada evangélica se revezaram para discursar no ato religioso. Um dos temas mais recorrentes dos oradores do evento foi o casamento entre casais homoafetivos em função da decisão do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) que havia determinado aos cartórios do país para que oficializem casamentos entre pessoas do mesmo sexo. Pastores e políticos defenderam que qualquer cidadão deveria ter o direito de se expressar contra as uniões entre homossexuais (<http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/06/milhares-protestam-em-brasil-ia-contra-aborto-e-casamento-gay.html>).

Foucault destaca pelo menos duas manifestações históricas acerca do poder que estariam ligadas: um chamado “anátomo-político” que incidiria sobre o corpo humano, buscando torná-lo dócil, controlável e útil, e um poder do “corpo espécie”, a saber um corpo “transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida” (FOUCAULT, 1988, p. 131).

O autor destaca que os novos domínios da sexualidade estariam diretamente atrelados as exigências do poder, determinadas ideologias e fatores econômicos. Seria demasiado supor que novos conhecimentos científicos poderiam representar uma suposta neutralidade ou distância dos sentidos inerentes ao poder:

“Se a sexualidade se constituiu como domínio a conhecer, foi a partir de relações de poder que a instituíram como objeto possível; e, em troca, se o poder pôde tomá-la como alvo, foi porque se tornou possível investir sobre ela através de técnicas de saber e de procedimentos discursivos” (FOUCAULT, 1988, p. 24)

Foucault também faz alusão e busca descrever aquilo que redundaria em “sexualidades periféricas”. Com base nesta abordagem e mesmo com toda uma evolução dos conhecimentos científicos, ainda é latente o entendimento de que as práticas homossexuais fazem parte das categorias genéricas de “perversões”. Para o autor até o século XVIII o sexo não heterossexual era legítimo e até aceito socialmente; no entanto, havia aquilo que Foucault entende por “ilegalismo global”. Assim, por exemplo, a sodomia fazia parte de uma vivência de crimes contra a lei, junto com a bestialidade e a infidelidade. O foco se concentrava na relação matrimonial.

A partir do século XVIII surgem novas categorias de análise, novos recortes, novas práticas classificatórias. São as chamadas perversões: exibicionistas, fetichistas, zoófilas. Os homossexuais passam a ser vistos como indivíduos dotados de uma “natureza singular, própria, única e ambígua” que mereceria ser investigada e melhor compreendida no tocante a sua história, caráter e anatomia; “o sodomita antes era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie” (FOUCAULT, 1988, p. 44).

A ideia de uma essência homossexual imutável e determinada no nascimento, defendida por movimentos de apoio aos direitos dos homossexuais, insere-se em grande medida no âmbito deste poder que não busca excluir a sexualidade dos indivíduos, mas sim fixá-la e consolidá-la nos corpos, por meio do entendimento, aceitação e respeito para com o outro. A cada rótulo, a cada domínio, a cada recorte criado pelo conhecimento, multiplicam-se as possibilidades de intervenção do poder. Este mesmo poder que também poderá multiplicar as sexualidades a partir

de determinadas nuances e peculiaridades culturais, sociais e religiosas.

Qualquer forma discursiva sempre estará intimamente atrelada a um contexto histórico permeado por variados fatores que condicionam a sua produção e manifestação. Segundo Foucault, em todas as sociedades ocorre esta interferência de procedimentos de controle, seleção ou exclusão. Continuamente vão sendo definidos quais critérios que devem ser legitimados e quais signos devem acompanhar esta elaboração (FOUCAULT, 2009, p. 39).

Não é possível enunciar, aleatoriamente, qualquer coisa, em qualquer local, a qualquer momento. É primordial relacionar o discurso a um contexto mais amplo, ao “sistema de significação em que o indivíduo se inscreve” (FOUCAULT, 2009, p. 109). Mais que uma operação expressiva, o discurso representa “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, numa dada época, e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 1972, p. 148).

Foucault destaca que cada enunciado, apesar de singular, está sujeito a se repetir, se transformar, se articular com outros. Neste sentido “diferentes em sua forma, dispersos no tempo, formam um conjunto se eles se referem a um único e mesmo objeto” (FOUCAULT, 1972, p. 43). É importante que haja uma regularidade de “objetos, conceitos, tipos de enunciação ou temas” (FOUCAULT, 1972, p. 43) para definir uma linearidade e coerência dos conceitos ou a consolidação da identidade.

Ao valer-se de uma retórica científica, que visa a legitimar a posição de que a sexualidade é “adquirida” ou “imposta”, não inata, Silas Malafaia obedece a uma lógica clara e direta: se o pastor aceita a ideia de uma sexualidade definida ou fortemente influenciada por fatores incontroláveis, como a carga genética, a proposta de conversão torna-se inócua e ficaria inviabilizada. Desta forma, é estratégica a escolha de uma argumentação de cunho científico e não religioso.

Para Foucault os discursos são “elementos ou blocos táticos no campo das correlações de poder” (FOUCAULT, 1988, p.97). Ainda que discursos semelhantes possam circular entre estratégias opostas é no embate que ambos se valem dos mesmos ritos de produção de discurso – recorrem a pesquisas, estatísticas, teorias de pesquisadores de renome, títulos, nomenclaturas.

Em certa medida, líderes religiosos têm o direito de expressar as posições para os seus fiéis da forma como considerarem adequado. A dificuldade surge quando um líder como Silas Malafaia em suas declarações contundentes atua para que outras

peças defendam uma visão conservadora confundindo liberdade religiosa e de expressão com uma espécie de guerra contra a diversidade. São ações que alimentam a intolerância, monopolizam uma determinada “verdade” e abrem as portas para uma religiosidade eivada de ódio, ignorância e repleta de incompreensões.

Conclusão

A rejeição da união civil entre pessoas do mesmo sexo e a criminalização da homofobia favorece mecanismos de produção das desigualdades. O argumento da “liberdade de crença” oculta estratégias insidiosas de construção da superioridade moral da heterossexualidade e desqualifica a diversidade sexual, na maioria das vezes colocando-a no âmbito dos desvios, das patologias, das aberrações. A homofobia religiosa se expressa na reprodução de estereótipos que desqualificam a diversidade sexual realçando o caráter “pecaminoso”, hostil e perigoso da homossexualidade.

Os embates apresentados revelam a complexidade das discussões acerca da homofobia e as formas correlatas de violência que incidem sobre populações cuja conduta é dissidente da heterossexualidade. Ao atribuir à homossexualidade um caráter ameaçador e lutar contra os direitos das pessoas LGBT, grupos religiosos e personalidades como Silas Malafaia, reproduzem imagens negativas, apelam a estigmas e estereótipos da diversidade sexual.

Vale destacar que construções do gênero e do desejo que sejam destoantes da norma hegemônica são marcadas como diferenças indesejáveis, reiterando uma obrigatoriedade de uma conduta heterossexual. O desprezo social e religioso dirigido a aqueles que não se enquadram nesta perspectiva revela processos de formação da identidade que são assentados na valorização de si mesmo e pela conseqüente desqualificação do outro.

Importante observar que sob uma perspectiva sociológica, essa relação depreciativa enseja a produção de assimetrias sociais, desigualdades de oportunidades, diferenças de status, obstrução de direitos, estereótipos negativos e processos de estigmatização. A homofobia religiosa se fortalece quando opera discursos baseados em valores religiosos que realçam táticas plurais de desqualificação e controle da homossexualidade. A homofobia religiosa não se manifesta somente nas percepções e juízos morais, mas envolve formas de atuação em oposição à visibilidade e reconhecimento de minorias sexuais, tanto na esfera pública como privada.

Para não ser subjugado pela retórica do preconceito e a violência simbólica, é necessário exercitar a crítica pública. É com ela que talvez seja possível encontrar

caminhos para vivenciar a alteridade, uma consciência de direitos humanos e de reconhecimento das violências sofridas por minorias e grupos vulneráveis em uma esfera pública refratária ao preconceito.

Referências

BUTLER, J. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

De Cambridge, geneticista brasileiro rebate entrevista polêmica de Silas Malafaia. Revista lado a. Disponível em: <http://revistaladoa.com.br/2013/02/noticias/cambridge-geneticista-brasileiro-rebate-entrevista-polemica-silas-malafaia> Acesso em: 28 Jun. 2014.

Evangélico e presidente da ABGLT debatem homofobia. Câmara dos Deputados. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/camارانoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/197965-EVANGELICO-E-PRESIDENTE-DA-AGLBT-DEBATEM-HOMOFOBIA.html> Acesso em 23 Jun. 2014.

FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo no Brasil. In: ANTONIAZZI, Alberto. Nem anjos, nem demônios. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 67-99.

FOUCAULT, Michel. A ordem do Discurso. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. História da Sexualidade I: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. Arqueologia do saber. Petrópolis: Vozes, 1972.

MALAFAIA, Silas. Minhas Experiências de Vida. Editora Central Gospel, Rio de Janeiro, 2012.

Malafaia ataca união homossexual e causa reação nas redes sociais. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/malafaia-ataca-uniao-homossexual-e-gera-reacao-nas-redes-sociais> Acesso em: 25 de Jun. 2014.

NATIVIDADE, Marcelo. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. Religião e Sociedade, v. 30, n. 2. Rio de Janeiro? ISER/ UERJ, 2010.

Nota de Conselho de Psicologia é direcionada a Silas Malafaia. Disponível em: <http://www.tribunahoje.com/noticia/54446/brasil/2013/02/07/nota-de-conselho-de-psicologia-e-direcionada-a-silas-malafaia.html> Acesso em 22 de Jun. 2014.

PASSARINHO, Nathalia; COSTA, Fabiano. Milhares protestam em Brasília contra aborto e casamento gay. G1. Disponível em: <http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/06/milhares-protestam-em-brasilia-contraborto-e-casamento-gay.html> Acesso em: 29 Jun. 2014.

RONCAGLIA, Daniel. Malafaia chama de “absurda” a ação que o acusa de homofobia.

FolhaUOL.Disponívelem:<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2012/02/1050402-malafaia-chama-de-absurda-a-acao-que-o-acusa-de-homofobia.shtml> Acesso em: 20 Jun. 2014.

TOLIPAN, Heloisa. Absurdo! De Silas Malafaia no “De Frente com Gabi” Amo Gays como Amo Bandidos’. Jornal do Brasil. Disponível em: <http://www.jb.com.br/heloisa-tolipan/noticias/2013/02/03/absurdo-de-silas-Malafaia-no-de-frente-com-gabi-amo-gays-como-amo-bandidos/> Acesso em 18 de Jun. 2014.

Para uma nova epistemologia das religiões em geral e do cristianismo em particular

Maruilson Souza¹

Resumo: *Cultura é um complexo de crenças e visão de mundo que funciona como uma espécie de estrutura de software que estabelece parâmetros de compreensão e aceitação não somente de valores inconscientes que devido à profundidade do seu enraizamento impactam o grau de tolerância perante o novo, mas igualmente é um sistema que regula as relações sociais. Dessa forma, alterações na cultura trazem impactos na maneira de conhecer, de conceber e de lidar com o diferente. Os avanços científicos e tecnológicos ocorridos nos últimos dois séculos causaram profundas e irreversíveis transformações nas culturas, e com isso, as relações entre indivíduos, grupos e países foram/são afetadas. As religiões não ficam isentas de tal impacto. Tendo como ponto de partida o pensamento do “epistemólogo das formações axiológicas” Marià Corbí, o presente artigo pretende discutir as principais implicações para as religiões em geral e o cristianismo em particular, das mudanças ocorridas na programação mental de uma parte crescente da sociedade.*

Introdução

Religião e cultura são termos amalgamados. A definição de um tem implicações não somente sobre o outro, mas igualmente para os valores e ações adotadas por um grupo. Para Clifford Geertz, se por um lado o conceito de cultura impacta o próprio conceito de homem, por outro, ele também afirma ser a religião um sistema cultural que tem implicações na visão de mundo, na organização da vida e nas ações humanas (GEERTZ, 2008, p. 26-39; 65-91). Assim é que ele defende (2008, p. 4) ser o homem “um ser amarrado em teias de significados que ele mesmo teceu”. Já Geert Hofstede, usando a analogia das ciências da computação define cultura como programação mental, como “padrões de pensar, sentir e agir”, como um “software da mente” (HOFSTEDE, 1991, p. 4).

Nessa mesma linha de pensamento, Marià Corbí² advoga ser necessário

1 Doutor em Educação Teológica e Mestre em Ciências da Religião. É professor na Faculdade Metodista Livre de São Paulo e Diretor do Seminário Teológico do Exército de Salvação

2 Mariano Corbí Quiñonero ou, em língua catalão, Marià Corbí, nasceu em Valencia, Espanha, em 1932

compreender que a cultura funciona como uma espécie de estrutura de software que estabelece parâmetros de compreensão e aceitação de valores, bem como um sistema que vai regular as relações sociais. Desta forma, quem faz uso do mesmo software cultural acaba por compartilhar uma visão de mundo semelhante (CORBÍ, 1996, p. 10-14, 44).

1 Ciência, tecnologia e mudanças culturais

Para Corbí, as mudanças proporcionadas pelo avanço científico e tecnológico dos últimos duzentos anos causaram alterações profundas e irreversíveis nas culturas, de maneira que isso tem implicações para as religiões. Essas alterações culturais fazem com que o ser humano se veja obrigado a readaptar-se para garantir a sobrevivência da espécie nesse novo ambiente. Com isso, os valores e as regras de comportamentos são igualmente readequados ao novo momento, provocando desconforto no sistema oficial, pois os valores e crenças até então usados como paradigmas hermenêuticos para entender, explicar o mundo e preservar a existência do grupo são postos em cheque.

Corbí defende que a humanidade está envolta em um período de grandes e profundas mudanças que alcança as diversas dimensões da vida em sociedade (axiológica, econômica, familiar e política). Essas mudanças contribuem para transformações culturais que afetam as relações entre indivíduos, grupos, países, e forçam a repensar os valores, sistemas e maneiras de viver que vigoraram por séculos. Para ele, isso concorre de forma decisiva para a crise contemporânea das ideologias, bem como para o colapso das religiões.

De acordo com Corbí, a crise atual das religiões é aprofundada pelo desmoronamento das fronteiras que fazem com que o patrimônio espiritual da humanidade, pertencente a “todas as grandes tradições religiosas, com suas imensas riquezas” (CORBÍ, 2010, p. 14), esteja presente e disponível pela primeira vez a quem possa interessar, o que leva estudiosos a perceberem com mais facilidade, as estruturas comuns por trás das narrações, dos símbolos, dos ritos e dos mitos presentes nas muitas tradições.

e reside na Catalunha desde sua infância. É doutor em filosofia, licenciado em teologia, professor de ciências sociais na Escola Superior de Administração e Direção de Empresas (ESADE) da Universidade Ramón Llull e na Fundação Vidal e Barraquer. É também diretor do Centro de Estudos das Tradições Religiosas, em Barcelona. Nas últimas décadas, tem se dedicado a pesquisar do ponto de vista da linguística, da epistemologia, da sociologia, da antropologia e da história das religiões as consequências ideológicas e religiosas das transformações geradas pelas sociedades pós-industriais. Considerado epistemólogo das formações axiológicas, tem proposto uma espiritualidade leiga, livre dos limites das ortodoxias exclusivista e inclusivista, mas que preserve a rica herança das diversas tradições religiosas como contribuição para uma sociedade mais humana e mais livre.

2 Epistemologia das religiões pré-modernas

Segundo Corbí, as grandes religiões presentes nas sociedades contemporâneas nasceram e se desenvolveram em sociedades pré-industriais. Essas sociedades tinham uma maneira peculiar de se organizar, de pensar, de sentir e de viver. Seus valores também diferem das sociedades desenvolvidas nas últimas décadas. Aquelas eram sociedades estáticas nas quais, diante da escassez de recursos e da pobreza, desenvolveram-se formas próprias para garantir a sobrevivência do grupo em situações específicas, e cujos paradigmas resistiam por vasto período de tempo; enquanto as sociedades modernas conservam-se atreladas à ciência, à inovação, à mudança constante e à tecnologia (CORBÍ, 2010, p. 29).

Corbí observa que as mitologias expressas nos textos sagrados das religiões revelam padrões coletivos de compreensão, de interpretação e de valores, comuns às culturas pré-industriais. Em sua opinião, há uma estreita relação entre a narração mitológica e a atividade de trabalho sobressalente nos grupos humanos. Assim, as sociedades de caçadores-coletores produziram mitologias fundamentadas no paradigma vida que advém da morte. Como isso, cultura e religião se associam de forma a causar aderência, obediência, inibir a variedade e as mudanças ameaçadoras ao grupo humano. Isso é conseguido através de linguagem exclusivista, autoridade central e uso do poder. Nesse caso, o Estado apresenta-se, também, como controlador e cooptador inclusive da ideologia religiosa (CORBÍ, 1996, p. 17-19, 29). Semelhantemente, Corbí diz que nesse tipo de sociedade, as metáforas centrais enfatizam a narrativa mitológica de que, da morte violenta de uma protovítima animal, inocente, é que surge a vida.

Já as sociedades agrícolas, artesanais, comerciais, de pastoreio ou mesmo de economia mista, sendo mais complexas nas suas formas de organização trabalhistas, introduziram a visão da existência de uma batalha entre dois princípios antagônicos, bem e mal, os quais convocam os seres humanos para tomarem partido. A finalidade de tal mitologia igualmente servia para manter a unidade e estabelecer valores que garantissem a perpetuidade grupal.

Segundo Corbí, quando numa cultura inexiste a preponderância de uma profissão sobre as demais, a tendência é haver pluralidade mitológica e de religiões. Embora isso não exclua a possibilidade de uma prática de subsistência impor sua visão de mundo sobre o grupo maior. Como exemplo, Corbí cita a Grécia antiga, na qual havia uma variada estrutura trabalhista (CORBÍ, 1996, p. 30-38) e, como resultado, surge um modelo alternativo axiológico e hermenêutico de interpretação da realidade, onde as narrativas míticas exploram o valor da realidade em si, da complexa trama da realidade e da possibilidade de se conhecer essa realidade

(CORBÍ, 2010, p. 140-147).

Corbí vê as sociedades agrário-autoritárias, anteriores à *polis grega*, como um teste de sobrevivência da espécie humana. Ele diz que, ali, teve-se de aprender a superar tanto a escassez quanto o excesso de água, a trabalhar cooperativamente com grande número de homens, assim como criar estruturas político-religiosas e sociais que sustentassem a nova sociedade. O Estado torna-se coercitivo e tributador. Os próprios sacerdotes são postos como parte vital integrante da burocracia estatal. Nesse tipo de sociedade, a virtude mais propalada é a obediência e os mitos de programação coletiva vão enfatizar a história de um deus intermediário: ser que foi obediente a um deus supremo, vem a terra, morre, desce ao inferno, ressuscita e ganha o direito de sentar-se no trono, à direita do todo-poderoso (CORBÍ, 2010, p. 67).

De acordo com Corbí, os mitos formam a consciência coletiva e dão a estrutura de pensar, de sentir e de agir de um povo, atuando nos níveis superficial e profundo da consciência. O primeiro nível é formado pelos personagens e narrações e o segundo, pelas estruturas profundas que configuraram esses personagens, as narrações, os fatos e os ditos (CORBÍ, 2010, p. 128). Esses níveis se dividem em *metáforas centrais*, que operam como padrões através dos quais a realidade é modelada, organizada, interpretada e avaliada; e em *desenvolvimentos formais* dessas metáforas, que trabalham como estruturas inconscientes, tanto individuais quanto coletivamente, de maneira que as narrativas são tidas como revelações da divindade suprema, devendo ser, portanto, aceitas como literais e sem questionamento.

Nas sociedades pré-modernas, como a axiologia predominante era a obediência, os mitos exerciam a ação de formar a consciência propensa a obedecer. Desta forma, nas famílias de caçadores, a menção a uma protovítima que, por causa da sua obediência a uma divindade suprema, morre e é ressuscitada, gera nas estruturas do inconsciente o desejo de imitação. Já nas famílias pecuaristas, onde o animal é morto somente em ocasiões especiais, a ênfase mítica recai no confronto vida/morte, na morte obediente que resgata a humanidade para a vida e na aliança com o Bem, que transforma os aliados em povo escolhido de Deus (CORBÍ, 2010, p. 111-122).

3 Alterações culturais e nova percepção da epistemologia das religiões

Para Corbí, as histórias das religiões se entrelaçam desde os tempos primitivos. Para isso, basta observar que em culturas, espaços geográficos, povos e tempos diferentes, encontram-se mitologias que, narradas com personagens e enredos variados, apresentam a mesma estrutura. Desta forma, torna-se possível, nos

diversos povos, encontrar referência a uma virgem que é fecundada milagrosamente, dá a luz a um filho de deus (Inca); a um deus que desce a terra e se humaniza (Maia-Quéchua); a um inocente que, através do seu sacrifício, traz bens e bênçãos para o povo e torna a vida humana possível (Desanas da Amazônia Colombiana, Arind-Anim da Nova Guiné/Indonésia, Asteca); a um morto que “três dias depois” ressuscita (Wemale da Nova Guiné e Ilhas Célebes); assim como a um alimento sacramental que concede força, virilidade e vida a quem dele participa (Canacas da Milanesia) (CORBÍ, 2010, p. 45-60).

Na Suméria, considerada a civilização mais antiga da humanidade, já se encontra o mito do deus Enki que forma o homem do barro para que sirva aos deuses e o mito da deusa Inanna, que é suspensa por um prego, morta, passa três dias nos infernos para resgatar aqueles que lá estão e dar vida à humanidade, ressuscita e é exaltada aos céus (CORBÍ, 2010, p. 84, 90-95).

Na mitologia maia-quéchua há dois tipos de morte: uma fecunda, que transforma e dá sentido à vida e, a outra, estéril, da qual não se volta mais e causa desespero. Entre esses povos, os gêmeos Hunaphu e Xbalanque são quem morrem, descem aos infernos e ressuscitam para salvar, para redimir os homens do poder do mal e para trazer-lhes vida abundante temporal e eterna (CORBÍ, 2010, p. 101, 106-107).

Dos dois relatos da criação encontrados na mitologia mesopotâmica, um refere-se ao ato de criar pela palavra. A antiga teologia desenvolvida naquela região enfatizava que, se na terra, o rei, que era considerado “filho de deus”, sacramento da divindade, seu mediador e sua imagem visível, dava uma ordem e a mesma se transformava em acontecimentos concretos, para deus era suficiente emitir uma palavra, um som, para que o universo passasse a existir. Ali também havia um mito de uma ilha paradisíaca chamada Dilmun, onde não havia nem enfermidade, nem velhice, nem dor e nem morte (CORBÍ, 2010, p. 75-76, 88).

Na antiga Mesopotâmia, 2.480 a.C., também se conhecia a lenda de Garga, rei de Ácade, que tendo sido concebido em segredo, é colocado num cesto de junco antes de ser abandonado nas águas. “Salvo das águas”, é criado por um jardineiro até assumir o trono e educado como ascendente real, até assumir o trono e reinar por cinquenta e cinco anos (CORBÍ, 2010, p. 87).

No antigo Egito, em cerca de 2.650 a.C., a teologia desenvolvida na cidade de Mênfis, o deus Ptah é aquele que cria pela palavra e, o deus Knum é quem, a partir do barro, cria o homem à imagem e semelhança de deus. Na mesma época, em Heliópolis, capital religiosa do país, Rá era adorado como o deus supremo e todo poderoso e, Faraó é visto como “filho de deus”, homem-deus. Ali também, conhecia-se a Osíris, o deus morto que ressuscita, senhor da morte e da vida, representado

pelo sol com cabeça de carneiro, indicando que ao ser morto, mantinha a capacidade de voltar a viver. Ressurreto, Osíris torna-se o guia dos homens pelos vales da vida e da morte, e se assenta no trono, à direita de Rá (CORBÍ, 2010, p. 71-73).

Na mitologia iraniana, especialmente a partir de Zaratustra (c. 600 a.C.), desenvolve-se a teologia da batalha espiritual, onde o mundo é percebido como um campo de guerra no qual o exército do bem digladiava com o exército do mal e, como da vitória de um ou outro depende a salvação ou a condenação, os seres humanos são convocados a tomar partido. A vitória do bem, mesmo que demorada, é certa, e o resultado será a implantação de um período de paz e de harmonia como nunca visto antes e os fiéis, guiados pelo Espírito Santo (Spenta Mainyu), serão amados por Ahura Mazda, o deus onipotente. Ali, a verdade (Saoshyant) também se encarna através do nascimento maravilhoso de uma virgem que engravida misteriosamente ao banhar-se no lago Kasuya (CORBÍ, 2010, p. 116-120).

Tanto na mitologia de Israel quanto islâmica, encontra-se a concepção de um povo eleito, executor da obra de Deus, cujo principal opositor é o diabo. Em ambas, a criação dá-se pela palavra. Contudo, no caso israelita, Corbí afirma que os textos foram absorvidos da tradição mesopotâmica (CORBÍ, 2010, 114-116).

Corbí diz que a mitologia cristã é um caso singular. Nela, encontram-se unidos os três eixos da construção de uma mitologia: as metáforas de ordenação, de interpretação e de avaliação da realidade. Sua complexidade está na conciliação dos paradigmas interpretativos autoritário, agrícola e dual. Deus é aquele que cria pela fala, que envia seu filho, redentor encarnado, a terra, para que morra; a morte obediente do “filho de deus”, bem como sua descida aos infernos e sua ressurreição, faz dele o vencedor do mal, da morte, e resgatador da humanidade do poder do mal. Sua morte confronta a própria morte e traz sentido à vida. Como nas mitologias israelita e islamita, a comunidade de Jesus forma o povo eleito (CORBÍ, 2010, p. 120-122).

4 Funções básicas e elementos da epistemologia

Para Corbí, a epistemologia é mais do que uma disciplina teórica, é uma forma coletiva de pensar, sentir e agir. Ela possui duas funções básicas. A primeira é a de programar as famílias e comunidades para enfrentar as condições de vida típicas do período pré-moderno. A segunda função refere-se a representar e alimentar a dimensão espiritual da sociedade.

De acordo com Corbí, os mitos formam o fundamento da epistemologia pré-moderna, bem como os alicerces desse tipo de sociedades. Comumente, se pensa

que suas narrações são descrições fiéis da realidade e toma-se como real tanto seus personagens quanto suas histórias. Nesse sentido, os padrões, paradigmas e metáforas centrais do período pré-moderno servem para erguer sistemas consistentes de explicação e de avaliação da realidade, bem como para orientar ações, organizar ritos, símbolos e valores que representem e deem forma e sentido à experiência da dimensão absoluta da realidade.

Corbí aponta os seguintes elementos epistemológicos comuns nas diversas narrativas mitológicas das sociedades pré-modernas: entre os caçadores, uma protovítima, ancestral ou um espírito que morre em favor do grupo; entre os horticultores, um espírito que se encarna em um tubérculo, espigas ou grãos para garantir a sobrevivência do povo; entre os agricultores, há uma divindade agrária e um senhor absoluto que, com sua morte e ressurreição, dá vida aos seus; já entre os pecuaristas a ênfase recai no princípio do bem, que faz aliança com um povo, diz como esse deve se comportar e envia profetas para arregimentar pessoas na vitória contra o mal. Esses mitos são vistos não apenas como descrevendo e interpretando, mas igualmente como modelos de avaliação e como sistemas de configuração da realidade (CORBÍ, 2010, p. 123-128).

Para Corbí, essas metáforas mitológicas centrais podem ser encontradas, com variações de personagens e modificações superficiais das histórias, nas diversas religiões nascidas no período pré-moderno. No xamanismo, por exemplo, encontra-se referência a uma “árvore cósmica da vida”, a montanhas sagradas onde a divindade se revela e onde se torna possível a comunicação com os céus, e a um animal-ancestral morto (CORBÍ, 2010, p. 35, 39-44).

5 Para uma nova epistemologia das religiões: implicações

Especialmente nas últimas décadas, com o aparecimento das sociedades industrializadas e do conhecimento, a cultura, a economia, a política, a própria sociedade, assim como as formas de conceber as religiões, têm sido alteradas. Nelas, a tecnologia central é a informática e a produção de inovações científicas, tecnológicas, organizacionais e axiológicas, constantes. Tudo isso exige a formação de equipes de especialistas de diversos saberes, criativos, que não aceitam imposições, que trocam informações e trabalham colaborativamente. Essas equipes simplesmente paralisam se a comunicação não for autêntica e sem reserva. Quais são as principais implicações proporcionadas pelo avanço científico e tecnológico para as religiões?

Primeiro, essas variações provocam alterações culturais de maneira que o ser humano se vê obrigado a readaptar-se para poder garantir a sobrevivência da espécie nesse novo ambiente. Com isso, os valores e as regras de comportamentos são adequados ao novo momento. Como os sistemas de valores e crenças estão vinculados

diretamente às religiões, esses são usados como paradigmas hermenêuticos para entender, interpretar, explicar o mundo e preservar a existência do grupo. Corbí atribui tanto a criação de linguagem exclusivista quanto a absolutização de valores como uma forma de autopreservação.

Segundo, diferente das sociedades pré-modernas, onde a verdade era compreendida como revelação divina e as pessoas tinham somente que aceitar, submeter-se e repetir, nas sociedades do conhecimento a verdade não é vista como fixa, mas é algo que é discutida, construída em conjunto sem garantias externas. Na concepção de Corbí, nessa nova sociedade o futuro não é repetição de padrões do passado (CORBÍ, 2010, p. 157-161, 164). Em sua opinião, todas essas mudanças na sociedade afetam as crenças e os valores sustentados pelas religiões:

As maneiras de pensar e de sentir mudaram tanto em pouco tempo que o sistema de crenças, de preceitos e de valores coletivos compartilhados pelas sociedades durante milhares de anos - e com prestígio religioso - perdeu sua credibilidade e seu atrativo, porque essas crenças, esses preceitos e esses valores coletivos se tornaram incapazes de unir e de motivar os indivíduos e as comunidades das novas sociedades... (CORBÍ, 2010, p. 163).

Terceiro, essas diferentes mudanças nas sociedades impactam as grandes tradições religiosas presentes nas sociedades contemporâneas, levando-as a buscar um readequamento à nova realidade. Para isso, ele compreende que as hierarquias tenderão a resistir às mudanças, pois confundem o vinho que, não tendo forma, adequa-se às diversas taças culturais, com a própria taça. Corbí insiste que as religiões que, durante milênios não perduraram e que foram programadas para serem estáticas, tendem a confundir a taça com o vinho. Nas novas sociedades, as religiões que assim o fizerem caminharão “[...] para o seu fim, ou, no mínimo, vai caminhando para ficar às margens da marcha da cultura [...]” (CORBÍ, 2010, p. 165-166, 168). Logo, há que se abdicar da primitiva maneira de pensar e viver a experiência espiritual, fundamentada em mitos, crenças, controle, exclusão e submissão.

Quarta, a crise epistemológica atual das religiões não é passageira. Consiste na perda para sempre do que dava sustentação às instituições religiosas tais como: programação mitológica, crenças reveladas fixas, submissão a organizações, pessoas e textos (CORBÍ, 2010, p. 172-178) Nesse sentido, ele alerta que tentar manter o estatuto epistemológico das sociedades pré-industriais, míticas, é suicídio. Em sua opinião

os dirigentes das tradições religiosas, especialmente as ocidentais, se empenham em manter o estatuto epistemológico pré-industrial dos mitos, dos símbolos, das narrações sagradas e dos rituais, e pretendem, de maneira coerente com essa atitude, que eles continuem desempenhando as funções que exerceram no passado. [...] Isso equivale a pretender manter vigente o software próprio das sociedades pré-industriais estáticas, patriarcais, agrárias, autoritárias, em sociedades que vivem do

desenvolvimento da ciência e da técnica a serviço da criação de produtos e de serviços (CORBÍ, 2010, p. 179).

Quinto, no caso do cristianismo em particular Corbí diz que as igrejas, com sua epistemologia pré-moderna, calcada em crenças, mesmo desconfiando de quem pensa diferente, apresentam certo grau de ciência de que, para se integrar às novas sociedades, terão de adaptar-se, reaprender a ler as escrituras como linguagem poética, sem dogmas, sem conflitos e contradições com as escrituras de outras tradições, e que símbolos como “Deus”, “Filho de Deus”, “outra vida” (CORBÍ, 2010, p. 180), representam somente afirmações apofáticas acerca de categorias sobre as quais o vazio radical e o silêncio falam mais alto. E propõe que grandes mestres como Buda, Jesus e Maomé sejam somente janelas pelas quais a Luz, o Vazio, o Nada, traz algum vislumbre para a humanidade. Para ele, os místicos apenas apontam para um caminho que não é caminho, e, tateando falam de um conhecimento não conhecimento. Na opinião de Corbí, somente “uma espiritualidade leiga, sem crenças, procedente de todas as grandes tradições religiosas da história da humanidade, é o caminho - um caminho realmente eficaz - de serviço aos outros, e é o maior serviço que se pode prestar”(CORBÍ, 2010, p. 193, 196, 212, 226, 236, 255).

Conclusão

Como se pôde observar cultura, epistemologia e religião estão umbilicalmente interligadas, de modo que qualquer mudança na primeira, as outras duas são automaticamente afetadas. Isso porque a cultura funciona como um software que fornece paradigmas para os padrões de agir, pensar e sentir. Desta forma, as transformações científico-tecnológicas ocorridas nos últimos duzentos anos, alteraram a cultura e isso tem implicações para a epistemologia das religiões em geral e do cristianismo em particular. Haja vista que os valores, comportamentos e o sistema hermenêutico tradicional usado para compreender e explicar o mundo perderam sua credibilidade e sedução, o que traz desconforto para as hierarquias. Junte-se a isso, a globalização do acesso aos espaços virtuais que expõem as estruturas mitológicas e simbólicas das religiões, possibilitando aos interessados a percepção do que há de comum neles.

Diferente das sociedades pré-modernas, as sociedades contemporâneas percebem a verdade como mutante, construída argumentativa e comunitariamente e não como um produto “acabado”, revelado pela divindade. Portanto, a tentativa de manutenção do estatuto epistemológico anterior é, no mínimo, suicídio. Dai, as

pesquisas de Corbí apontarem para a necessidade de uma nova epistemologia das religiões em geral e dos cristianismo em particular. Epistemologia essa que seja menos transcendental, mais aberta àquilo que é absolutamente humano e que inclua as ciências. Tal epistemologia levará a uma releitura dos textos sagrados, dos dogmas, a redescobrir os místicos e a levar as diferentes tradições religiosas ao dialogo.

Referências

CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga**: sem crenças, sem religiões, sem deuses. Trad. de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2010.

CORBÍ, Marià. **Religión sin religión**. Madrid: PPC, 1996.

GEERT, Hofstede. **Cultures and Organizations: Software of the mind**. New York: McGraw-Hill, 1991.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

As campanhas da fraternidade de 2000, 2005 e 2010 como espaço para a prática ecumênica no Brasil.

Luís Felipe Lobão de Souza Macário^{1*}

Resumo: *Artigo sobre as campanhas da fraternidade ecumênicas realizadas nos anos de 2000, 2005 e 2010, utilizando como principais fontes de pesquisa seus respectivos manuais para, através de uma leitura crítica, destacar sua origem, sua organização, seus objetivos gerais e específicos, assim como o desenvolvimento de seus temas, com o objetivo de identificá-las como mais um espaço de integração entre igrejas cristãs no Brasil, e que teve, por conclusão, o reconhecimento de seis pontos positivos gerados pelo empreendimento: a aproximação e a colaboração entre as diferentes igrejas no trabalho de planejamento e organização dos eventos; a necessidade da constituição de equipes para dirigir as atividades dessas campanhas, que, além de estudar seus temas e subsídios, tiveram também de conhecer os princípios do ecumenismo; o tratamento deste nos citados subsídios e, principalmente, nos seus textos-base, o que fez com que todos os participantes dessas campanhas, e não apenas seus organizadores e dirigentes, fossem informados sobre o empenho ecumênico e sua importância; o fato de suas celebrações, vigílias e círculos bíblicos terem aberto novas oportunidades para reunir pessoas de diferentes igrejas em torno da Bíblia e da oração comum; o estímulo ao diálogo teológico-doutrinal, já que a preparação dos textos-base foi realizada, de forma conjunta, por representantes das várias igrejas participantes dessas campanhas; finalmente, a possibilidade de os gestos concretos de serviço à sociedade se tornarem muito mais significativos, com as igrejas atuando unidas, mobilizando um volume muito maior de recursos humanos e materiais.*

Palavras-chave: *Religião. Cristianismo. Ecumenismo. Campanha da Fraternidade.*

Introdução

O presente artigo foi construído a partir da minha monografia intitulada As

¹ * Especialista em História da Igreja pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ), aluno do Curso de Pós-Graduação *Lato Sensu* em Ciências da Religião da mesma Faculdade. E-mail: Ifelipemacario@uol.com.br.

Campanhas da Fraternidade de 2000 e 2005 como espaço para a prática ecumênica no Brasil, orientada pela professora Dr^a Maria Teresa de Freitas Cardoso e apresentada à Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ), em Setembro de 2009, para a obtenção do título de especialista em História da Igreja, mas com novas informações acrescentadas, referentes à Campanha da Fraternidade Ecumênica de 2010.

Utilizei como fontes principais de pesquisa os manuais das Campanhas da Fraternidade Ecumênicas, *Dignidade humana e paz – Novo milênio sem exclusões* (CF-2000), *Solidariedade e paz* (CF-2005) e *Economia e Vida* (CF-2010), procurando, através de uma leitura crítica, destacar a origem dessas Campanhas, sua organização, seus objetivos gerais e específicos, assim como desenvolvimento de seus temas.

O trabalho está dividido em três partes. Na primeira, partindo de rápidas definições de ecumenismo e movimento ecumênico, traço um breve histórico sobre este movimento, no Brasil e no mundo, abordando o surgimento do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), a importância do Concílio Vaticano II, sua acolhida no Brasil e a fundação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC). Na segunda, trato sobre as origens da Campanha da Fraternidade, pondo em ênfase seu aspecto de poderoso instrumento de evangelização e promoção da fraternidade, a partir da realidade concreta em que vive a maior parte da sociedade brasileira. Finalmente, na terceira e última parte, abordo as Campanhas da Fraternidade Ecumênicas, com relevo especial para seus textos-base.

Para não cansar o leitor, suprimi todas as referências ao longo do texto, cujos autores estão elencados ao final do trabalho, mantendo apenas aquelas relativas às citações textuais. É conveniente destacar, no entanto, a importância fundamental das obras de Jesús Hortal, Elias Wolff, Lisaneos Prates, José Bizon e Rodrigo Drubi para a realização deste trabalho.

1. Uma breve história do movimento ecumênico

De acordo com o Padre Jesús Hortal, SJ, autor de um *Guia Ecumênico* lançado pela CNBB, foi a partir do século XIX, no seio das Igrejas e Comunidades Eclesiais da Reforma, que se começou a usar a palavra “ecumênico” para se referir ao movimento e às instituições que trabalham a favor da unidade dos cristãos. Daí a palavra “ecumenismo”, que designa a teoria e a prática das iniciativas que pretendem a reconstrução desta unidade. Assim, movimento ecumênico deve ser entendido como “as atividades de caráter sistemático, institucional e organizativo, de cunho interconfessional, com o objetivo de atingir uma maior unidade visível da Igreja, a fim de que o testemunho do Evangelho seja mais aceito” (2003, p. 279).

O ecumenismo surgiu, pois, na passagem do século XIX para o século XX

e evoluiu em etapas, desde a criação de sociedades e realização de conferências missionárias, ganhando espaço e força ao longo do século XX graças à fundação de movimentos importantes, como “Fé e Constituição” e “Vida e Ação”, até a constituição do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em 1948, a maior e mais representativa das muitas organizações do movimento ecumênico moderno, reunindo 345 Igrejas, denominações e comunidades eclesiais em mais de 110 países e territórios de todo o mundo, que representam mais de 560 milhões de cristãos.

A Igreja Católica Romana, não convidada oficialmente para a Assembleia Constitutiva do CMI em virtude das recusas em participar de conferências anteriores, proibiu seus fiéis de participarem de reuniões ecumênicas, através do Santo Ofício, em *monitum* de 5 de junho de 1948. Mas, se as autoridades católicas romanas adotaram, de início, atitude completamente negativa a respeito do movimento ecumênico e do Conselho, progressivamente passaram a ter comportamento mais positivo e, ainda mais, uma colaboração ativa nos mesmos, tendo sido criado, em 5 de junho de 1960, por parte do Papa João XXIII, para preparar o Concílio Vaticano II, o Secretariado para a Unidade dos Cristãos, transformado em Comissão Conciliar em 6 de agosto de 1962, o que culminou, em 21 de novembro de 1964, com a aprovação e promulgação, pelo Papa Paulo VI, do Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo, de grande importância no sentido de ampliar a caminhada em favor da unidade cristã.

O Concílio, ao ensinar que o restabelecimento da plena comunhão visível entre todos os cristãos é vontade de Cristo e essencial à vida da Igreja Católica, sendo dever de leigos e ministros ordenados, acordou a Igreja de Roma para as questões ecumênicas, integrando-a ao movimento a partir de uma tomada de consciência a respeito de si mesma, sua natureza, sua missão e desígnios do seu Fundador, Mestre e Senhor, superando o eclesiocentrismo através de uma nova concepção eclesiológica, expressa em uma nova maneira de pensar a unidade da Igreja, que levou à abertura do diálogo com outras denominações cristãs. Esta opção ecumênica representou uma das principais mudanças na Igreja, já que Roma decidiu quebrar seu isolamento, colocando-se ao lado de todos os cristãos que se empenhavam em caminhar juntos, dando um passo largo ao reconhecer o diálogo ecumênico como evento pneumático.

A atenção à unidade eclesial, manifestada por João XXIII, caracterizou praticamente todo o trabalho conciliar, em grande parte graças à sensibilidade ecumênica de boa parte dos padres conciliares. Ao tornar o conceito de *koinonia* uma categoria-chave para a parte católica no diálogo ecumênico, o Concílio admitiu ser a comunhão um elemento comum a todas as expressões cristãs, sinal de que nem tudo o que existia foi destruído pela divisão. O compromisso ecumênico tornou-se, pois, uma responsabilidade de toda a Igreja e não mais uma simples ocupação de um ou outro pioneiro.

Assim, na segunda metade do século XX, o movimento ecumênico realizou progressos verdadeiramente notáveis, em especial a partir da formação do CMI e do Concílio Vaticano II, que permitiu o ingresso da Igreja Católica Romana de modo mais efetivo, fazendo com que os objetivos do movimento começassem a ser nela realizados. Na atualidade, quase todas as Igrejas cristãs históricas participam dele e assumem o ecumenismo como uma dimensão fundamental de sua renovação interior e de suas relações com as outras Igrejas cristãs.

No Brasil, o movimento ecumênico seguiu os mesmos passos do que acontecia no contexto mundial, com a aproximação de Igrejas de uma mesma tradição eclesial, seguida pela aproximação de Igrejas protestantes de tradições diferentes no âmbito da missão, adesão de anglicanos, ortodoxos e, finalmente, católicos romanos. De acordo com Elias Wolff (2002, p. 76), pode-se constatar “três grandes períodos no movimento ecumênico no Brasil: um exclusivamente interprotestante (1903-1960); outro com a participação de católicos e anglicanos (1960-1982); e um terceiro, a partir da formação do CONIC (1982-...)”.

Antes mesmo do Concílio Vaticano II, por iniciativa particular, houve experiências de diálogo ecumênico no Brasil envolvendo católicos. Em março de 1957, em São Leopoldo (RS), professores da Faculdade de Teologia Cristo Rei (católica romana, dos jesuítas) e da Escola Superior de Teologia (luterana, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB), as duas maiores instituições de ensino de Teologia do Sul do país, iniciaram uma série de encontros regulares, que recebeu o nome de Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica (GERT). Em 1981, desativada a Faculdade de Teologia Cristo Rei e transferido o Centro de Estudos Superiores dos Jesuítas para Belo Horizonte, o diálogo continuou com a participação dos docentes do Instituto de Teologia e Ciência Religiosa da PUC de Porto Alegre, contando também, em diversas épocas, com teólogos das Igrejas Episcopal e Metodista.

Mas, se o Concílio Vaticano II pôs a Igreja Católica Romana em busca do caminho para a unidade, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) seguiu fielmente seus ensinamentos e assumiu o ecumenismo como dimensão constitutiva de sua tarefa de orientar a evangelização dos católicos brasileiros, sentindo necessário aprofundar sua consciência ecumênica e fortalecer o diálogo com outras Igrejas. Muito importante nesse sentido foi a Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*, que, em 1965, teve uma síntese publicada pelo Secretariado Nacional de Teologia, que na época incluía o Setor Ecumenismo, acompanhada por um comentário elaborado pelo Frei Romeu Dale, OP, cujo objetivo era fazer com que todo o episcopado brasileiro acompanhasse, na íntegra, as discussões da assembleia conciliar sobre o tema, para criar uma mentalidade ecumênica que influísse no exercício do ministério.

Voltando ao GERT, para dar continuidade aos trabalhos, teve início uma série de Encontros de Dirigentes de Igrejas Cristãs (EDI), um dos meios principais empregados pelo movimento ecumênico no Brasil. Entre 1975 e 1982, os quatorze encontros representaram a confirmação das iniciativas anteriores, mas com diferenças importantes, pois deixaram de ser reuniões espontâneas de professores de teologia, passando a reunir representantes das hierarquias eclesiásticas, e se dando em diversas regiões do Brasil, superando, pois, o limite geográfico do GERT. Nos EDI se projetou a criação de um órgão que possibilitasse maior estabilidade ao diálogo ecumênico, tendo-se constituído um Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CNIC), “em formação”, entre 1978 e 1982. Após ter-se discutido um anteprojeto dos estatutos, no XIV EDI, em 07 de junho de 1982, foi aprovado o regimento interno de uma Assembleia Constitutiva, que se reuniu em Porto Alegre, nos dias 17 e 18 de novembro do mesmo ano, na qual foi fundado o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), o resultado mais concreto da caminhada ecumênica neste país, tendo como fundadoras a Igreja Católica Romana, a Igreja Cristã Reformada do Brasil, a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB), a IECLB e a Igreja Metodista do Brasil, tendo aderido, posteriormente, a Igreja Presbiteriana Unida (IPU) e a Igreja Católica Ortodoxa Síria do Brasil (ICOSB).

Ao mesmo tempo em que o CONIC busca consolidar seus objetivos teológicos, ele se volta para a sociedade, afirmando a necessidade de anunciar a verdade cristã sobre a pessoa e gerar sua promoção e libertação, o que é ecumênico em virtude de aproximar os cristãos em uma visão comum do ser humano, a partir de elementos antropológicos fundamentais. Assim, os esforços pela unidade também buscam superar as divisões que existem na sociedade, procurando recuperar a vida das pessoas no seu sentido e dignidade cristãos, o que implica no compromisso pela promoção humana e constitui um modo privilegiado de unir os projetos de evangelização das Igrejas na cooperação por uma sociedade mais justa.

2. As origens da campanha da fraternidade

O período entre os anos 50 e 60 se caracterizou por uma efervescência de experiências de cunho eclesial, gerando uma renovação na Igreja Católica Romana. Iniciado o Concílio Vaticano II, que acordou oficialmente a Igreja de Roma para o ecumenismo, o episcopado brasileiro deu início à Pastoral de Conjunto (PC), uma das mais importantes características da nova visão da Igreja implantada pelo Concílio, despertada com o Plano de Emergência (PE), pedido pelo Papa João XXIII e aprovado, em abril de 1962, pela Quinta Assembleia Geral da CNBB. O PE foi ponto de partida para uma ação colegiada, assumindo o planejamento como sistema de ação da Igreja

unida, em superação à improvisação e à ação isolada, dando novo dinamismo à instituição, criando novas estruturas, possibilitando iniciativas e ações mais amplas e, finalmente, abrindo espaços para a renovação pregada pela assembleia conciliar.

Corroborando a afirmação do texto-base da Campanha da Fraternidade de 1990 (CF-90), de que “é impossível entender um acontecimento humano fora do seu contexto histórico” (CNBB *apud* PRATES, 2007, p. 21), foi neste contexto de mudanças no interior da Igreja Católica Romana que surgiu o projeto propondo uma campanha com a finalidade de angariar recursos financeiros, vinculados ao sentido eclesial da fraternidade, a partir da ideia de que a Igreja brasileira deveria superar a postura passiva de receber auxílio econômico das Igrejas da Europa e Estados Unidos, tornando-se geradora de recursos em favor da fraternidade.

Assim nasceu a Campanha da Fraternidade (CF), na Arquidiocese de Natal (RN), em meio à Quaresma de 1962. D. Eugênio de Araújo Sales, então administrador apostólico local, era também responsável pelo Secretariado Nacional de Ação Social da CNBB e presidente da Cáritas Brasileira, organismo nascido em 1957. Dada a necessidade de que esta deixasse de ser simples executora de programas de assistência social estabelecidos pelo convênio entre CNBB e *Catholic Relief Service* (CRS), órgão executivo da Conferência dos Bispos dos EUA, surgiu a ideia de dinamizá-la através de uma campanha nacional, que deveria consistir em uma atividade ampla, em tempo determinado, com arrecadação financeira, mas que também deveria promover a fraternidade cristã, mediante o auxílio aos mais necessitados. Embora o arrecadado não tenha sido suficiente para cobrir as próprias despesas, a aceitação foi a melhor possível, despertando interesse e repercutindo como boa notícia em toda a Igreja do Brasil.

No ano seguinte, a Campanha foi realizada novamente nas dioceses do Rio Grande do Norte, mas com participação de treze bispados de estados vizinhos, com maior sucesso na Arquidiocese de Fortaleza, devido ao entusiasmo do arcebispo D. José de Medeiros Delgado. Sua crescente repercussão animou o episcopado brasileiro, reunido em Roma para participar das sessões do Vaticano II, a assumi-la como projeto da CNBB. Ainda em 1963, os bispos do Brasil decidiram e aprovaram que a CF fosse realizada em âmbito nacional, estabelecendo que todas as dioceses deveriam promovê-la. Com isso, em 1964, aproximadamente setenta dioceses de todo o país realizaram a primeira Campanha da Fraternidade de âmbito nacional, ainda através do Secretariado Nacional de Ação Social e da Cáritas Brasileira.

Ainda em Roma, os bispos do Brasil aprovaram, em dezembro de 1964, o fundamento inicial para organizar a CF, *Campanha da Fraternidade – Pontos Fundamentais Apreciados pelo Episcopado em Roma*. Em 1965, a CNBB decidiu assumir toda a organização e implementação da Campanha, até então de responsabilidade

da Cáritas. Dessa forma, paralelamente a um esforço em prol do ecumenismo, desde imediatamente após o Concílio Ecumênico Vaticano II até nossos dias, a Igreja Católica Romana no Brasil, por intermédio da CNBB, vem realizando um grande trabalho de animação evangelizadora, optando por um caminho fraternal-libertador na perspectiva da construção do Reino do Deus-Pai, através da Campanha da Fraternidade, que se trata de um amplo esforço de evangelização.

A CF tornou-se uma das principais atividades da CNBB e uma das mais expressivas realizações no contexto da Pastoral de Conjunto no Brasil. Tendo o PE sugerido o método ver-julgar-agir como mediação para a formação dos militantes cristãos, como proposto pelo Papa João XXIII em sua Encíclica *Mater et Magistra*, esta metodologia também foi utilizada pela Campanha, estruturada de forma que o ver fosse a dimensão do método que auxiliasse a conscientização diante das ambiguidades da realidade; o julgar, a dimensão que possibilitasse discernimento e juízo crítico, cujos critérios fossem a Palavra de Deus e o ensinamento do Magistério da Igreja; e o agir, a dimensão dinamizadora de novas estratégias de ação em busca de transformar a realidade, no horizonte do projeto fraternal de Deus-Pai.

Nascida para suprir a sobrevivência da Cáritas Brasileira, a CF evoluiu, seguindo a história da Igreja no Brasil. De acordo com o texto-base da CF-87,

sob o influxo do Concílio Vaticano II, de Medellín, de Puebla e da visão crítica da realidade social, a Igreja na América Latina e no Brasil, renovando-se em sua missão evangelizadora, faz uma opção preferencial, não exclusiva, nem excludente, pelos pobres. Com esse amor evangélico preferencial ela passou a ver, sob nova ótica, a trama da história e da estrutura social. Consequentemente, teve de reorganizar sua ação pastoral (CNBB *apud* PRATES, 2007, pp. 449-450).

Por isso, a Campanha vem escolhendo temas em que “entram, com especial relevo, os desafios socioeconômicos-políticos-culturais e religiosos da realidade brasileira” e que “ajudem a desencadear ou reforçar o processo libertador dos empobrecidos, tendo em vista uma justa e fraterna estruturação social” (CNBB *apud* PRATES, 2007, p. 34, nota n. 38).

3. Campanha da fraternidade e ecumenismo: um casamento bem-vindo

Para Lisaneos Prates (2007, pp. 49, 296, 359 e 495), em sua missão de anunciar-denunciar, a Igreja deve cumprir o papel de sacramento da unidade entre os seres humanos, através da criação de um tempo e um espaço ecumênico capaz de reunir a variedade dos povos, vinculando as pessoas em prol da superação da exclusão em direção à fraternidade inclusiva. Apesar da diversidade de formas e expressões,

elas devem traduzir a mesma e única espiritualidade cristã, caracterizada por uma pluralidade-unidade, através do princípio da fraternidade universal. O diálogo ecumênico deve sempre buscar a fraternidade que conduz à justiça.

Como, no Brasil, a Igreja não busca apenas repetir as práticas ecumênicas exógenas, o crescimento do ecumenismo exige o estabelecimento de práticas endógenas, o que gera, como consequência concreta e imediata, a necessidade de se estabelecer temas comuns que possam conduzir à unidade, como pode ser a Campanha da Fraternidade. Nesse sentido, nos anos de 2000, 2005 e 2010, a CNBB passou a organização da CF para o CONIC, tornando-a ecumênica, abrindo mais um espaço para a prática do ecumenismo no Brasil, seguindo as determinações do Concílio Vaticano II. Assim,

por meio do trabalho conjunto, as Igrejas envolvidas testemunham o desejo de ser sinal de paz, de reconciliação. Dando o exemplo, ganham força moral para pedir a toda a sociedade que se una na busca do bem comum e da verdadeira paz (CONIC, 2005, p. 42).

Conforme sugerido pela CNBB no documento *Rumo ao Novo Milênio – Projeto de Evangelização da Igreja no Brasil em preparação ao grande jubileu do ano 2000*, n. 141, a CF do ano 2000 foi ecumênica, trazendo como tema *Dignidade Humana e Paz*, e, como lema, *Novo Milênio sem Exclusões*, prosseguindo a temática em torno dos grandes flagelos sociais que excluem grande parte de empobrecidos da sociedade brasileira. Tal Campanha foi fruto do caminho original tomado pelo ecumenismo no Brasil, fazendo da experiência religiosa ponto de partida para a superação da exclusão, tornando a passagem para o novo milênio uma referência para a construção de uma sociedade baseada no princípio da inclusão social.

As primeiras páginas do manual da CF-2000 Ecumênica trouxeram uma apresentação das Igrejas-membros do CONIC feita por elas próprias, para logo em seguida iniciar o texto-base, que, em seu início, situou a Campanha da Fraternidade entre as principais propostas de evangelização da CNBB, sempre realizada na Quaresma, trazendo um apelo à conversão relacionado a um tema específico a cada ano, constituindo, “ao longo de mais de três décadas, um processo educativo que ajuda a perceber as exigências da Palavra de Deus diante dos problemas concretos da sociedade” (CONIC, 2000, p. 17).

O subsídio esclareceu que aquela não era uma Campanha sobre ecumenismo, mas ecumênica em sua coordenação e realização, sob a responsabilidade de diversas Igrejas e sob coordenação do CONIC, constituindo algo realmente diferente. Por isso, seu tema e seu lema, habitualmente decididos após uma ampla consulta aos que trabalham anualmente com ela, naquele ano especial foram definidos após uma

consulta feita a todas as Igrejas-membros do CONIC, sendo a decisão final tomada pela chamada Comissão Ecumênica da Campanha.

Foi dito que o objetivo geral da CF-2000 era “unir as Igrejas cristãs no testemunho comum da promoção de uma vida digna para todos, na denúncia das ameaças à dignidade humana e no anúncio do evangelho da paz”, enquanto, dentre os objetivos específicos, estavam “propor uma prática de vida em que valores morais e éticos exaltem a dignidade da pessoa, evitem as exclusões que marginalizam pessoas e grupos, criem condições de paz na convivência cotidiana” e “promover o diálogo, incentivando o respeito à liberdade de consciência e à liberdade religiosa, na busca da verdade que liberta e salva, denunciando toda e qualquer competição religiosa e ideológica” (CONIC, 2000, pp. 22-23).

O subsídio anunciou que aquela CF apresentaria duas vertentes de testemunho interligadas, que seriam a defesa dos excluídos e o trabalho conjunto entre as próprias Igrejas, que se fortaleceriam mutuamente, já que a causa da paz estimularia a união fraterna, que, por sua vez, cresceria ao ser vivida em uma tarefa concreta. As Igrejas cristãs, comprometidas em resgatar a dignidade ferida, agiriam de forma mais eficaz quando em conjunto, unidas em nome do Evangelho. Através da aproximação, as Igrejas poderiam conhecer organizações e grupos de cristãos de comunidades diferentes que já trabalhavam pela dignidade humana, somando esforços para ter uma voz com maior impacto na sociedade, conhecendo o que já se fazia, para entrar em parceria e abrir novos caminhos.

O texto-base tratava o tema *Dignidade Humana e Paz*, e o sonho de uma sociedade sem exclusões, em três partes e um capítulo de conclusões. A primeira parte, *A Dignidade Ferida nos Porões da Vida*, tratava de situações de que a própria sociedade se envergonha, enquanto a segunda, *A Dignidade Ferida à Luz do Sol*, tratava de outras com as quais a sociedade convive sem reagir, por constituírem desrespeitos à dignidade humana presentes no cotidiano da maioria das pessoas. A terceira parte, *Nos Bastidores*, tratava das causas dessas situações, obstáculos à fraternidade e à paz. Enfim, no capítulo final sobre *Educação para a Paz*, foram sugeridas ações em favor da solidariedade, da justiça e da paz, particularmente através da educação para a paz, da união entre os cristãos e da ação conjunta de todas as pessoas que almejam a promoção dos direitos humanos e uma sociedade justa e fraterna.

Em 2005, foi realizada a segunda CF Ecumênica que, conforme seu texto-base, foi novamente promovida em conjunto pelas Igrejas-membros do CONIC. Bem mais explicativo em relação ao ecumenismo do que o subsídio da CF-2000, o subsídio de 2005 lembrou, ou esclareceu, que “o CONIC foi formado há mais de vinte anos como uma associação fraterna de Igrejas que se sentem chamadas ao testemunho

comum do Evangelho e ao serviço solidário, especialmente em favor dos mais pobres”, acrescentando que “a parceria ecumênica demonstra uma fraternidade bem concreta”, já que “por meio do trabalho conjunto, as Igrejas envolvidas testemunham o desejo de ser sinal de paz, de reconciliação” e que “dando o exemplo, ganham força moral para pedir a toda a sociedade que se una na busca do bem comum e da verdadeira paz” (CONIC, 2005, p. 42).

O texto-base ressaltou que, naquela nova CF Ecumênica, as Igrejas já contavam com a experiência da CF-2000, quando cristãos de diferentes Igrejas deram início ao novo milênio com um vigoroso sinal de unidade, fazendo com que o CONIC ficasse conhecido em lugares mais distantes, o que acabou por exigir uma continuidade, concretizada naquele ano. Foram apresentados o tema da nova Campanha, *Solidariedade e Paz*, assim como o lema, *Felizes os que promovem a Paz*, com o desejo de que se continuasse a reflexão experiência anterior, com novos enfoques, para que a lembrança de 2000 reforçasse o que se queria fazer: resgatar e defender a dignidade de todas as pessoas, e percorrer o caminho da solidariedade para, finalmente, criar condições de paz.

Sobre o movimento ecumênico e o diálogo inter-religioso, o subsídio destacou que os cristãos começavam a perceber a necessidade de realizar um trabalho conjunto em favor da justiça, da paz e da conservação da Criação, sendo a busca do diálogo ecumênico um caminho importante para que as Igrejas pudessem cumprir mais eficientemente sua missão no mundo, acrescentando que também se percebia que a paz entre as diferentes religiões era pré-requisito para a paz mundial, constituindo ministério fundamental de todo cristão ser intermediário da paz, através da solidariedade vivida a partir da responsabilidade fraterna, sem nenhum tipo de exclusão, já que o propósito cristão passa pela construção de uma sociedade justa e solidária. Mas, conforme o texto-base,

não é suficiente desejar a paz: temos que trabalhar por ela. Trabalhar pela paz significa sustentar com persistência um movimento em direção à implantação dos valores da paz. Esse movimento se chama solidariedade. Ser solidários para construir a paz é uma proposta de testemunho das comunidades cristãs unidas nesta CF. Solidariedade é o caminho que a CF-2005 Ecumênica propõe a toda a sociedade para construir uma cultura de paz (CONIC, 2005, p. 110).

O texto esclareceu que o objetivo geral da CF-2005 era “unir Igrejas cristãs e pessoas de boa vontade na superação da violência, promovendo a solidariedade e a construção de uma cultura de paz”, sendo objetivos específicos “denunciar as injustiças e apoiar iniciativas de reformas estruturais que visem à transformação das condições econômicas, sociais e culturais que causam violência” e “colocar-se

ao lado dos desfavorecidos e contribuir para soluções não violentas dos conflitos sociais”, dentre outros (CONIC, 2005, pp. 47-48), tratando o tema *Solidariedade e Paz* em uma introdução, cinco partes – intituladas: 1. *A Bíblia e a boa-nova da paz*; 2. *Caminhos da paz em nosso tempo*; 3. *Solidariedade e paz superando a violência*; 4. *Guiados pelos caminhos da paz*; e 5. *Propostas para a ação* –, além de uma conclusão.

A CF-2010 teve como tema *Economia e Vida*, e, como lema, *Vocês não podem servir a Deus e ao Dinheiro (Mt 6,24)*. No manual, em um texto intitulado *Apresentação*, agradecia-se a todas as pessoas que tornaram possível a realização da Campanha, destacando que “este trabalho demonstra concretamente o esforço que desenvolveram para a união de todos os que creem em Jesus Cristo, no sentido de realizar o projeto do Reino de Deus na vida das pessoas, visando um mundo mais justo e fraterno” (CONIC, 2009, p. 9), seguido pela apresentação das Igrejas-membros do CONIC, fazendo-se sentir as ausências da Igreja Cristã Reformada do Brasil e da Igreja Metodista, que deixaram o Conselho.

O texto-base tratou o tema *Economia e Vida* em uma introdução chamada *A vida em primeiro lugar*, à qual se seguiram três partes – *A vida ameaçada*; *Economia para a vida*; *Promover a vida* –, e uma conclusão, destacando que novamente a Campanha era promovida conjuntamente pelas Igrejas-membros do CONIC, oferecendo explicações bem sintéticas sobre o Conselho, o CMI e o Concílio Vaticano II, esclarecendo que o que movia as Igrejas a agir era “a graça, o amor de Deus e o testemunho de sua fé em Jesus”, mencionando que “a parceria ecumênica demonstra unidade no essencial da fé e no empenho pela construção de um mundo melhor para todas as pessoas” e que, participando em conjunto da Campanha, “as Igrejas ganham força para pedir às diferentes instâncias da sociedade que também se unam pelo bem comum, na defesa da Vida, como valor mais importante do que os interesses do mercado”, acrescentando que a CFE “quer ajudar a construir novas relações, apontando princípios de justiça, denunciando ameaças e violações da dignidade e dos direitos, abrindo caminhos de solidariedade” (CONIC, 2009, pp. 15 e 18-20).

O subsídio apresentou como objetivo geral, naquele ano,
colaborar na promoção de uma economia a serviço da vida, fundamentada no ideal da cultura da paz, a partir do esforço conjunto das Igrejas Cristãs e de pessoas de boa vontade, para que todos contribuam na construção do bem comum em vista de uma sociedade sem exclusão (CONIC, 2009, p. 21),

e como objetivos específicos, dentre outros, “sensibilizar a sociedade sobre a importância de valorizar todas as pessoas que a constituem” e “reconhecer as responsabilidades individuais diante dos problemas decorrentes da vida econômica, em vista da própria conversão” (CONIC, 2009, pp. 21-22).

Enfim, outros subsídios foram incluídos nos manuais das CFEs, como a *Celebração Ecumênica*, a *Celebração Penitencial Ecumênica*, a *Vigília Ecumênica*, os *Círculos Bíblicos*, os *Encontros Evangelizadores com Crianças e Adolescentes*, *Jovens na CF*, *Folhetos Quaresmais*, *Fraternidade Viva*, *ABC da Fraternidade*, *Economia Solidária: outra economia a serviço da vida acontece*, *Via-Sacra*, *Vigília Eucarística*, *Celebração da Reconciliação*, *Orientações Gerais para a Igreja Católica* e *Capacitação de Multiplicadores da CF-2005 Ecumênica*, todos relacionados aos respectivos temas das Campanhas, mas também fazendo menção ao caráter ecumênico das mesmas.

Conclusão

Desde o surgimento do movimento “Vida e Ação”, poucos anos após a tragédia da Primeira Guerra Mundial, a ação social foi integrada ao movimento ecumênico, graças à convicção de que o compromisso comum pela justiça e pela paz é uma das maneiras mais eficazes de contribuir para a unidade, priorizando as ações comuns, deixando para outros momentos as discussões relativas às divergências doutrinárias, voltando o trabalho para uma finalidade, limitada e prática, de assistência aos necessitados, obrigação de todos os cristãos, e que poderia ser mais bem realizado se todos agissem unidos, o que se intensificou após a Segunda Guerra Mundial, fortalecendo a ideia de que o serviço une.

Se o ecumenismo prático busca construir uma fraternidade que seja geradora de justiça, era natural que houvesse uma convergência entre ele e a Campanha da Fraternidade, em todos os sentidos positiva, o que já era desejado desde os primeiros Encontros Nacionais das Coordenações Nacional e Regionais da Campanha, nos quais se reclamava da pouca inserção ecumênica da CF, mais tarde também pelo CONIC, desde a sua fundação, e pela própria CNBB, nos anos 90, quando da preparação do grande jubileu da virada do milênio.

A realização de Campanhas da Fraternidade Ecumênicas, como foram as de 2000, 2005 e 2010, apresenta duas vertentes de testemunho interligadas, que são o trabalho social fraterno e o trabalho conjunto entre as diversas Igrejas, o que promove um fortalecimento mútuo, já que a causa da paz estimula a união, que cresce se vivida através de uma tarefa concreta. Assim, portanto, as CFEs Ecumênicas apresentam, ao menos, seis pontos extremamente positivos, que são justamente o que queremos demonstrar.

O primeiro, antes mesmo do período de realização de cada CFE, é a aproximação e a colaboração entre as diferentes Igrejas, por intermédio do CONIC, no importante e delicado trabalho de planejamento e organização do evento, o que já é testemunho de partilha e fraternidade, pois, como no caso da aproximação promovida no âmbito

das missões, quando do nascimento do movimento ecumênico, quem poderia acreditar no anúncio se as Igrejas não se unissem para construir um mundo mais justo, fraterno e de paz?

O segundo é a necessidade da constituição de equipes para dirigir as atividades das CFEs, que, além de estudar os temas e os subsídios das CFs, devem também conhecer os princípios do ecumenismo. A formação de equipes com indivíduos de diferentes Igrejas pode gerar um diálogo sobre temas que dizem respeito a todos os cristãos e que não dependem das diferenças de tradição e doutrina entre as Igrejas, o que pode ajudar a formar grupos ecumênicos locais, dando início a um diálogo que pode ter continuação após as Campanhas.

O terceiro é que, apesar de as Campanhas da Fraternidade Ecumênicas não serem sobre ecumenismo, elas também tratam sobre o tema em seus subsídios e, principalmente, nos textos-base, o que faz com que todos os participantes destas CFs, e não apenas os organizadores e dirigentes, sejam informados sobre o empenho ecumênico e sua importância. Como vimos, graças às CFEs de 2000, 2005 e 2010, o próprio CONIC se tornou mais conhecido, tendo seu nome chegado a lugares até então inalcançados, tendo a oportunidade, então, de ampliar o seu campo de atuação.

O quarto é que as celebrações, vigílias e círculos bíblicos das CFEs são excelentes oportunidades para reunir pessoas de diferentes Igrejas em torno da Bíblia e da oração comum, o que também pode se estender para após as Campanhas, fortalecendo o chamado ecumenismo espiritual, que sempre foi uma via privilegiada para conduzir à unidade, podendo divulgar e, conseqüentemente, atrair mais participantes para as Semanas de Oração para a Unidade dos Cristãos realizadas anualmente.

O quinto é que se as CFEs são oportunidades de unir cristãos de diferentes Igrejas em torno da ação social, o que constitui o já muito falado ecumenismo prático, podem servir também para estimular o diálogo teológico-doutrinal entre elas, já que a preparação dos textos-base é realizada, de forma conjunta, por representantes das várias Igrejas participantes das Campanhas. Embora tratem de temas específicos que dizem respeito à realidade social da população brasileira, os textos são fundamentados bíblica e teologicamente, sinal de uma convergência doutrinal entre as várias Igrejas que o organizaram.

Finalmente, o sexto, e não menos importante ponto, é que os gestos concretos de serviço à sociedade, um dos grandes objetivos de todas as CFs, se já apresentam excelentes resultados quando as Campanhas são realizadas exclusivamente pela CNBB, tornam-se muito mais significativos quando as Igrejas atuam unidas, mobilizando um volume muito maior de recursos humanos e materiais. As CFEs podem constituir, então, um dos meios mais eficientes de os cristãos resgatarem a

dignidade humana ferida, trabalhando em conjunto em favor da justiça, da paz e da conservação da Criação, proporcionando que cada Igreja envolvida possa cumprir de forma mais eficaz sua missão no mundo.

Referências

BIZON, José & DRUBI, Rodrigo (org.). A unidade na diversidade: coletânea de artigos em comemoração aos 40 anos do decreto *Unitatis redintegratio* sobre o ecumenismo. São Paulo: Loyola, 2004.

CHADWICK, Henry & EVANS, G. R.. Igreja cristã. Barcelona: Folio, 2007.

CNBB. Campanha da Fraternidade: vinte anos de serviço à missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1983.

CNBB. Pela unidade dos cristãos: guia ecumênico popular. São Paulo: Paulinas, 1986.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *¿Qué es el Consejo Mundial de Iglesias?* Disponível em: <http://www.oikoumene.org/es/about-us>. Acesso em: 12 jun. 2014.

CONIC. Campanha da Fraternidade Ecumênica 2010: manual. Brasília: Edições CNBB, 2009.

CONIC. Dignidade humana e paz – novo milênio sem exclusões: manual. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 2000.

CONIC. Solidariedade e paz: manual CF-2005 ecumênica. São Paulo: Editora Salesiana, 2005.

HORTAL, Jesús, SJ. E haverá um só rebanho. História, doutrina e prática católica do ecumenismo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

HORTAL, Jesús, SJ. Guia ecumênico: informações, normas e diretrizes sobre o ecumenismo. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

HORTAL, Jesús, SJ. Notas explicativas ao Diretório Ecumênico aplicadas no Brasil. In: BIZON, José; DARIVA, Noemi & DRUBI, Rodrigo (org.). Ecumenismo: 40 anos do Decreto Unitatis Redintegratio, 1964-2004. São Paulo: Paulinas, 2004. páginas 199-233.

MACÁRIO, Luís Felipe Lobão de Souza. As Campanhas da Fraternidade de 2000 e 2005 como espaço para a prática ecumênica no Brasil. Monografia (Especialização em História da Igreja). Rio de Janeiro: FSB RJ, 2009.

PELLÁ, Ângelo. Renovar-se no espírito da unidade: perspectivas práticas do ecumenismo no terceiro milênio. São Paulo: Ave Maria, 1999.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. Diretório para a aplicação dos princípios e normas sobre o ecumenismo. In: BIZON, José; DARIVA, Noemi & DRUBI, Rodrigo (org.). Ecumenismo: 40 anos do Decreto Unitatis Redintegratio, 1964-2004. São Paulo: Paulinas, 2004. páginas 91-198.

PRATES, Lisaneos. Fraternidade libertadora: uma leitura histórico-teológica das Campanhas da Fraternidade da Igreja no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2007.

VERCRUYSSSE, Jos. Introdução à Teologia Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1998.

WOLFF, Elias. Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral. São Paulo: Paulus, 2002.

WOLFF, Elias. O Ecumenismo no Brasil: uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB. São Paulo: Paulinas, 1999.

Múltipla Pertença Religiosa - uma Experiência Brasileira

Gabriela Torres da Fonseca^{1*}

Resumo: *Recentemente, a discussão sobre a múltipla ou dupla pertença religiosa (MPR) no Ocidente tem crescido e esse fenômeno tornou-se uma característica essencial da cultura religiosa do nosso tempo. No contexto atual de crescimento do pluralismo religioso, experiências de MPR estão sendo cada vez mais relatadas; contudo, o pensamento sistemático sobre o assunto é relativamente recente. Catherine Cornille desenvolveu uma classificação da MPR, na qual ela descreve diferentes níveis da pertença ou identificação religiosa, considerando aspectos culturais, espirituais e ritualísticos. A partir dessa classificação, buscou-se identificar algumas características do contexto brasileiro, considerando, principalmente, a identidade cultural do povo brasileiro, marcada por uma mistura de influências africanas, indígenas e europeias. Além disso, discutiu-se a relação diferenciada de grande parte da população com as tradições afro-brasileiras. No presente artigo, analisou-se, além a identidade cultural brasileira, a Umbanda e seus “clientes”, ou seja, aquelas pessoas que, apesar de pertencerem a outras tradições religiosas e não se declararem umbandistas, frequentam os terreiros quando sentem necessidade. Como conclusão do artigo, foi apresentada uma breve discussão sobre a posição da Igreja Católica diante a MPR. A Igreja Católica, ciente dessa realidade, busca o diálogo com as outras tradições, principalmente com as religiões afro-brasileiras, a fim de alcançar um entendimento mútuo e para satisfazer seus fieis. A inculturação, considerada uma tentativa de reformular uma tradição religiosa a partir da visão de mundo e do quadro filosófico do outro, é uma das respostas dada pela Igreja.*

Palavras-chave: *múltipla pertença religiosa; religiões afro-brasileiras; sincretismo religioso; inculturação religiosa.*

Introdução

A múltipla pertença religiosa (MPR) é um assunto que sempre esteve presente nas culturas ao longo do tempo, mas apenas recentemente tem recebido a devida importância no nível acadêmico, pelo menos, no Ocidente. Com o crescimento do pluralismo religioso, as experiências de MPR estão sendo cada vez mais relatadas e não há como discutir a cultura religiosa atual sem abranger esse fenômeno.

1 * Mestre em Teologia pela Heythrop College, Universidade de Londres. E-mail: gabriela.tfonseca@gmail.com

Catherine Cornille² desenvolveu uma classificação da MPR a fim de melhor compreender esse fenômeno. No decorrer do trabalho, será possível perceber, também, de que forma a realidade religiosa brasileira pode ser abordada levando-se em consideração a classificação de Cornille.

1. Múltipla Pertença Religiosa

Para melhor compreender a múltipla ou dupla pertença religiosa, é necessário ter em mente que esse fenômeno, provavelmente, é tão antigo quanto a coexistência religiosa nas diferentes partes do mundo. É possível que a MPR tenha sido a regra, e não a exceção, pelo menos em caráter popular. Nos dias de hoje, contudo, a pertença religiosa é uma questão de escolha e apresenta diferentes níveis devido à dissolução gradual do monopólio religioso em nível geográfico e espiritual de algumas tradições religiosas (Cornille, 2002, p.1; 2003, p.43; 2012, p.1).

Ao contrário de outros teóricos cristãos que tendem a apoiar a MPR, Cornille apresenta uma abordagem fenomenológica e busca uma abordagem do ponto de vista das religiões às quais as pessoas se dizem pertencentes. Cornille (2012, p.2) explora a fundamentação da única pertença religiosa a partir do ponto de vista lógico, teológico e espiritual. Além disso, ela afirma que a MPR pode ser considerada um sério problema, principalmente para as religiões monoteístas, já que elas “pregam uma verdade absoluta e exclusiva em relação a todos os domínios da existência”, enquanto outras religiões “podem focar apenas em áreas específicas de ensinamentos ou rituais” (CORNILLE, 2002, p.2).

Segundo Cornille (2012, p.17; s/d, p.18), a MPR é uma categoria ampla que pode ser vivida de diversas formas, variando desde uma identificação selecionada com alguns ensinamentos e práticas de outra religião à iniciação a uma religião específica, incluindo, também, a tentativa de se viver na tensão entre duas tradições religiosas completamente diferentes. A fim de esclarecer essas diferenças, Cornille (2012, p.2; s/d, p.3) desenvolveu uma classificação da MPR que demonstra a diversidade de contextos em que esse fenômeno tem acontecido, como pode ser observado a seguir:

1. *Múltipla Pertença Religiosa como identidade cultural:* A configuração particular dos serviços religiosos é determinada pela cultura ou pela forma com que determinadas religiões se adaptaram à matriz cultural. Nesse caso, a cultura foi formada por diferentes tradições religiosas que assumiram papéis específicos e complementares. Aqui, a MPR apresenta-

2 Professora Titular do Departamento de Teologia da Boston College, Ph.D em Estudos Religiosos, Mestre em Religiões Asiáticas.

se menos como uma questão de escolha; é considerada uma característica cultural. Como exemplo, podemos citar os contextos japonês, chinês e brasileiro, que será discutido com mais detalhes posteriormente.

2. *Múltipla Pertença Religiosa como identidade familiar*: Esse caso representa os filhos de casamentos inter-religiosos, nos quais a MPR configura-se pela pertença a uma determinada família, em que se cresce em uma realidade plural, com aprendizado das diferentes tradições religiosas familiares.

3. *Múltipla Pertença Religiosa como uma participação ou identificação ocasional ou baseada em necessidades*: Essa é a forma mais comum de MPR, que pode ser encontrada em qualquer parte do mundo. Aqui, as pessoas fazem visitas ocasionais a templos e santuários religiosos considerados milagrosos. Essas visitas acontecem em função de necessidades específicas. Considera-se uma pertença ocasional porque o ato da pertença tende a ser restrito e limitado a uma necessidade específica, como uma cura física ou problemas materiais. Contudo, algumas pessoas podem ser levadas a uma lealdade ou identificação mais duradoura, devido à eficácia dessa prática particular. Esse tipo de MPR, geralmente, identifica-se com uma religiosidade popular e a rituais de cura, mas algumas pessoas também procuram satisfação espiritual ou psicológica. Além disso, esses casos manifestam-se em algumas formas particulares de religiosidade que são fundamentadas na eficácia das práticas, e não em questões de coerência lógica com os diferentes ensinamentos das religiões. Posteriormente, será descrito, como exemplo, o caso dos clientes da Umbanda no Brasil.

4. *Múltipla Pertença Religiosa e a religiosidade pós-secular / Nova Era*: Cornille (s/d, p.4) descreve esse caso como “a tendência de um indivíduo de criar a sua própria identidade religiosa a partir da escolha de práticas e ensinamentos de diferentes religiões”, devido ao pluralismo religioso. Aqui, a pertença implica em uma livre e irrestrita identificação com elementos de diferentes tradições religiosas. Como exemplo, podemos citar as religiões da Nova Era ou a religiosidade pós-secular, em que as pessoas buscam, nas diversas tradições disponíveis, aquilo que as satisfazem espiritualmente. Isso acontece como uma forma de resistência à visão secular e materialista do mundo e da vida e às estruturas absolutas e tradicionais das religiões (CORNILLE, 2012, p.5). Para Cornille (2012, p.6), seria mais correto definir essa situação como “acreditar sem pertencer” (*beliving withouth belongin*), como descrito por Grace Davie. Pode-se dizer, também, em “múltipla não-pertença religiosa”, já que esse caso envolve a rejeição das estruturas institucionais

tradicionais e é baseado no julgamento e na experiência pessoal.

5. *Pertença a uma religião com identificação a outra:* Nesse caso, há um ato voluntário da parte de um indivíduo, que envolve fundamentar-se em uma tradição religiosa e aceitar seus critérios de identidade e pertença religiosa enquanto, ao mesmo tempo, há uma identificação com elementos selecionados de uma ou mais tradições religiosas.

6. *Múltipla Pertença Religiosa, Inculturação e Diálogo Inter-religioso:* Segundo Cornille (2012, p.6), na tradição cristã, o fenômeno da MPR surgiu, primeiramente, no contexto da inculturação, com pioneiros como Henri Le Saux, Bede Griffiths e Raimon Panikkar, que fizeram uma imersão em outra cultura religiosa e se identificaram profundamente com ela. Na atualidade, esse tipo de encontro tornou-se acessível a qualquer pessoa interessada em explorar os ensinamentos de diferentes religiões e pode ser feito em particular ou em um estudo formal, por meio do aprendizado acadêmico ou espiritual.

Ademais, Cornille (s/d, p.4) cita um caso especial que pode ser encontrado em indivíduos que se identificam com o referencial simbólico e a tradição escrita de uma religião e com o quadro hermenêutico e interpretativo de outra, e podem ser enquadrar nas duas últimas tipologias.

Por fim, algumas características em comum entre todos os tipos de MPR podem ser descritas. Na maioria dos casos, a MPR ocorre de forma espontânea e inadvertidamente, como parte de circunstâncias sociais ou culturais ou em resposta a necessidades existenciais. Contudo, a MPR também pode ser resultado de um processo de escolha. A MPR tende, em alguns casos, a focar na prática religiosa e na eficácia dos rituais, mais do que na coerência doutrinal ou filosófica. Finalmente, a MPR pode, muitas vezes, levar a uma crise e a uma luta para se conciliar as diferentes formas de pertença vivenciadas.

Cornille (s/d, p.5) defende que o uso da expressão múltipla *identificação* religiosa, no lugar de *pertença*, seria mais apropriado, considerando que a maioria das tradições religiosas exige uma pertença exclusiva e que a MPR sugere uma pertença igual a duas ou mais tradições. Para Cornille (s/d, p.6), “essa pertença igual é teoricamente impossível e concretamente impraticável, pelo menos quando pertença é compreendida em termos da auto-compreensão de religiões específicas”. A ideia de se pertencer igualmente a duas ou mais religiões, em algum ponto, torna-se contraditória. Cornille (s/d, p.5) completa que “enquanto diferentes tradições religiosas podem ter muito em comum, nenhuma religião é perfeitamente compatível a outra, e pertencer a uma sempre exclui, em certo ponto, pertencer a outra”.

Portanto, de acordo com Cornille (2012, p.12), a múltipla pertença / identificação religiosa pode ser descrita como uma situação que não envolve o desejo de ser completamente iniciado em uma religião ou de se preencher todos os requisitos de ser um membro completo, inteiro. Na maioria dos casos, uma pessoa permanece membro de uma primeira e dominante religião enquanto a relação com outra tradição tende a ser parcial ou esporádica.

2. Múltipla Pertença Religiosa no Brasil

Devido à forte influência do catolicismo português durante o período colonial, o Brasil é, em geral, conhecido como um dos maiores países católicos do mundo. Essa afirmativa foi consistente até alguns anos atrás, quando surgiram as igrejas evangélicas. Dados recentes mostram a presença de uma mobilidade religiosa na população brasileira, seja entre diferentes tradições religiosas ou entre as mais variadas denominações cristãs. Entretanto, os dados oficiais não revelam a realidade da múltipla pertença religiosa.

Os dados do censo oficial realizado em 2000 mostram que a maioria dos brasileiros se denominam católicos (73,6%), apesar de alguns se definirem como católicos não praticantes, o que significa que eles acreditam na Igreja Católica, receberam os primeiros sacramentos, mas não participam de igrejas e paróquias locais e não frequentam as celebrações com frequência. O segundo maior grupo são os evangélicos (15,4%) e o terceiro representa aqueles que não pertencem a nenhuma religião (7,4%). Há, ainda, os espíritas, que representam 1,3% da população e os pertencentes às religiões afro-brasileiras, como candomblé e umbanda (0,3%). As demais tradições religiosas representam 1,8% dos brasileiros (ANTONIAZZI, 2004, p.14).

De acordo com Almeida (2001, p.95), indo-se além dos dados oficiais e com base em dados qualitativos, muitas pessoas se identificam como católicos romanos, mas apresentam outras práticas religiosas. Pode-se dizer que essa é uma identidade religiosa pública, enquanto, na privacidade, as crenças e práticas católicas ocupam um lugar secundário na vida das pessoas quando comparadas com o candomblé, a umbanda e o espiritismo, dentre outros.

Para o presente trabalho, a relação entre o cristianismo e a umbanda e o candomblé será enfatizada. As duas últimas representam as principais tradições religiosas afro-brasileiras e surgiram no Brasil no fim do século XIX e início do século XX. São praticadas em praticamente todo o Brasil, em diferentes classes sociais e por grupos com diferentes origens étnicas, mas mantém as raízes nas culturas africanas (NASH, 1998, p.79). Segundo Melander (2005, p.156), o Candomblé é o nome

genérico dado a todas as formas de religiões afro-brasileiras desenvolvidas ao redor do país pelos escravos africanos no final do século XVIII e durante o século XIX. A Umbanda, por outro lado, surgiu no século XX em um contexto histórico diferente.

As religiões afro-brasileiras podem ser definidas, de acordo com Melander (2005, p.157), como “religiões mediúnicas de possessão”, nas quais os praticantes incorporam as divindades ou os espíritos quando se encontram em transe. Dança, música, gestos e tambores são utilizados para criar um ambiente propício, sendo que o objetivo mais importante é obter o *axé* (força vital), que representa a força ou a energia que permeia e move todas as coisas. Há a crença em um deus, *Olorum*, que se manifesta por meio de intermediários, que são os *orixás*. Os rituais acontecem nos terreiros, e cada um possui autonomia para conduzi-los.

Essa breve descrição do panorama religioso brasileiro não esgota o assunto, mas é o suficiente para realizar uma discussão acerca da MPR no Brasil. A partir da classificação de Cornille, serão descritos, a seguir, dois exemplos de MPR no Brasil: a *MPR como identidade cultural* e a *MPR como uma participação ou identificação ocasional ou baseada em necessidades*. Isso não significa, contudo, que os outros casos descritos por Cornille não estejam presentes no contexto brasileiro.

2.1. Múltipla Pertença Religiosa no Brasil como identidade cultural

Podemos afirmar que o contexto de diversidade cultural e religiosa do Brasil faz com que a múltipla pertença religiosa seja caracterizada como algo pertencente à identidade cultural dos brasileiros. Bartz (2011, p.8) afirma que o processo histórico brasileiro de formação social e cultural é marcado por uma “matriz religiosa sincrética”, que juntou as tradições africanas, cristãs e indígenas.

Para Nash (1998, p.80), “um aspecto interessante do panorama religioso e sociológico do Brasil é a falta de um pensamento bipolar”, ou seja, aquele em que a pessoa precisa fazer uma escolha. No Brasil, uma pessoa pode ser, ao mesmo tempo, católica e umbandista e, por que não, também candomblista. Além disso, várias tradições indígenas se misturaram com religiões trazidas pelos europeus, assim como as religiões da Nova Era que marcam o contexto norte americano. Para o autor, “o que ocorre no Brasil é um processo de mistura de grupos culturais” (NASH, 1998, p.82).

Complementando, Knebelkamp (2003, p.192) afirma que, normalmente, no Brasil, a vivência da religião caracteriza-se por

uma ruptura com a religião familiar combinada com a necessidade de se experimentar individualmente e de novas maneiras; a busca por uma experiência religiosa baseada em milagres, curas, calor humano e sentimentos; a busca intensa por uma espiritualidade sem a mediação

de padres ou pastores, a participação ativa em igrejas e a atomização do panorama religioso.

Além disso, o autor também descreve a transição do altar para o individual, em que cada pessoa faz uso de símbolos religiosos e “costura a sua própria colcha religiosa” (KNEBELKAMP, 2003, p.193).

Nash (1998, p.82) faz uma descrição muito precisa do perfil religioso brasileiro:

Um brasileiro reza na paróquia católica local e (não ‘mas’), quando sua mãe está doente, ele vai a uma mãe de santo para pedir orações e para aprender qual erva pode ser utilizada para diminuir o seu desconforto e acelerar sua recuperação. Raramente, pede-se a alguém que se escolha uma tradição no lugar de outra. Todos esses elementos trazem alegria e significado para a vida. Os brasileiros estão convencidos de que eles não precisam escolher.

Uma comparação pode ser feita com a realidade chinesa descrita por Cornille (2012, p.3), na qual ela afirma que os elementos budistas, taoístas e confucionistas têm moldado a vida religiosa da maioria dos chineses há anos, antes da Revolução Cultural.

Vários aspectos ilustram a presença das tradições cristãs e afro-brasileiras na vida pessoal e social dos brasileiros, como a devoção aos santos católicos e aos orixás; e a importância dada aos sacramentos cristãos católicos como eventos sociais, como o batizado e o casamento, mesmo por aqueles que não pertencem à Igreja Católica. Tais características reforçam a descrição da sociedade brasileira como um caso de MPR como identidade cultural.

2.2. A umbanda e seus clientes

Um aspecto particular da identidade religiosa brasileira é a forma com que alguns brasileiros frequentam os terreiros de umbanda. Esta pode ser considerada um caso especial de tradição religiosa brasileira. Chamada por alguns de “a religião brasileira por excelência” (PRANDI, 2004, p. 223), a umbanda desenvolveu-se no Rio de Janeiro a partir dos anos 1920 e incluiu tradições católicas, indígenas e africanas, assim como características do espiritismo kardecista, sintetizando as tradições religiosas existentes no Brasil. Dessa forma, a umbanda reúne e foi inspirada pelos três grupos étnicos que constituem a matriz da população brasileira: africanos, europeus e indígenas (MELANDER, 2005, p.162; JENSEN, 1998, p.75).

Segundo Jensen (1998, p.75-77), estima-se que entre um terço e um quarto da população brasileira tenha contato com os terreiros de umbanda. A clientela da umbanda pode ser descrita como uma categoria flutuante, constituída por pessoas

que não são iniciadas na tradição e apresentam um baixo nível de experiência com a umbanda; são considerados clientes ocasionais, com pouco ou nenhum conhecimento sobre as doutrinas e os rituais da umbanda. Geralmente, elas frequentam os centros apenas em casos de dificuldade e a maioria foi introduzida na umbanda por conhecidos ou familiares. A relação entre os terreiros e seus clientes, normalmente, é frouxa. O terreiro não costuma ter controle de seus clientes, que podem entrar e sair sem nenhuma obrigação ou compromisso. Contudo, o terreiro depende dos seus clientes, já que seu prestígio depende da quantidade de frequentadores.

Geralmente, as pessoas vão aos terreiros de umbanda durante a semana em um culto aberto ao público para participar de uma consulta aos espíritos ou para receber um passe, a imposição das mãos, que representa o ritual de purificação que descarrega os fluidos maus, protege e fortalece o cliente. Oferece-se, nesses cultos, a resolução de problemas que, de diversas maneiras, estão relacionados à vida cotidiana e material dos clientes, como dificuldades financeiras, desemprego, infelicidade no amor e doenças. As motivações para se frequentar um centro de umbanda relacionam-se com a crença de que esses problemas são causados, em parte, por agentes espirituais e que eles podem ser solucionados por meio dos trabalhos mágicos dos espíritos. Entretanto, os clientes relatam que a experiência deles com a umbanda não mudou a vida espiritual deles, mas sim, a vida material. Outra motivação é que os clientes gostam do terreiro e sentem-se bem nele; gostam na atmosfera e das comemorações dos orixás. Mais ainda, os clientes são atraídos pela música, pelos cantos e consideram importante que a umbanda, por meio dos espíritos, trabalhe com os seres humanos (JENSEN, 1998, 79-82).

Chama a atenção no trabalho de Jensen (1998) o uso do termo “cliente”, que mostra o tipo de relação que existe entre os frequentadores da umbanda e a tradição religiosa. Clientes são aqueles que consomem ou pagam por algum tipo de serviço. Ao nomear os frequentadores ocasionais dos terreiros de clientes, Jensen deixa claro que há uma relação livre e flexível. Além disso, considerando o contexto brasileiro de diversidade cultural e religiosa, torna-se apropriado que esse caso seja descrito como *MPR como uma participação ou identificação ocasional ou baseada em necessidades*, de acordo com a classificação de Cornille. Consequentemente, como discutido por Cornille, aqueles que frequentam o terreiro de umbanda identificam-se com alguns aspectos da tradição, mas não sentem a necessidade de se iniciarem completamente nela. Sobretudo, a maioria das pessoas ainda sente-se pertencente à sua tradição original - normalmente, o catolicismo, mas não considera errado ou inapropriado participar de ritos de outras tradições quando necessário.

3. Inculturação e sincretismo

Após essa discussão, torna-se importante delinear qual seria a posição da Igreja Católica no contexto brasileiro de diversidade e da múltipla pertença / identificação religiosa. Nos últimos anos, muito têm sido dito sobre a inculturação da fé, descrito por Cornille (2003, p.46) como “a tentativa de se reformular uma tradição religiosa a partir do quadro filosófico e da visão de mundo de outra tradição”. Segundo a autora, a reformulação de uma tradição religiosa com base nos símbolos e nas categorias de um diferente contexto cultural pode ocorrer em dois níveis: em um nível superficial, por meio do uso de símbolos externos, arquitetura, vestuários e elementos ritualísticos; ou em um nível mais profundo, através da reformulação radical de uma religião de acordo com a visão de mundo e as categorias filosóficas de outra.

No Brasil, a inculturação tem sido discutida junto com o conceito de sincretismo. Não há um consenso entre os acadêmicos sobre a análise do sincretismo, devido aos diferentes referenciais teóricos utilizados para se interpretar esse fenômeno (MIRANDA, 2001, p.109). Segundo Miranda (2001, p.109), sincretismo é a integração de elementos religiosos, existentes em determinada cultura, quando a inculturação da fé acontece dentro dessa cultura e é um fator intrínseco do processo de inculturação. Além disso, ele conclui que o termo sincretismo não deve ser usado em discussões teológicas devido à sua interpretação negativa. Miranda destaca que o sincretismo é uma parte inevitável do processo de inculturação e que um sincretismo correto e ortodoxo é o que realmente é chamado de inculturação nos dias de hoje.

De acordo com Miranda (2001, p.111), muitos fatores favorecem a assimilação de novos elementos religiosos. Em primeiro lugar, as semelhanças encontradas nas duas tradições, que podem fazer referência a aspectos doutrinários, devocionais, morais e ritualísticos. Em relação às religiões afro-brasileiras discutidas anteriormente, Miranda afirma que deve haver uma convergência no conceito de Deus; um paralelismo ou semelhança entre os orixás e os santos católicos; uma mistura da prática de alguns ritos, como o batismo e a missa de sétimo dia; e a separação ou rejeição entre certos elementos, como as celebrações pós-morte.

Para Miranda (2001, p.127), a discussão sobre a inculturação da fé entre as culturas cristãs e africanas, especialmente no contexto brasileiro, deve levar em consideração não apenas a incorporação de elementos, mas, também, uma forma de atingir as estruturas mentais religiosas das pessoas. Apenas dessa forma será possível entender, expressar e viver, dentro da cultura de cada um, a mesma fé professada pela Igreja.

Muitos outros aspectos da inculturação poderiam ser descritos; contudo, o ponto crucial nessa discussão é que a inculturação é, de fato, um processo importante e relevante cuja finalidade é tornar a fé cristã acessível e incorporada a um povo

ou a uma cultura específica. Não é, portanto, o objetivo final de uma religião. O sincretismo, por outro lado, pode estabilizar e endurecer esse processo. A umbanda é um exemplo de um movimento sincrético que parou o processo de inculturação e tornou-se, no lugar, uma nova tradição religiosa. Conseqüentemente, o sincretismo deve ser evitado e a inculturação deve ser vista como um processo permanente.

Em relação à realidade brasileira, a Igreja deve reconhecer as “sementes do Verbo” nas religiões afro-brasileiras e aproximar-se daqueles que buscam a Deus e a uma vida espiritual. Se há tantas pessoas sentindo a necessidade de buscar satisfação espiritual fora da Igreja, é necessário identificar o que está faltando nas comunidades e celebrações católicas para melhorar alcançar as necessidades dos fiéis.

Considerações Finais

A múltipla pertença religiosa é um fenômeno existente em todo o mundo e pode ocorrer de diversas formas, como descrito por Cornille. No Brasil, um país diverso e plural, as pessoas se identificam com mais de uma religião, e a MPR ocorre, majoritariamente, em casos de necessidade e por fatores culturais e históricos. A Igreja Católica, ciente dessa realidade, deve buscar o diálogo com as outras tradições religiosas, especialmente com as afro-brasileiras, que possuem grande influência na vida dos brasileiros, a fim de alcançar o entendimento mútuo e para satisfazer completamente seus fiéis dentro do catolicismo. Nesse contexto, a inculturação deve ocorrer como um processo permanente para aproximar a fé cristã da realidade brasileira.

Referências

ALMEIDA, Ronaldo de.; MONTEIRO, Paula. Trânsito Religioso no Brasil, *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v.15, n.3, p. 92-101, 2001. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n3/a12v15n3.pdf>> Acesso em 3 jan, 2012.

ANTONIAZZI, Alberto. Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto? *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p.13-39, 2º sem/2004. Disponível em <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/561/593>> Acesso em 3 jan, 2012.

BARTZ, Alessandro. Múltiplas Pertencas, desinstitucionalização e desregulação da crença: refletindo a modernidade religiosa no Brasil. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, RS, v.25, p.8-18, maio/agosto de 2011. Disponível em <periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/download/139/191> Acesso em 10 abr, 2012.

CORNILLE, Catherine. The Dynamics of Multiple Belonging. in CORNILLE, Catherine (ed), *Many Mansions? Multiple religious Belonging and Christian Identity*. Eugene,

Oregon: Orbis, 2002, p. 1-6.

_____. Double Religious belonging: Aspects and Questions. *Buddhist-Christian Studies*, Louisville, KY, Estados Unidos, v. 23, p. 43-49, 2003.

_____. Multiple religious Belonging and Christian Identity. *Santa Clara Lecture*, 2012 (texto não publicado disponibilizado pela autora).

_____, *Multiple Religious Belonging and Interreligious Dialogue*. Oxford: Oxford University Press, [s/d] (texto não publicado disponibilizado pela autora).

JENSEN, Tina Gudrun. Umbanda and Its Clientele. in CLARKE, Peter B. (ed) *New Trends and Developments in African Religions*. Westport, Connecticut; London: Greenwood Press, 1998. p. 75-86.

KNEBELKAMP, Ari. Believing Without Belonging? In Search of new Paradigms of Church and Mission in Secularized and Postmodern Contexts: Brazilian Insights and "Outsights". *International Review of Mission*, Conselho Mundial de Igrejas, v. 92, p.192-199, 2003.

MELANDER, Veronica. Racial Politics and Religious "Syncretism" in Brazil. *Swedish Missiological Themes*, Zurique, Suíça, v. 93, p. 149-173, 2005.

MIRANDA, Mário de França. *Inculturação da Fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.

NASH, Peter T. O old black one, you never deceive me: an aspect of Afro-Brazilian Religion. *Word & World*, Saint Paul, MN, Estados Unidos, v.28, p.76-83, 1998.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a15v1852.pdf>> Acesso em 10 abr, 2012.

Religião, religiosidade e fé: distinções semânticas em João Batista Libanio e contribuições para a busca de lucidez nos caminhos do ecumenismo e do diálogo inter-religioso.

Edward Neves M. de B. Guimarães¹

Resumo: *Entre os grandes desafios postos à reflexão teológica e às ciências da religião destaca-se a temática do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. Tema de fronteira, fonte de divisões, violência, mas também de aproximações e compromisso com a cultura da paz. A releitura de duas obras do renomado teólogo e saudoso professor João Batista Libanio “A religião no Início do Milênio” e “Em busca de Lucidez”, despertou-nos para a temática central dessa comunicação. O autor enfatizou a importância da distinção semântica entre religiosidade, religião e fé. Ao fazê-la, provocou, heurísticamente, nossa percepção de encontrarmos-nos diante de fecunda contribuição para o campo do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. Se Antoine de Saint Exupéry, em sua clássica obra “O Pequeno Príncipe”, mostrou-nos a linguagem como fonte de mal-entendidos, Libanio apontou-nos a explicitação cartesiana dos conceitos como avanço na superação prévia de desentendimentos escondidos nas tramas ocultas das mentalidades religiosas.*

Palavras-chave: *Religiosidade. Religião. Fé. Ecumenismo. Diálogo inter-religioso.*

Introdução

Entre os grandes desafios da Teologia e das Ciências da Religião merece destaque a temática do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. Tema, reconhecidamente, complexo e de fronteira. Fonte inflamável de incontáveis divisões, cruentas manifestações de violência, mas, simultaneamente, precioso e fecundo veio de enriquecimento cultural para a humanidade, bem como mediação valorosa para aprendizados, aproximações, pactos, alianças, compromissos e avanços rumo a construção da cultura da paz e do cuidado diário com a dignidade da vida e de cada pessoa humana.

Discute-se, sistematicamente, embora geralmente imbuído de certo pessimismo antropológico e presentista, caminhos alternativos e criativos na superação de divisões, de entraves históricos nos conflitos – sociopolíticos, econômicos, culturais, religiosos, étnicos, sexuais – e avanços na concretização

¹ Mestre em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Professor do Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas. Email: ednmbg@gmail.com

da cultura da paz e do cuidado com a vida. Por exemplo, no campo político, se desconstruímos o muro de Berlim, outro de separação entre Israel e Palestina consolida-se e se agiganta a cada dia. Há sinais frágeis de esperança no horizonte. Em recente gesto simbólico, o Papa Francisco, em viagem a Terra Santa, convida duas lideranças políticas, uma de Israel e outra da Palestina, para plantarem uma oliveira e orarem juntos pela paz. Não obstante a isso, o sangrento conflito perpetua-se, não apenas nas manchetes hodiernas dos jornais, mas com novas rotas de destruição e na ampliação do rol de novas vítimas, frequentemente, civis, jovens, mulheres e crianças.

Nos últimos tempos, as novas tecnologias de comunicação e de transporte, bem como a tendência acelerada à urbanização e crescente consciência ecológica planetária, sem anular ou diminuir os investimentos da indústria bélica, muitos percebem mudanças significativas e esperanças para o futuro. Para Libanio, “estamos à porta de novo paradigma cultural sob a égide da ecologia, do respeito à diversidade de gênero e sexual, do pacifismo, do diálogo intercultural e religioso.” (LIBANIO, 2008, p. 21). Estes reconhecem, apostam e se comprometem com a perspectiva de “um outro mundo é possível”! Fala-se de construção de um “ethos planetário” em andamento. Como observa o teólogo Hans Küng, as religiões não podem ficar de fora na elaboração desse consenso ético mínimo, pois:

“Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões, se não existirem padrões éticos globais. Nosso planeta não irá sobreviver, se não houver um *ethos* global, uma ética para o mundo inteiro.” (KÜNG, 2004, p. 17)

Observamos na trajetória e na prática teológica de João Batista Libanio a conquista de profunda maturidade e equilíbrio dialético lúcido, com forte preocupação pela dimensão afetiva, pedagógica e corresponsável na educação do ser humano. Para ele, um mundo melhor se faz com pessoas melhores. Implica concretizar o cultivo do amor pelo educando e apresentar visível coerência testemunhal, em relação ao conteúdo apresentado, na conduta diária do educador. Exige educar para o reconhecimento afetivo da beleza do pluralismo cultural e religioso, com conseqüente postura de estudo e aprofundamento das fontes identitárias das subjetividades, de sincero respeito pela autonomia de cada pessoa e de abertura aprendiz para o diálogo com tolerância fraternal para com o outro, o diferente de si. Tal empreendimento apresentava-se a ele, e apresenta-se a nós, com a urgência brotada da interpelação ética, como tarefa irrenunciável. Recentemente escrevemos sobre os traços da pedagogia libertadora de João Batista Libanio (GUIMARÃES, 2014, pp. 220-236).

O autor enfatiza a importância da distinção semântica entre religiosidade, religião e fé. Ao fazê-la, provoca, heurísticamente, a percepção de encontrarmos-nos diante de fecunda contribuição para uma pedagogia para o ecumenismo e o diálogo inter-religioso. Objetivamos compartilhar os desdobramentos dessa percepção dessa intuição libaniana, nos limites deste artigo, e levar a sério a importância do cuidado e da clareza no uso da linguagem, de modo especial, no contexto complexo de multiculturalismo religioso. Além de evitar contribuir, com um centímetro sequer, para ampliar e/ou perpetuar muros de preconceito, discriminação e arrogância religiosa infernal, visaremos, a todo custo, participar da construção de pontes de aproximação, diálogo e convivência sororal, sustentadas pelo rico patrimônio das tradições de sabedoria e pelas causas comuns. O mel da simpatia, do bem-querer e da humildade solícita e aprendiz revela-se mais sagrado e eficaz que o azedume do vinagre das posturas de poder-dominância, de superioridade doutrinária, de supremacia proselitista e de fechamentos dogmatistas tão comuns no agir de lideranças e neófitos de diversas tradições religiosas.

1. Explicitação de conceitos: em busca da superação da linguagem como fonte de mal-entendidos

Com mestre Libanio aprendemos, dentre tantas outras lições e, sobretudo, pelo próprio testemunho, a arte de cultivar amor pelas palavras. O autor consignou em livro muitas de suas orientações e dicas metodológicas (Cf LIBANIO, 2001¹; 2001²). Ao longo da vida, descobrimos a preciosidade desse aprendizado. Se por um lado, como alertava Exupéry em pleno contexto da 2ª Guerra Mundial, a linguagem torna-se, com frequência, fonte de mal entendidos (EXUPÉRY, 2000, p. 73), por outro, enquanto *homo loquens*, através dela desenvolvemos, uns com os outros, refinados e complexos mecanismos de comunicação e mútua compreensão. Com essa expressão latina queremos traduzir traduz a rica dimensão antropológica criativa de linguagens, realidade não apenas presente, mas constitutiva da vida humana. Somos intrinsecamente seres de fala, de comunicação e expressão. Desenvolvemos inúmeras e fantásticas formas de explicitar o que acontece dentro de nós, sentimentos, desejos de compreensão, de ter vez e voz para o consenso e o dissenso, no contexto social onde estamos inseridos.

Trilhar as veredas da etimologia dos vocábulos mostra-se excelente ponto de partida para quem deseja assimilar e/ou ampliar as ricas possibilidades de expressão das ideias. Começemos por buscar a etimologia daqueles que compõem a temática central desta reflexão: “diálogo”, “ecumenismo”. “religiosidade”, “religião” e “fé”.

O vocábulo **diálogo** nasce da fusão de duas palavras gregas *dia+logos*. A primeira significa “através, por intermédio de”. A segunda traduzida, comumente, por razão, significa “palavra, expressão, fala, verbo e significado”. Curiosamente, na acepção mais antiga de *logos* encontramos “relação, relacionamento”. Mostra-se legítimo, do ponto de vista etimológico, conceber diálogo como forma de fazer circular sentidos e significados, de fazer a palavra ligar em vez de separar e reunir em vez de dividir. Não se trata de instrumento para que pessoas defendam e mantenham suas posições, como acontece na discussão e no debate. Ao contrário, o objetivo maior concretiza-se em estabelecer e fortalecer vínculos e ligações, formar redes para identificar, explicitar e compreender os pressupostos que, geralmente, dificultam a percepção das relações. Trata-se, então, de experiência de reflexão conjunta, de geração de ideias, de educação mútua e de produção compartilhada de significados. O diálogo é, por excelência, processo através do qual identificamos e questionamos ideias e posições cristalizadas, pressupostos sobre os quais se apoiam julgamentos, escolhas, preferências, ações. Como se pode notar, mostra-se bem mais que uma técnica, mas a maneira de conduzir conversações de forma a favorecer a construção de novas visões de mundo, de relacionamentos e de processos, bem como retomar práticas ancestrais de contato e de integração entre pessoas, grupos e nações. Para conhecer experiência rica e interessante de ensino-aprendizagem da complexa arte de dialogar indicamos a Escola de Diálogo de São Paulo. Ela acolhe como propósito apoiar, fomentar e desenvolver o diálogo em suas múltiplas formas de expressão (<http://escoladedialogo.com.br/escoladedialogo/> , acesso em 10/03/2014). Segundo essa escola, entre as mudanças de paradigma mais significativas percebidas no contexto atual destaca-se a de dar importância vital aos relacionamentos em vez da ênfase apenas nas posições, sejam elas científicas, políticas, ideológicas, religiosas, econômicas ou tecnológicas. Tais mudanças provocam a necessidade de novo modelo mental “capaz de ligar e integrar posições e relações de modo sustentável, e que constitua a base de dinamismos vivificadores, de novas aprendizagens e significados”. No coração da interdependência está o diálogo a fomentar “espírito de abertura, inclusão, acesso à inteligência coletiva, aceitação da diversidade e das diferenças” e, sobretudo, “reconhecimento do outro como legítimo companheiro de convivência, de trabalho e de jornada”. O cultivo do diálogo insere-se no contexto da busca por nova ordem social e individual, cultural e religiosa, política e econômica que seja mais criativa, aberta ao novo, justa e pacífica (Cf. <http://escoladedialogo.com.br> , acesso em 10/03/2014).

O termo **ecumenismo** possui história interessante antes de ser utilizado no contexto religioso, sobretudo, pelo Cristianismo. Ele provém do grego clássico *oikoumene*, que significa “o todo, o universo”. Pertence a conjunto considerável

de palavras, com horizontes amplos e fecundos na cultura ocidental. Entre essas, merecem menção a raiz, *oikos*, que designa “a casa, o lugar onde se mora ou o povo”, bem como *oikeiotês*, que expressa relação, amizade, proximidade afetiva; *oikeiow*, verbo que pode ser traduzido por habitar, coabitar, reconciliar-se e estar familiarizado; *oikonomeô*, que indica a administração e responsabilidade da casa. Em sentido geográfico abrange “toda a terra habitada e civilizada em que coexistem diferentes povos, com diversidade de línguas e culturas” e em contexto cultural refere-se ao “povo civilizado com cultura aberta a todos, circunscrito aos limites da influência da cultura helênica. Portanto, em oposição aos povos bárbaros.” Essa perspectiva geográfica entrelaçada com a cultural oferece a primeira compreensão do conteúdo expresso com o termo ecumenismo. Segundo Juan Bosch Navarro, Roma oferecerá, mais tarde, com a “pax romana” como símbolo da *oikoumene*, perspectiva política, ou seja, ecumenismo passa a referir-se a todos os povos que se submetem ou aceitam viver sob a influência do “mundo civilizado” identificado com o Império Romano. Quando o termo adentra no horizonte cristão, e aparece muitas vezes no Segundo Testamento, passa a indicar, cada vez mais, uma realidade a ser construída em contínuo processo e no qual, pelo seu caráter universal, cabe toda a família humana e não se encerra na fronteira iminente da história. Trata-se de obra de Deus, mas, por chamado divino, com a participação humana. O mesmo autor indica mudança de compreensão do termo, quando entra na linguagem oficial eclesiástica, no Concílio de Constantinopla, em 381, ao proclamar o Concílio de Nicéia, ocorrido em 325, como um “concílio ecumênico”, para indicar que foi um evento em que se definiu conteúdo doutrinal de validade universal para toda a Igreja Católica. Com a queda do Império Romano, o sentido eclesiástico doutrinal passará a prevalecer. Somente no século XIX, o termo passará a exprimir o sentido moderno de um espírito, postura de abertura dialogal ou movimento que transcende a nacionalidade e a língua, as denominações e questões eclesiásticas, a classe e a profissão; a relação amistosa entre as Igrejas cristãs em vista de promover a paz mundial e favorecer ou expressar a unidade cristã, ou ainda, um espírito de união entre diversas Igrejas cristãs e de aproximação fraterna entre cristãos de diversas denominações (NAVARRO, 1995, p. 10). Além do “ecumenismo cristão”, muitos autores, desde a fé cristã, ampliam a compreensão do termo para expressar o movimento que busca reconhecer não apenas a legitimidade do pluralismo religioso e de uma teologia das religiões, mas também criar condições históricas para avançarmos no diálogo inter-religioso e na construção da cultura da paz entre os povos, culturas e religiões. Fala-se de macroecumenismo ou de ecumenismo integral. A origem do termo é atribuída a Dom Pedro Casaldáliga no livro *Espiritualidade da Libertação* apresentado na Assembleia do Povo de Deus, no ano de 1992, em Quito no Equador (VIGIL, 2005, pp. 71-88).

Aprofundar tais aspectos, por mais interessante que seja, ultrapassa os limites desse artigo.

O vocábulo religião, do latim *religio*, permite duas etimologias diferentes: vem de *re+ligare* que significa “religação do ser humano com o mistério, com o divino, com a totalidade, com o absoluto, com Deus”, o que explicita a dimensão religiosa subjetiva do ser humano; ou vem de *re+legere* que significa “cuidadosa veneração pelos deuses”, o que enfatiza dimensão religiosa objetiva institucional que seleciona e/ou cria, dentre outros, ritos, cultos, regras, doutrina. A religião, portanto, concretiza historicamente um caminho da razão, da experiência humana, para ligar-se com o divino. Para isso institui sistema de ritos, práticas, doutrinas, constituições, organizações, tradições, mitos, símbolos, artes em vista de possibilitar essa religação com o mundo divino (LIBANIO, 2002, pp. 89-91).

O termo **religiosidade**, do latim *religiositas*, significa “qualidade da pessoa para intuir, perceber, sentir, reconhecer e/ou acolher o mistério, o sagrado, o divino, o transcendente, independentemente de uma religião específica”. Fala-se hoje inclusive de religiosidade sem religião e, até mesmo, de religiosidade sem Deus. Portanto, quando nos referimos a religiosidade observamos a pessoa humana, em sua radical abertura ao mistério, ao transcendente, ao sagrado, o que não significa necessariamente a religião e/ou a Deus. Se o ser humano engendrou crenças e religiões, configurou diversos modos de crer e nomeou com diversos nomes o mistério intuído, percebido e acolhido, o fez porque se revela, antes de tudo, um *homo religious*. Desde seu aparecimento o ser humano assumiu modo de existência específico que permite supor espécie de “unidade espiritual”. Reconhece-se o *homo religiosus* em cada etapa de seu percurso histórico. Ele reconhece o sentimento da presença de um poder invisível e eficaz que se manifesta por meio de um objeto, de um ser, de uma pessoa, revestidos de uma dimensão nova, a sacralidade. Para aprofundar a fundamentação utilizada pelo autor (RIES, 1992, pp. 333s). Trata-se, portanto, de uma qualidade, ou melhor, de uma dimensão da pessoa humana tal qual a conhecemos.

Atribui-se à palavra **fé** duas origens, uma vem do grego *pistia*, que quer dizer “acreditar, confiar” e outra do latim *fides*, que significa “crer, ter fidelidade”. Fé traduz, portanto, o “ato pelo qual nos entregamos, em atitude de confiança, a uma realidade ou a alguém”. O ato de crer deriva-se, etimologicamente, do verbo latino *credere*, constituído de *cor+dare*, ou seja, “revela a natureza íntima da ação de dar o coração a alguém”. Coração nas antropologias tradicionais traduz a totalidade da pessoa no gesto afetivo da entrega. Outros ainda remontam o verbo latino *credere* à experiência econômica de ter ou dar “crédito”, que no fundo significa confiar no outro implicando restituição futura. A fé implica mais que confiança e entrega, já que conta com a

certeza da remuneração ou da proteção divina. Libanio reconhece e distingue entre fé antropológica, religiosa, teologal, cristã e eclesial (LIBANIO, 2004, pp. 12-55). No campo da religião e da religiosidade significa basicamente a postura de entrega de si, num gesto de acolhida de uma proposta e de, conseqüente, resposta atitudinal, ao mistério, ao sagrado, ao divino e à realidade transcendente. Sintetiza, portanto, um ato de reciprocidade constituído por três elementos: um sujeito que se relaciona com um objeto; um objeto (realidade ou pessoa) com que o sujeito se relaciona; e a própria relação que se faz numa atitude de entrega, de confiança, de colocar no outro o fundamento desse ato, sem negar a própria subjetividade (LIBANIO, 2004, pp. 10-11; Id, 2000, pp. 152-156).

2. Distinção semântica e inter-relação entre religião, religiosidade e fé em João Batista Libanio

Libanio, em capítulo paradigmático, depois de definir semântica como o estudo do significado das palavras, enfatiza a importância da delimitação e explicitação do conteúdo semântico dos termos no contexto atual devido ao rápido desgaste e volatilidade promovido, sobretudo pelas mídias, tanto na criatividade fértil para atribuir novos campos de significado, quanto na velocidade para condená-los ao desuso ou ostracismo. Interessa-lhe destacar e fixar atenção nos significados já garantidos pelo tempo e consagrados pelo uso (LIBANIO, 2002, p. 87).

Segundo o autor, na clássica distinção da sociedade em três níveis – econômico, político e cultural, compreende-se a religião como o coração, a alma, o íntimo ou a fonte vital da cultura. Com certa autonomia e regras próprias, afirma que ela constitui verdadeira microcultura, com pelo menos três distintos campos semânticos. No primeiro conjunto semântico encontra-se a **religião**, propriamente dita, enquanto sistema, organização e corpo social. Refere-se, portanto, ao mundo objetivo dos ritos, sinais, símbolos, doutrinas, pertenças visibilizadas e celebrações. O lado objetivo e social da experiência religiosa aponta para religião. Aquilo que o ser humano cria ou já encontra diante de si por meio de comunidades que vivem e compartilham determinada forma religiosa herdada dos antepassados e estruturada socialmente. No segundo, explicita-se a **religiosidade**, a realidade que existe no ser humano que o faz religioso, criador e utilizador do conjunto simbólico do sagrado e enquanto portador de crenças religiosas que dirigem sua vida e seu comportamento (RIES, 1992, pp. 16s.). Trata-se da face subjetiva, existencial, inerente ao ser humano, ou seja, o que existe na interioridade humana que o faz aberto e sedento de experiência religiosa, de mística, de espiritualidade, de sentido. Numa palavra, trata-se do sentimento religioso. No terceiro, encontra-se a **fé**, ou seja, a capacidade

humana de engendrar resposta confiante, desenvolver postura de adesão diante da proposta ou interpelação existencial e prática que emerge da experiência do sagrado, do mistério, do divino ou de Deus, que lhe chega por meio de uma palavra, oral ou escrita, de um testemunho ou mesmo da experiência pessoal e/ou coletiva, acolhida como profética, sagrada, significativa (LIBANIO, 2002, pp. 87-88.99).

Capta-se, para o autor, o fundamento desta distinção de campos ou conjuntos semânticos na unidade espiritual do gênero humano, ou seja, na natureza do ser humano enquanto *homo religiosus*. A raiz das distinções encontra-se na estrutura da pessoa humana, no seu caráter pessoal e social, na sua dimensão existencial e pública, e na relação que se estabelece com o outro que se apresenta como parceiro no diálogo religioso. O ser humano é *homo religiosus* (religiosidade), vive socialmente essa dimensão (religião) e responde a uma interpelação captada nas manifestações do mistério, do sagrado, do divino ou de Deus (fé).

Esta distinção mostra-se importante quando, sobretudo na linguagem comum, elas se parecem e se confundem. O primeiro passo da distinção funda-se na autonomia de cada campo de significado. Se, por um lado, religião, religiosidade e fé guardam originalidade e singularidade tão próprias que não se confundem, por outro, no nível concreto, percebe-se clara imbricação íntima, sendo que cada uma influencia a outra e é, simultaneamente, influenciada (LIBANIO, 2002, p. 89).

Começemos pelo termo **religião**. Para o autor, apresenta-se como uma instituição que propõe caminhos para concretizar na vida de seus membros a religação com a realidade transcendente, com o mundo divino e que, quando reconhecida pelas pessoas, tem poder para agir na sociedade. Além disso, ela configura sistema de representação, de orientação e de normatividade enquanto meio para ligar-se com o divino. Ela explicita o lado visível da relação com o sagrado e é legitimada por uma tradição acumulada e vivida por uma comunidade. Nesse sentido, ela aparece como um dispositivo ideológico, prático, simbólico, através do qual se constitui, se alimenta e se desenvolve sentido pessoal e coletivo de pertença a uma linha particular de crença e capaz de criar cadeia de memória de crenças, que se organiza, se preserva e se reproduz (LIBANIO, 2002, p. 90).

Para o autor, o sentido-base mínimo da religião encontra-se nas expressões vinculadas a uma tradição e comunidade espiritual. Nesse sentido, para se pertencer a uma religião não se precisa de fé em alguma revelação e/ou ser transcendente. Basta o rito, o comportamento simbólico que se herda e se acolhe de uma tradição e que se cumpre no interior de uma comunidade. Mas, nesse caso, a religião se anularia a si mesma, porque o último sentido do rito é religar com o divino e este desapareceria (LIBANIO, 2002, p. 91). Nas palavras do teólogo Hans Küng, a:

“religião é a realização socioindividual (em doutrina, costume e, frequentemente, ritos) de uma relação do homem com algo que o transcende e a seu mundo, ou que abrange todo o mundo, que se desdobra dentro de uma tradição e de uma comunidade. É a realização de uma relação do homem com uma realidade verdadeira e suprema, seja ela compreendida da maneira que for (Deus, o Absoluto, Nirvana, Shûnyatâ, Tao). Tradição e comunidade são dimensões básicas para todas as grandes tradições religiosas: doutrina, costumes e ritos são funções básicas; transcendência (para cima ou para dentro, no espaço e/ou no tempo, como salvação, iluminação ou libertação) é sua preocupação básica.” (KÜNG, 1986, p. 8)

Voltemo-nos agora para a palavra **religiosidade**. Libanio, para mostrar que, a princípio, ela não está vinculada necessariamente a qualquer religião, tradição ou comunidade a caracteriza, dentre outras, como: vago sentimento religioso; necessidade afetiva pessoal de estar ligado com algo distinto de si mesmo; aspiração para estar em simpatia harmônica com todas as coisas; afã do ser humano em penetrar todos os segredos; desejo de comunicar-se com as forças sensíveis presentes e atuantes no universo; inclinação para o mistério; afetividade sem objeto preciso; satisfação com efusões, busca de sensações e emoções que lhe dão a perspectiva de amor universal; sede de comunhão panteísta sem necessidade de doutrinas (LIBANIO, 2002, pp. 91-92).

Trata-se primeiramente de dimensão antropológica, aquela que potencializa e capacita o ser humano para a experiência religiosa. Dá-lhe sensibilidade, intuição e abertura, para além do estritamente racional (OTTO, 1969, pp 27s; 57s). Dá-lhe percepção da presença do sagrado como “uma realidade outra que as realidades ambientais de sua vida” (RIES, 1992, p. 16s), do “totalmente outro”, (BINGEMER, 1993, pp. 77-91) ou do “*ganz Andere*”, da hierofania de uma realidade que não pertence ao nosso mundo, a manifestação do sagrado por meio de objetos, lugares, ritos, pessoas com presença impactante na história da religiões (ELIADE, 1992, pp. 13-14).

A experiência do sagrado descentra o ser humano, o seduz e provoca-lhe experiência antagônica de fascínio e temor, presença e distância, imanência e transcendência, espírito e corpo, luz e sombras, de manifestação e ocultamento, de singularidade e unidade profunda na diversidade histórica, separação e comunhão, de monismo e pan-en-teísmo (LIBANIO, 2002, pp. 92-93.96-98), que “se fundamenta na própria natureza da experiência transcendental de Deus feita na existência humana”, (MAC DOWELL, 2002, p. 21). Para Henrique de Lima Vaz, o religioso ou o sagrado resultam da função simbolizante do ser humano quando este se experimenta envolvido na profunda tensão entre o fascínio e o temor diante do que é incompreensível ou misterioso, que transcende todo o profano (VAZ, 1998, pp. 241-256)

Próximo a religiosidade apresentam-se duas outras palavras: primeiro **espiritualidade**, para expressar o movimento de busca de sentido, de abertura ao transcendente, de fome do divino, de sede do mistério, e segundo, **mística**, para expressar a penetração na fonte de sentido, de transcendência, o deixar-se envolver e saborear o próprio mistério, o colocar-se, expor-se e dispor-se diretamente ao objeto divino revelado ao ser humano. Mística pertence ao mesmo campo semântico de mistério. Sublinha-se, desse modo, a dimensão antropológica do ser humano enquanto *homo religiosus* e não apenas *homo sapiens sapiens*. Como descreve Henrique de Lima Vaz, trata-se de experiência que aponta para uma realidade transcendente, não aquém, mas além da razão e que mobiliza as mais poderosas energias psíquicas da pessoa, capaz de abri-la radicalmente para novas formas de conhecimento e amor (VAZ, 2000, pp. 9-10). Aqui qualquer doutrina perde autoridade, toda instituição toma consciência da própria pequenez e limitação para dominar, aprisionar ou regradar. Cresce a ênfase no valor do conhecimento que emerge exclusivamente do sujeito, quando este busca, saboreia e internaliza a realidade sagrada experimentada. As religiões, no máximo, podem dela familiarizar-se e nutrir a pretensão de oferecer, do seio de suas tradições, matriz de linguagem para que o próprio sujeito religioso, espiritual e místico, enquanto *homo loquens*, a expresse e a comunique. Na origem de cada tradição religiosa, encontra-se experiência carismática vivida, elaborada e comunicada por uma ou por grupo de pessoas e que, somente num segundo momento, para se perpetuar historicamente, tende a se institucionalizar.

Para concluir a trilogia escolhida, nosso interesse se volta para o vocábulo **fé** (LIBANIO, 2002, pp. 98-99). Primeiramente, importa dizer que o ato de fé mostra-se realidade interna complexa e implica uma multiplicidade de aspectos. A análise do ato de fé deve ter diante de si que ele constitui realidade viva e dinâmica, apenas inteligível quando tais aspectos estão unidos entre si vitalmente. Conforme Libanio, trata-se, sobretudo, de “res-posta” a uma “pro-posta” (LIBANIO, 2004, pp. 31-32). A título de exemplo, Jesus anuncia uma boa nova e pede que nela se creia. Observa o autor, que há uma estrutura básica na dimensão teológica da fé: proposta-revelação, resposta-conversão e adesão. Uma acolhida ou adesão ao que é proposto e uma vontade prática de realizar na vida o que se aceitou. Ou seja, sem adesão e compromisso com a proposta revelada não há fé autêntica. Para Libanio,

“O ato de fé envolve todas as dimensões da existência humana: racional, volitivo-afetiva, histórica, prática, escatológica. Racional porque o ser humano busca inteligibilidade para o que crê. Afetiva porque ama o que crê. Histórica porque interpreta tal verdade para o momento cultural em que vive. Prática porque implica obras, ações, compromisso. Escatológica porque inicia já o que acontecerá em plenitude para além da morte.” (LIBANIO, 2002, p. 98)

As três, – religião, religiosidade e fé –, relacionam-se entre si na vida das pessoas, ora se afastam e se criticam, ora se entrelaçam e se fecundam (LIBANIO, 2002, pp. 100-109).

Primeiramente, podemos dizer que na relação entre **religião e religiosidade** duas faces se complementam. A primeira corresponde ou não a pergunta provocada pela segunda. Quando responde à busca da religiosidade, a religião tende a ser acolhida e receber prestígio. Caso contrário, esta tende a ser esquecida ou abandonada.

No espaço social estão as religiões com seus ritos, mitos, doutrinas, mistérios, celebrações, reuniões, comunidades, tradições. Existem porque pessoas concretas, em comunidade e socialmente, nelas se reconhecem e as praticam. Respondem, portanto, aos desejos, anseios, expectativas, esperanças e angústias brotadas nas pessoas. Respostas inadequadas, ou seja, religiões que já não respondem às buscas encetadas pela religiosidade, tendem a desaparecer. Religiões nascem e morrem. Nesse sentido, observa Libanio, há tempos mais florescentes para as religiões que outros, para uma religião em especial que para outra. Já a religiosidade, enquanto dimensão antropológica estrutural, não. Não obstante a isso, a religiosidade, embora estrutural, assume o colorido conjuntural das épocas e lugares. A religiosidade se modifica e pode ser trabalhada e/ou transformada.

Em segundo lugar, sobre a relação entre **religião e fé**, Libanio distingue três olhares: a fé que olha para a religião, a religião que olha para a fé e, por fim, o teólogo que observa e analisa as duas. Primeiro a fé vê a religião. A fé percebe radical ambivalência em toda realidade humana. Em linguagem comum, o que é humano é tecido de luz e sombras, trigo e joio, altos e baixos, possibilidades e limites, positivities e negatividades. A religião participa, enquanto criação humana, dessa ambiguidade intrínseca. Assim, em cada uma delas há elementos divinos, marcados pela lucidez e pela graça, que provocam o verdadeiro ato de fé. Há, igualmente, em cada uma delas, elementos limitantes que não provocam crescimento no amor e nem promovem o direito e a justiça, a misericórdia, a compaixão, a inclusão e o cuidado fraternais. Estes carecem de discernimento, conversão, purificação e transformação. Sob este aspecto afirma Libanio, toda religião implica um mínimo de fé, embora nem sempre explicitada como tal. Onde está a justiça, a compaixão e o amor que promove a dignidade, o sagrado, o divino e/ou Deus ali está. Segundo a religião vê a fé. A religião acolhe a fé como realidade presente na própria dinâmica da vida humana. Toda religião se apresenta, mesmo quando não reivindica qualquer origem divina, como tradição digna de fé antropológica, religiosa e, muitas vezes, eclesial, no sentido de congregar pessoas em comunidades e/ou mosteiros para compartilhar

ensinamentos, ritos, costumes, devoções, linguagem simbólica e práticas. As que reivindicam origem divina, certamente, além da fé antropológica, religiosa e eclesial, exigem a fé teologal. Caso paradigmático das religiões monoteístas do livro: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. Por fim, a teologia analisa a relação entre religião e fé. Não apenas explicita a distinção entre religião e fé, como aponta os riscos da confusão entre elas. A fé apresenta-se como instância crítica da religião, alertando sobre os perigos dela tornar-se fonte miraculosa ilusória, de idolatria, de superstição e de crenças em forças ocultas independente da liberdade e da consciência das pessoas. A religião, por sua vez, aos olhos da teologia, traz a fé para dentro da realidade humana, traduzindo-a em mediações palpáveis. A fé sem ritos religiosos corre o risco de estiar-se na pura intelectualidade ou num ato pontual de entrega sem corpo. Além disso, a religião aproxima as pessoas e cria espaços de convivência e partilha para que as interpelações de fé se encarnem e tenham rosto.

Em terceiro lugar, o autor percebe mútuas relações entre fé e religiosidade. Por um lado, a fé ajuda a religiosidade. A fé apresenta-se como fonte de interpretação da verdadeira natureza e de sentido para as buscas da religiosidade. Se a religiosidade tende para a estética e beleza do horizonte, do universo, da natureza, da vida e das pessoas, para a fruição e gozo, a fé aponta para necessidade da acolhida de um projeto de vida discernido em palavra revelada, para o desenvolvimento de postura ética como expressão de vida nova. A fé mostra para a religiosidade o risco de esquecer-se da radical ambivalência das realidades humanas. Ela revela a tentação da religiosidade, ao pensar no próprio gozo, embarcar facilmente em formas religiosas intimistas, egoístas e alienantes da realidade vivida. A fé aponta para o Outro transcendente e para a realidade do outro enquanto irmão. Descreve essa realidade tantas vezes marcada pela injustiça e tingida de sangue pelos múltiplos tentáculos da violência. A fé escuta o clamor de libertação dos empobrecidos e apresenta, diante dos desejos da religiosidade, os rostos sofridos dos excluídos, dentre outros, de índios, negros e mulheres oprimidas, de menores abandonados e maltrapilhos, de lavradores e operários escravizados, de homossexuais espancados e marginalizados. Alerta para a própria natureza sendo destruída pela voracidade insaciável do sistema de mercado. Por outro, a religiosidade abre caminhos para a fé. Alerta para o perigo de distanciar-se das fontes de prazer, de alegria e de plenitude. Ela aponta igualmente a incompletude humana e alerta para os riscos diante da postura arrogante de autossuficiência humana. Exige que a fé crítica, não somente denuncie profeticamente, mas também se traduza enquanto expressão crível e significativa, do belo, do lúdico e do místico, mediação e caminho para a plenitude desejada.

3. Em busca de lucidez: algumas contribuições nos caminhos do ecumenismo e do diálogo inter-religioso

Ao ter presente a distinção semântica e, simultaneamente, a riqueza da relação dialética entre religião, religiosidade e fé, perguntamo-nos em que tais reflexões podem auxiliar no enfrentamento dos desafios que emergem tanto do ecumenismo quanto no diálogo inter-religioso.

Já dissemos que Libanio atentou-nos para a importância da dimensão pedagógica no contínuo processo de humanização e os riscos antropológicos de seu esquecimento no campo religioso. O ser humano é ser inacabado, sempre em construção, projeto infinito, um eterno aprendiz. Muitas reflexões foram feitas, nos últimos tempos, sobre a urgência de maior cuidado aos processos sociais para o aprender a aprender, o aprender a fazer, o aprender a conviver e o aprender a ser. Acolher e confessar espírito ecumênico, bem como exercitar e crescer na arte do diálogo, sobretudo, em contexto de pluralismo cultural e religioso exigem contínuo investimento nos processos de ensino-aprendizado.

Saber distinguir e reconhecer as autonomias e, igualmente, perceber a riqueza que brota das mútuas implicações entre os campos semânticos analisados – religião, religiosidade e fé – contribui significativamente no crescimento e no avanço, por meio de novas práticas e vivências, na concretização cultural do espírito de ecumenismo e de diálogo inter-religioso. A seguir, apresentamos esquematicamente algumas dessas possíveis contribuições.

Primeiramente, muitos conflitos entre as tradições religiosas tenderão a ser evitados ou, pelo menos, amenizados quando a religião não mais ocupar o centro das atenções e for vista simplesmente como mediação histórica importante para a realização da religiosidade e da fé.

Em segundo lugar, cada religião, quanto mais ser considerada realidade marcada pela radical ambiguidade humana, tanto mais deixará de ser absolutizada e/ou sacralizada. Ao contrário, tenderá a ser acolhida, enquanto realidade humana, sempre necessitada de purificação e aperfeiçoamento histórico. A partilha de experiências vividas entre as igrejas cristãs, bem como o cultivo do diálogo entre as tradições religiosas poderão ser acolhidas como *kairós*, tempo propício para o crescimento de cada pessoa e, conseqüentemente, de cada igreja e/ou tradição.

Em terceiro lugar, os mecanismos de sacralização, ainda que subliminares, tenderão a ser mais facilmente percebidos e desmascarados. Cada pessoa e/ou comunidade religiosa cultivarão com mais intensidade atitude de vigilância quanto a este aspecto tão presente no fenômeno religioso.

Em quarto lugar, cada pessoa humana, ao ser acolhida e respeitada em sua

religiosidade singular, deixará de ser criticada ou reduzida a objeto e/ou alvo de armadilhas proselitistas dos discursos religiosos. Ao contrário, as lideranças de cada tradição encontrarão nas manifestações singulares da religiosidade humana questionamentos e critérios importantes de autoavaliação crítica e renovação das próprias configurações históricas.

Em quinto lugar, por um lado, a fé encontrará nas complexas manifestações da religiosidade humana interpelação de avaliação crítica e autocrítica, por outro, a fé ajudará a religiosidade e a religião a tomarem consciência das tendências intimistas e desligadas da realidade social onde se enraízam historicamente.

Em sexto lugar, as pessoas sentirão atraídas para uma religião não mais pela força de pedagogias de ameaça e de medo, mas pelas possibilidades de ali realizarem seus anseios de realização, de prazer, de crescimento e de felicidade e de responder bem aos apelos da experiência de fé.

Em sétimo lugar, os líderes de cada tradição se preocuparão mais com a mistagogia do que com a apologética. Tenderão a reconhecer o papel e dar maior ênfase e valor para o diálogo e o cultivo de abertura ao mútuo aprendizado entre igrejas e tradições distintas no necessário processo de purificação e aperfeiçoamento histórico.

Conclusão

Outro dia assistimos a um vídeo no qual mostrava-se diversas cenas com crianças fazendo coisas erradas, mas, simplesmente, reproduzindo atitudes realizadas por adultos. No final, apresentava-se como conclusão: “criança vê, criança aprende”. Queremos, com esta memória, enfatizar a importância de refletirmos sobre a corresponsabilidade social em relação a uma pedagogia libertadora para o ecumenismo e para o diálogo inter-religioso.

Neste artigo, ao evocarmos a memória de mestre João Batista Libanio, fizemos alusão a importância que ele dava ao cuidado com as linguagens utilizadas. Ao aprofundar, de um lado, a distinção semântica e, de outro, a percepção das mútuas interações, entre os campos da religião, da religiosidade e da fé, indicamos que tal empreitada levou-nos, heurísticamente, a repensar posturas e atitudes que concretizamos ou reproduzimos em relação a avançar ou não em relação ao ecumenismo e/ou ao diálogo inter-religioso.

Referências:

BINGEMER, M.C.L.. Alteridade e Vulnerabilidade. Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Loyola, 1993.

ELIADE, M.. O sagrado e o profano. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EXUPÉRY, A.. O pequeno príncipe. São Paulo: Agir, 2000.

GUIMARÃES, E.N.M.B.. Traços da pedagogia libertadora de João Batist Libanio. In: PANASIEWICZ, R.; VITÓRIO, J. (Orgs). Espiritualidades e Dinâmicas Sociais. Memória – Prospectivas. São Paulo: Soter/ Paulinas, 2014, pp. 220-236.

KÜNG, H. Religiões do mundo: em busca de pontos comuns. Campinas: Verus, 2004.

____. Introdução: o debate sobre o conceito de religião, in: Concilium, 1986/1, n. 203.

LIBANIO, J.B.. Em busca de lucidez. O fiel da balança. São Paulo: Loyola, 2008.

____. Fé. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

____. A Religião no início do Milênio. São Paulo: Loyola, 2002.

____. Introdução à vida intelectual. São Paulo: Loyola, 2001¹.

____. A arte de formar-se. São Paulo: Loyola, 2001².

____. Eu creio. Nós cremos. Tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2000.

NAVARRO, J.B.. Para compreender o Ecumenismo. São Paulo: Loyola, 1995.

MAC DOWELL, J.A.. A Experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano in: Síntese Revista de Filosofia 29 (2002), nº. 93, p. 21.

OTTO, R.. Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel. Paris: Payot, 1969.

RIES, J. (Org). Traité d'anthropologie du sacré. Vol I: Les origines et le problème de l'homo religiosus. Paris: Desclée, 1992.

TOMITA, L., VIGIL, J.M., BARROS, M.L. (Orgs). Pluralismo e Libertação. Por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: Loyola/ASETT/ EATWOT, 2005.

VAZ, H.C.L. Experiência mística e filosofia na tradição ocidental. São Paulo: Loyola, 2000.

____. A linguagem da experiência de Deus, in: Id., Escritos de Filosofia. I. Problemas de fronteira, São Paulo: Loyola, 1998, pp. 241-256.

VIGIL, J.M., “*Macroecumenismo: teologia latino-americana das religiões*”, in: TOMITA, L.; VIGIL, J.M.; BARROS, M.L. (Orgs). Pluralismo e Libertação. Por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: Loyola/ASETT/EATWOT, 2005, pp. 71-88.

Pastoral Escolar: entre possibilidades e desafios

Lauri Alfonso Mombach¹

Resumo: *A dinâmica da escola confessional passa também pela novidade que a instituição é capaz de apresentar à sua comunidade pela pastoral escolar, num equilíbrio entre o que é próprio da instituição religiosa, seu carisma e religiosidade, e a abertura à diversidade. Mas qual é a justa medida? A setorização da pastoral escolar pode tirar-lhe a dinamicidade e institucionalizar um serviço. Propomo-nos a discutir os papéis e as funções da pastoral escolar na escola confessional. Embora na origem do pastorado escolar, principalmente pela falta de profissionais formados para lecionar, a identidade do professor e do pastor se confundam, acumulando estas as funções da escolarização e da evangelização, hoje nos propomos a ampliar o conceito de pastoral escolar, fazendo desta a identidade e o diferencial da escola, devendo ser assumido por toda comunidade escolar, mesmo que tenha alguém legalmente na função. Pretendemos trazer subsídios e ampliar o diálogo entre a pastoral escolar e a escola em pastoral. Embasam nossa pesquisa, entre outros, SANDRINI (1995), para quem a pastoral da educação “é o esforço articulado e consciente de ir proclamando e construindo o Reino de Deus no e através do mundo da educação”.*

Palavras-chave: *Pastoral Escolar; Escola em pastoral; Identidade; Carisma.*

Introdução

A importância capital da educação sobre a vida de um indivíduo e mesmo sobre a sociedade parece-nos um consenso na atualidade, sendo a escola o lugar por excelência para o seu desenvolvimento. Até mesmo na esfera pública estão ocorrendo maiores investimentos, tanto na qualificação dos profissionais quanto nas estruturas físicas e de materiais. Talvez possamos dizer que a educação brasileira passa por um processo de (re) significação. Ainda assim, muitas vezes, este olhar sobre a escola, é alimentado por interesses partidários e eleitoreiros. As tradicionais escolas confessionais buscam reafirmar-se enquanto identidade e propósitos educativos. Em geral, beneficiadas pela isenção de tributos, oriunda da concessão da filantropia, mantêm-se e propõem um diferencial educativo, ligada especialmente a uma educação moral e religiosa, conforme o carisma de cada instituição. Mas como assegurar este diferencial diante de um mundo competitivo e em mudança? Como

¹ Mestrando em Teologia na Faculdades EST – Bolsista da CAPES. E-mail: lmombach@gmail.com.

aliar a tradição com as novas tendências educacionais? Até que ponto a Pastoral Escolar pode contribuir para salvaguardar a identidade da instituição escolar, apresentando-se como um mecanismo articulador entre a tradição e a abertura à diversidade? Quais são as principais diferenças práticas/pedagógicas entre uma Pastoral Escolar e uma Escola em Pastoral?

O propósito deste trabalho é buscar identificar o papel da Pastoral Escolar, ou a Escola em Pastoral - retomaremos estes conceitos posteriormente - frente à realidade cotidiana das instituições confessionais compromissadas como a educação. Para alcançarmos estes objetivos, faz-se necessário um apanhado histórico geral da presença das escolas confessionais na cultura brasileira, o que faremos no primeiro tópico. Na sequência vamos apresentar alguns elementos da atual situação da educação brasileira, em especial a que acontece por meio das escolas confessionais, relacionando a temática da Pastoral Escolar. Por fim, trazemos alguns desafios e possibilidades futuras aliadas a uma Pastoral Escolar e/ou da Escola em Pastoral.

1. Da presença das escolas confessionais no Brasil

A educação brasileira carrega fortes traços de uma educação europeia que nos foi trazida pelos imigrantes durante o período da colonização. Mesmo que entre os povos primitivos houvessem experiências educativas informais, estas, em geral, foram ignoradas pelos princípios colonizadores, que impuseram seus métodos sobre as diferentes culturas. Durante este período até o século XIX, inúmeras iniciativas educacionais foram adotadas, por vezes, ainda com o objetivo de doutrinar pessoas para mantê-las submissas às elites dominadoras. Não, não existe nenhum marco divisor de águas nesse século que possamos considerar a educação antes e depois desse período. Apenas fazemos esta divisão pelo fato do século XIX marcar a chegada ao país de diversas novas congregações religiosas, sendo muitas delas ocupadas com a educação.

[...] No século XIX chegam ao Brasil diversas Congregações Religiosas, trazendo consigo o projeto de romanização da Igreja Católica, imbuído do projeto de clericalização da Igreja. [...]. Em 1899 o Concílio Latinoamericano, realizado em Roma, entende que a solução dos problemas está na pastoral. A ignorância do povo se combatia com a catequese. Para a má formação do clero surgem os seminários. E para as elites, que tinham as novas ideias que ameaçavam, a escola católica vem para combater. (SANDRINI, 2007, p. 5).

Podemos datar o início de uma Pastoral da Educação no século XX, quando a escola católica ganha rosto, sendo mantida por congregações religiosas e paróquias. No entanto, segundo Macedo de Assis (2011, p. 14), inúmeras dificuldades e

desafios marcam este período, entre ela, a defesa da escola católica, desconfiança das escolas públicas, uma fraca eclesiologia do laicato, uma crescente urbanização e democratização, impossibilitando um atendimento universal da pastoral da educação.

O termo “pastoral” é, portanto, historicamente igrejeiro e como tal, leva a ideia de condução, e à evangelização. Podemos remetê-lo à ideia de pastor que conduz suas ovelhas com vigilância, cuidado e zelo. É evidente que a pastoral não se restringe a escola. A terminologia “Escola em Pastoral” vai muito além de uma ação pastoral. É um jeito de fazer educação que perpassa em todas as ações da escola, e não somente daqueles contratados para a função de coordenador de pastoral.

2. A Pastoral nas Escolas Confessionais

Uma primeira pergunta que precisa ser respondida, diante da nossa pesquisa, é se é possível que a tradição e dinamismo se encontrem e dialoguem para que se possa realizar uma pastoral escolar com sentido para os membros da comunidade. Certamente que sim! O fato é que não podemos renegar toda uma história construída por uma determinada instituição. Precisamos sim, com maestria, identificar pontos convergentes e, a partir destes, ressignificar a educação para os tempos atuais. É evidente que não existe um modelo pronto e prático a ser aplicado. Cada entidade precisa descobrir como integrar sua história, o seu carisma e formar uma Escola em Pastoral. A genialidade dessas artimanhas pode render bons e duradouros frutos. Uma escola não pode abrir mão, por exemplo, de uma celebração que vem realizando há décadas, mesmo se for confessional. A arte consiste em adaptá-la e envolver mais a comunidade, incluindo também os que não professam esta religiosidade.

Ao falarmos especificamente da Pastoral Escolar precisamos ter a clareza que a pastoral não é uma pessoa, mas o dinamismo que rege a escola em todas as suas instâncias. A pastoral necessita de uma ou mais pessoas para a coordenação e de um espaço onde possa fisicamente se concentrar, todavia, não podem concentrar em si o trabalho. Esta é uma opção da escola e requer um significativo investimento, sendo que os resultados, geralmente, não são mensuráveis a curto prazo. Toda a comunidade escolar precisa se envolver naquilo que lhe mais caro, a formação integral do ser humano. Para uma mera formação acadêmica qualquer instituição de ensino pode se credenciar. No entanto, para uma formação humana, ética, espiritual e acadêmica não.

Segundo Junqueira (2003, p. 7), a escola, independente de ser católica

ou não, é convocada a responder, por meio de seu projeto pedagógico educativo, às exigências e necessidades do contexto sociocultural em que se encontra. No entanto, ao possuir a identidade católica (portanto, confessional), agrega-se nesta convocação a missão de ser parte da Igreja, tendo como prioridade posicionar-se como meio de propiciar a jovens e crianças, uma formação integral, considerando os princípios de educação e evangelização.

A Pastoral Escolar ocorrerá de forma diferenciada conforme a orientação de cada instituição. No caso das confessionais, a realização desta orientação esta intimamente associada à sua missão. Para tal, é importante que haja articulação entre o processo pedagógico da escola e as concepções que a sustentam, como as visões de mundo, se humano e da própria educação. (JUNQUEIRA, 2003, p. 34)

Construir uma Escola em Pastoral não significa catequizar ou doutrinar as pessoas. Nesse processo espera-se que todos, educandos, educadores e equipes de trabalho, vivenciem os valores propostos para tal e não que sejam convertidos a uma determinada religião. Nesse sentido, é perfeitamente compreensível e até natural que pessoas de denominações religiosas diferentes convivam e consigam vivenciar este processo de pastoral, sem abrirem mão de sua identidade religiosa. Entendemos que os valores essenciais que se pretende assegurar estão ligados à humanidade como, por exemplo, a paz, a fraternidade, o respeito, a solidariedade e a justiça.

Segundo Degrandis (2013, p. 17), a escola confessional deve manter sua identidade acesa e evidente. A garantia da identidade, contudo, não significa a uniformidade religiosa. Uma escola confessional que respeita as crenças diferentes em seu meio dá testemunho significativo de seus princípios. Deste modo, podemos afirmar que uma instituição precisa ter claro a que veio, qual a sua proposta educativa. Somente diante desta clareza pode avançar. Isso se faz necessário para priorizá-la, diante de tantas demandas com as quais se depara diariamente, como a gestão financeira, a formação da equipe de professores, a legislação educacional, e as novas tecnologias.

Vivemos numa sociedade com ligeiras mudanças comportamentais e de visão de mundo. O consumo exagerado de bens, o descartável e o pouco comprometimento social são características da contemporaneidade. A educação se encontra inserida neste contexto, e não é possível separar os impactos. A própria educação é ofertada como uma mercadoria e seus consumidores considerados clientes. A escola vive alguns desafios em suas práticas que exigem mudanças no modo de organizar e conduzir os processos de ensino-aprendizagem.

É essencial um olhar cuidadoso e atento à realidade que vivemos na sociedade

atual. É fundamental considerar uma série de elementos que fazem parte do mundo da educação e que estão entrelaçados ao contexto social do mundo de hoje. Segundo Sandrini (2007, p. 42), é importante que façamos uma análise sobre a nossa visão de mundo e a visão de mundo que a instituição possui. Um mesmo dado da realidade pode ser analisado sobre vários ângulos. Para alguns, o mundo é o que está fora do sujeito, disponível à consciência pelos sentidos. Mundo é o que atinge, desde fora, o interior da pessoa ao passar por seus sentidos e atingir sua racionalidade. Para outros, o mundo é o mundo da criação humana. Os seres estão disponíveis na medida em que a pessoa os nomeia e os reconhece pela cultura. Mundo não é apenas o mundo sensível, mas é sensibilizado pelo humano, afetado pela contingência da presença dominadora ou libertadora.

Um outro ponto que merece nossa atenção e apreço está ligada à metodologia de trabalho. A democracia é uma conquista da pós-modernidade e, por conseguinte, um conceito difundido na sociedade, que perpassa todas as instituições. Portanto, se em pleno século XXI a escola que não tornar os alunos partícipes do seu projeto educativo certamente não será bem vista. A escola tradicional, onde o professor era o detentor do conhecimento e o impunha sobre os alunos, perdeu seu espaço. De modo algum queremos dizer que os alunos devam dar as diretrizes do processo educativo. A escola tem a palavra por excelência. Precisamos apenas criar instâncias de participação de toda a comunidade educativa. Nenhuma pessoa se sente atraída por algo que não ajudou a construir.

A mesma regra é válida em relação aos professores. Não queremos trazer uma abordagem romantizada da missão educativa. Os professores são, em primeiro lugar, profissionais, e como tal, devem compactuar com o projeto educativo que determinada instituição, coletivamente, se propõe a desenvolver. Ideias divergentes sempre existiram e existirão. Estes precisam ser resolvidos na base, no diálogo maduro. Os acordos estabelecidos devem ser levados a sério e em todas as instâncias. O individualismo não pode sobrepor a coletividade. Para se estabelecer acordos coletivos é necessário o encontro, a reunião periódica. Os intervalos até podem ser usados, eventualmente, para algum comunicado, mas a critério de exceção. Assim como o planejamento de aula, também o planejamento da instituição precisa ficar claro e envolver a todos. Neste sentido, também a Pastoral Escolar ou a Escola em Pastoral só vai ter eficácia se for uma opção conjunta da instituição. A própria Igreja Católica se pronuncia neste sentido, considerando a necessidade da compreensão, da extensão e da abrangência da Pastoral da Educação.

Há leigos e religiosos, atuando na educação popular e em escolas confessionais ou não, que procuram realizar uma prática educativa promotora de valores evangélicos. No entanto, falta a muitos agentes

de pastoral e educadores a compreensão do sentido e da abrangência da Pastoral de educação e da importância de sua coordenação para uma presença organizada e eficiente da Igreja nos múltiplos desafios educacionais (Doc. 47 CNBB, 1992, p. 29).

2.1 Desafios e possibilidades de uma Escola em Pastoral

Mas afinal, no que consiste a ideia de uma Escola em Pastoral e como diferenciá-la da Pastoral Escolar? Em muitas escolas confessionais a concepção de Pastoral Escolar ainda intimamente ligada às convicções religiosas, e como tal, se resume a elaboração de momentos celebrativos pontuais. Em se tratando de uma escola católica, por exemplo, poderia ficar presa as celebrações da Páscoa, de Pentecostes, do Natal e no dia do fundador ou da fundadora da congregação. Não há problemas em celebrar na escola estas datas, no entanto, estas não podem absorver a Pastoral Escolar. Além disso, há de se pensar naqueles que não confessam esta religiosidade. Por outro lado, para se estabelecer uma Escola em Pastoral, faz-se necessário um pensamento conjunto da missão educativa. Mesmo que cada órgão desempenhe uma função específica, precisamos superar o pensamento fragmentário da realidade, para um trabalho coletivo e comprometido. Numa Escola em Pastoral, todos estão imbricados no projeto educativo, projeto este que carrega o carisma da instituição. Nesse caso, é a escola que prepara seus momentos celebrativos conjuntamente. Não quer dizer que não possa ter a coordenação da pastoral, mas esta não a torna exclusiva. Nesse sentido, pronuncia-se Macedo de Assis:

Ao olhar a história e os processos realizados, foi possível perceber a diferença que existe do pensar a escola “tradicional” e pensar a escola em pastoral. A escola em pastoral abre possibilidades e perspectivas para olhar além do horizonte, buscar construir percepções diferenciadas e acreditar nas potencialidades que existem nas relações que estabelecemos com o ensino-aprendizagem e a vida cotidiana de cada sujeito envolvido na escola (MACEDO DE ASSIS, 2011, P. 7).

Segundo Sandrini (2007, p. 6), a Pastoral da Educação é de competência de todos, sobretudo dos leigos e leigas que estão presente na escola . Em relação aos cristãos, considera que a sua presença no mundo não é para criar uma nova história, mas para ser sinal na construção desta mesma história e instrumento do Reino de Deus. Em muitas escolas há a necessidade de um resgate de sua identidade, construída ao longo da história. O ponto central está na vivência de uma religiosidade específica, respeitando a diversidade religiosa de cada pessoa, sem perder de vista a opção e as origens. A opção pela vivência de valores, compromisso e responsabilidade com a vida, o cuidado com o outro, a escuta da realidade, compaixão, cordialidade, acolhida e ternura e a sensibilidade em perceber as situações de clamores e disponibilidade

em servir, devem ser constantes.

A Pastoral Escolar poderá vir a ser no cotidiano escolar não apenas um conjunto de atividades, responsável por um calendário abarrotado de celebrações, encontros e outras ações, mas evangelização que atinja o coração de alunos, professores, funcionários e famílias. Ou seja, uma concretização da proposta do Evangelho que inunda os corredores, as salas, sobretudo as pessoas, que partilharam do convívio na instituição que porta o título de uma “Escola Confessional”. (JUNQUEIRA, 2003, p. 10)

Na visão de Macedo de Assis (2011, p. 16), uma Escola em Pastoral deve estar intimamente ligada ao Projeto Político Pedagógico (PPP) ou vice-versa. Deve ser uma escola que tem um ensino-aprendizagem libertador, que leva o aluno a ser sujeito crítico-reflexivo, co-responsável em seu processo de aprendizagem. A opção por uma Escola em Pastoral implica num olhar de ensino e de aprendizagem além de momentos estanques para focar no todo da escola que vão desde a recepção e momentos no pátio, até a sala de aula.

Na Escola em Pastoral, o cotidiano é marcado pela vivência, pela busca constante de colocar o SER em primeiro lugar. A vida e o processo de aprendizagem são dinâmicos e exigem um olhar sensível e cuidadoso constantemente para não se tornar uma escola “tarefeira”, ou meramente que deixa as coisas acontecerem sem rumo e organização (MACEDO DE ASSIS, 2011, P. 18).

Como já dissemos anteriormente, considerar a história de cada instituição é fundamental para as opções no cotidiano. Também a Pastoral Escolar precisa estar consciente do seu processo. Neste sentido o registro é fundamental. Para uma escola que se propõe a uma caminhada de Escola em Pastoral, o registro é fundamental na prática cotidiana como ferramenta de acompanhamento. Isso possibilita a avaliação do processo e dar passos no planejamento conjunto e para o futuro.

Reafirmamos nossa compreensão de que o registro poderá constituir-se um importante ponto de apoio à recuperação da necessária memória que envolve o ato de avaliar, ampliando o campo das lembranças e auxiliando na restituição da imagem do trabalho realizado, bem como das ideias que este provocou à reflexão. O registro permite que a riqueza das ideias que o professor desenvolve na relação com seu trabalho não fique perdida na rotina (FREITAS, 2000, p. 219).

Segundo Balbinot (2010, p. 59) o *em pastoral* da escola pode ser encarado superficialmente, numa atenção à modernidade. Entretanto, significa o modo de toda a escola ser. Refere-se à sua identidade, à sua espiritualidade e missão. Neste entendimento a ação pedagógica é fundamentada na prática da espiritualidade, do modo de ser e da experiência de transcendente do educador. A Escola em Pastoral tem um olhar sensível à realidade e ao contexto em que vive e busca responder as

demandas existentes de modo libertador.

A partir do que já foi exposto até aqui, numa ligeira interpretação alguém poderia supor que tudo é Pastoral. Evidentemente que não! O fazer pastoral-pedagógico precisa ser coerente com a opção de educação e o currículo precisa estar em consonância com a proposta pedagógico-pastoral. Segundo Degrandis (2013, p. 15) “uma escola tem como princípio a educação integral, necessariamente ela considerará a espiritualidade humana em seus processos de aprendizagens”.

A educação para a paz constitui-se um dos grandes desafios da atualidade, frente a uma sociedade em que impera o individualismo, o isolamento, onde até o conhecimento é negociado e o sujeito vale pelo que tem e não pelo que sabe.

Precisamos educar para a paz. Além disso, é urgente aprender a conviver, a respeitar as diferenças. Porém aprender a conviver não basta; é preciso aprender a conviver com justiça. Mais do que nunca, é imprescindível globalizar a ética, a solidariedade, a justiça e o respeito ao outro. A utopia ética de uma justiça global é alternativa eficaz para transformar a selva global em uma comunidade humana, em que caibam todas as pessoas e as culturas humanizadoras. (FREITAS, GHIGGI e CAVALCANTE (org.), 2011, p. 41).

Para Juliatto (2007, p. 65), uma escola é uma comunidade e, portanto, trata-se de uma associação de pessoas onde reina o respeito mútuo e a colaboração na convivência. O propósito de uma Escola em Pastoral segue os mesmos princípios, ou seja, uma vivência comunitária. Deixando a hipocrisia de lado, não é uma comunidade assentada sobre o “berço esplêndido” da perfeição ou da infalibilidade. Justamente o contrário. São seres humanos, educadores e associados que se reúnem dentro de um propósito comum: pela educação humanizadora realizar-se pessoal e profissionalmente. O espaço escolar, construído coletivamente, deve oportunizar experiências na vivência de valores comuns, do respeito, da acolhida e da solidariedade nas diversas situações que os profissionais da educação e os alunos se encontram no dia a dia. Portanto, há também um compromisso social e transformador.

Em conformidade com o pensamento de Macedo de Assis (2011, p. 48), no contexto social em que vivemos atualmente, é necessário criar espaços afetivos, acolhedores e de confiança, para que o ensino-aprendizagem seja mais eficaz. Para exemplificar, podemos citar os novos modelos familiares onde, diante de suas inconstâncias, por vezes, seus responsáveis conseguem suprir apenas com as necessidades fisiológicas de suas crianças e adolescentes. Deste modo, o aluno vem à escola sedento de afeto e reconhecimento. A escola não pode ignorar este novo panorama social. Faz-se necessário criar espaços para que estes possam conviver e serem acompanhados na construção do seu SER. Ulrich confirma esta teoria:

Percebe-se, portanto, que um grande desafio é superar a fragmentação do cotidiano do ambiente escolar, ligando este cotidiano com as implicações da vida fora da escola e vice-versa. A educação integral só acontece se a pessoa é ouvida em suas angústias, dúvidas e alegrias. É necessário superar as dicotomias mente e corpo, razão e emoção, aprendizagem e existência, pública e privada, familiar e escolar. À medida que se vence a visão cartesiana da escola (penso, logo existo) e cresce o compromisso com totalidade do ser humano, caminha-se para uma visão comunitária de escola. (ULRICH, 2001, p. 97).

Portanto, criar uma cultura na escola que parta da utopia em ser e viver os princípios éticos do cuidado, faz parte da vivência da Escola em Pastoral. A educação deve levar o ser humano a buscar, aprender e a conviver com a diversidade existente no mundo da educação. Poderíamos falar em inteireza do Ser na Escola.

Conclusão

Em si o uso da terminologia de “Pastoral Escolar” ou “Escola em Pastoral” não é o problema quando se tem uma compreensão ampla de sua inserção no espaço escolar. A utilização do termo Escola em Pastoral nada mais é do que um acento sobre a Pastoral que perpassa todo o espaço escolar e não é setORIZADA. Este constitui-se no grande desafio, tornar toda a comunidade escolar partícipe de um projeto de Pastoral ou uma Escola em Pastoral. Disto estamos longe.

No trabalho com os jovens algumas dicas podem ajudar. O fato de vivermos num período em que o visual, a imagem são componentes que fascinam, apresentar aos jovens situações impactantes, que os levem à reflexão e ao diálogo, podem ser estratégias de sucesso. Estamos tão acostumados com cenários de violência, muitas vezes em tempo real, que não é qualquer coisa que chama a atenção. Um outro aspecto que de algum modo já apareceu no texto e que pode ser luz para o caminho é envolver os jovens em ações sociais onde possam exercer seu protagonismo. Entretanto, um erro que frequentemente cometemos é supor que nossos alunos saibam, ou que não vamos fazer determinada atividade pelo temor da desordem ou da não participação. Por vezes evitamos abordar temas simples por considerá-los ultrapassados. O fato dos alunos terem acesso às informações não significa que tenham conseguido elaborar corretamente as informações. Desta forma, é nosso papel trazer para as rodas do diálogo os mais diversos temas a fim de formar nossos educandos.

Quanto às demais instâncias da escola, é fundamental a ampla comunicação e a transparência nas opções e ações adotadas. Os diretamente envolvidos precisam

ser ouvidos e possuir espaço para o encontro, o diálogo e a convivência. Não se faz uma Escola em Pastoral com recadinhos no quadro e onde as pessoas participam dos eventos pelo temor de serem descartados pela instituição.

Devemos desenvolver processos educativos que levem à humanização e à plenificação da pessoa, levando-a a ser digna e a realizar-se como tal. Se todos são agentes da pastoral, todos são também os afetados pela pastoral.

Larrosa (1998, p.102) afirma que o que conta são os espaços intersticiais: as escadas, o pátio, a cantina, os parques e praças adjacentes, a antessala da biblioteca, os corredores entre as Faculdades, os bastidores das livrarias. [...] Os espaços intersticiais são também o lugar do conhecer-se no conhecer o outro. Portanto, a educação no espaço escolar não pode, de modo algum se restringir ao espaço da sala de aula. A educação acontece em todos os espaços da escola. A presença de uma pastoral no ambiente escolar se torna vital.

Referências

BALBINOT, Rodinei. **Educação e Espiritualidade: fundamentos da escola em pastoral**, Xanxerê, SC: Ed.News Print Gráfica e Editora Ltda, 2010.

CONSELHO PONTIFÍCIO DA CULTURA. **Para uma pastoral da cultura**. São Paulo: Paulinas, 1999.

DEGRANDIS, Fernando. **Confessionalidade e evangelização na Escola Católica**. Disponível em: file:///C:/Users/user/Downloads/173-916-1-PB.pdf. Acesso em 27/jun/2014.

Documento 47, CNBB. **Educação, igreja e sociedade**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992.

FREITAS, Ana Lúcia Souza de, GHIGGI, Gomercindo, CAVALCANTE, Márcia H. K.(org.). **Leituras de Paulo Freire na partilha de experiências**. Porto Alegre, RS. EDIPUCRS, 2011.

JULIATTO, Clemente Ivo. **Parceiros Educadores: estudantes, professores, colaboradores e dirigentes**. Curitiba, PR: Champagnat, 2007.

JUNQUEIRA, Sérgio R. A. **Pastoral Escolar: conquista de uma identidade**. Petrópolis: Vozes, 2003

LARROSA, Jorge. **Pedagogia profana: danças, piruetas e máscaras**. Tomaz Tadeu da Silva (ed.). Porto Alegre: Contrabando, 1998. p. 102.

MACEDO DE ASSIS, Ana Carla. **Concepção de escola em pastoral no Projeto**

Político Pedagógico Pastoral da Rede Santa Paulina: Trajetórias, possibilidade e desafios. 2011. 56 f. Trabalho de Conclusão (Graduação em Pedagogia) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, São Leopoldo, 2011.

SANDRINI, Pe. Marcos. **Igreja e a Pastoral da Educação do RS:** Memórias Históricas, Boletim da AEC-RS nº 106, **Educação:** Uma Práxis Impregnada de Amor, p.4-7, Out/Dez. 2007.

SANDRINI, Pe. Marcos. **Para sempre!:** O compromisso ético do educador. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

SANDRINI, Marcos. Pastoral da educação: possibilidades e limites. **Revista de Catequese**, Vol./No. 18/71 , p. 46-53, 1995.

ULRICH, Claudete Beise. A caminhada de Emaús: Em busca de um método de aconselhamento pastoral para o ambiente-comunidade-escolar. In: KLEIN, Remí, WACHS, Manfredo Carlos, FUCHS, Henri Luiz (Orgs.). **Simpósio:** O Ensino Religioso e o Pastorado Escolar: Novas perspectivas – princípios includentes. São Leopoldo, RS: Con-Texto Gráfica e Editora, 2001.

Os sem religião e a concepção de espiritualidade não religiosa de Marià Corbí

*José Álvaro Campos Vieira*¹

Resumo: *O Censo de 2010 do IBGE revela que os sem religião são o terceiro maior grupo do cenário religioso brasileiro. Qual o perfil dessa categoria? O que eles pensam sobre religião? Será que os sem religião cultivam uma espiritualidade não religiosa? Essas perguntas correspondem aos objetivos desta comunicação, na qual se aborda o fenômeno dos sem religião. Neste estudo, a religião é tida como um sistema axiológico produzido nas sociedades pré-industriais. Por ser uma construção da cultura agrária, nas sociedades atuais a religião encontra-se em colapso e a experiência espiritual do homem tende a ser cultivada por uma espiritualidade sem religião. A metodologia usada nesta comunicação consiste na pesquisa bibliográfica, de Marià Corbí e de outros autores, e na análise de dados quantitativos e qualitativos. Constatou-se que o fenômeno dos sem religião não indica necessariamente o crescimento do ateísmo, mas o rompimento crescente de indivíduos quer com as instituições religiosas, quer com a religião. No grupo dos sem religião existem indivíduos ateus, agnósticos e uma maioria que não tem vínculo com as instituições religiosas e mantém a crença em Deus. Os dados e as provocações teóricas de Marià Corbí levam a crer que as condições culturais e sociolaborais da sociedade brasileira contribuirão para o crescimento dos sem religião e para a gestação de uma espiritualidade autônoma da religião. Encerra-se a comunicação apontando a relevância da concepção de espiritualidade não religiosa de Marià Corbí. A espiritualidade sem religião é cultivada pelo conhecimento silencioso, o qual é uma forma de conhecimento que habilita o homem a entender a existência sob uma nova perspectiva e a elaborar projetos congruentes aos desafios da vida contemporânea.*

Palavras-chave: *Religião. Marià Corbí. Sem religião. Espiritualidade não religiosa.*

Introdução

Esta comunicação tem como foco o fenômeno e a espiritualidade dos indivíduos que afirmam não ter religião. Analisa-se no primeiro item da reflexão os sem religião a partir dos dados disponibilizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia

¹ Mestre em Ciências da Religião.FAPEMIG (Edital 2012, Demanda Universal APQ-01755-12).
alvaroce@msn.com

e Estatística (IBGE) e da discussão dos grupos focais oferecida pela pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*. Tais dados revelam que o grupo dos sem religião é formado por um número reduzido de ateus e de agnósticos e por uma grande parte de indivíduos nomeados pelo IBGE de sem religião-sem religião. Estes últimos procedem de uma ou de várias tradições religiosas e mantêm a crença em Deus. Na discussão dos grupos focais manifesta-se de forma latente uma espiritualidade não religiosa.

O estudo acerca dos sem religião demanda por uma reflexão sobre religião e contemporaneidade. Na visão de Marià Corbí, autor escolhido para nortear a reflexão, a religião é um sistema axiológico produzido a partir das condições culturais e sociolaborais das sociedades pré-industriais. Nas sociedades atuais de conhecimento e de inovação a religião vive uma situação de colapso. Todavia, a experiência espiritual do homem permanece e será cultivada em consonância com a cultura contemporânea que assegura que tudo na vida é efêmero. Esvaem as crenças e irrompe, assim, o tempo de uma espiritualidade laica, sem crenças, sem religiões e sem deuses. Para o cultivo da espiritualidade laica, Marià Corbí propõe o *conhecimento silencioso*, que consiste no silenciamento das modelações e dos interesses procedentes da condição necessitada do homem.

Aborda-se, em seguida, a espiritualidade dos sem religião comparativamente à concepção de espiritualidade não religiosa de Marià Corbí. De primeira, nota-se que se está diante de concepções distintas, contudo, ao se considerar que o conceito e a crença em Deus tornam-se cada vez mais ambíguos nas sociedades de conhecimento, conclui-se que na experiência dos sem religião se gesta uma espiritualidade sem crenças e sem deuses condizente àquela que é enunciada por Marià Corbí. Encerra-se a reflexão com uma ponderação crítica a respeito da praticidade do *conhecimento silencioso* nas sociedades atuais e aponta-se a relevância da espiritualidade não religiosa proposta por Marià Corbí.

Antes de se adentrar na reflexão é fundamental delimitar dois conceitos que aparecem frequentemente no corpo do texto. São eles: *religião* e *crença*. O termo *religião* alude a todo e qualquer sistema de crenças mantido por textos sagrados, símbolos, mitos e rituais e que funciona como programa de vida quer para os indivíduos, quer para a coletividade. Nesse sentido, religião distingue-se de dimensão religiosa ou dimensão espiritual do homem; a primeira refere-se a um fenômeno cultural, a segunda reporta à disposição natural do homem de se transcender. *Crença*, no contexto desta comunicação, diz respeito a toda e qualquer sentença religiosa ou ideológica estabelecida como a verdade imutável sobre algo.

1 Os sem religião

Entre os diversos grupos religiosos apresentados pelo IBGE, o grupo dos sem religião é um que instiga a pesquisa de cientistas sociais e estudiosos da religião. Analisando a série histórica e estatística dos sem religião desde 1890 (IBGE 2013a), incluindo o Censo de 2010 (IBGE 2013b), percebe-se um crescimento dos sem religião ao longo do tempo. De 2000 a 2010, constata-se uma queda no ritmo de crescimento (com um crescimento de 2,46 pontos percentuais entre 1991 e 2000, os sem religião crescem apenas 0,45 ponto percentual entre 2000 e 2010).² Frente a essa desaceleração poder-se-á indagar que os sem religião estão diminuindo? Quando se observa comparativamente as taxas médias geométricas de crescimento anual dos sem religião e da população brasileira de 1950 a 2010 (IBGE, 2013g) verifica-se que a média de crescimento dos sem religião é continuamente superior à da população brasileira em todos os decênios. Por isso, embora se ateste no Censo 2010 uma queda em pontos percentuais, os sem religião prosseguem em ritmo ascendente.

O IBGE apresenta dados sobre os sem religião a partir de vários quesitos, tais como sexo, idade, raça, nível de instrução, renda e lugar geográfico. Esses dados revelam elementos pertinentes acerca do perfil do grupo dos sem religião. Na tabela onde se registram os percentuais das faixas etárias dos sem religião e da população brasileira no Censo de 2010 (IBGE 2013d), atesta-se que o fenômeno dos sem religião é predominante nos indivíduos dos 15 aos 39 anos porque nesses grupos de idade os percentuais são sempre superiores aos da população brasileira. Observa-se que os indivíduos dessas faixas etárias são os que estão mais sujeitos às mudanças socioculturais.

Outro elemento significativo é apresentado quando a categoria analisada é a cor ou raça. Conforme os dados (IBGE 2013c), a percentagem das raças parda e negra é maior nos sem religião (47,06% e 11,07% respectivamente) que na população brasileira (43,42 % são pardos e 7,52% são negros). Conclui-se, assim, que quanto à composição, o grupo dos sem religião em valores absolutos tem mais indivíduos da raça branca (na população brasileira 47,51% se dizem brancos, enquanto que o grupo dos sem religião registra um percentual de 39,61% na raça branca), porém, quanto à atração, o grupo em termos proporcionais atrai mais indivíduos das raças parda e negra.

Para quem associa o fenômeno dos sem religião à erudição ou a um *status quo* elevado se surpreende ao analisar os dados do Censo de 2010. Os percentuais relativos ao nível de instrução (IBGE, 2013e) revelam uma aproximação de valores

1 2 Ponto percentual é a diferença, em valores absolutos, entre duas percentagens. Neste trabalho, os pontos percentuais equivalem à diferença entre as percentagens dos sem religião e da população brasileira.

entre os sem religião e a população brasileira, ou seja, sob o prisma da categoria instrução o perfil do grupo dos sem religião se assemelha ao perfil da população brasileira. Apenas um dado se realça, a saber: um valor percentual menor no nível superior completo no grupo dos sem religião (10,91%) em relação ao da população brasileira (11,27%). Por outras palavras, o número de indivíduos no nível superior completo do grupo dos sem religião está abaixo da média nacional. Esse dado demonstra que o conhecimento que é adquirido nas escolas e nas universidades parece não repercutir no fenômeno dos sem religião.

No quesito renda (IBGE, 2013f), os percentuais do Censo de 2010 sugerem que o perfil dos sem religião segue o mesmo curso da população brasileira, ou seja, quer para o grupo dos sem religião, quer para a população brasileira, os valores mais altos encontram-se nas classes com rendimento entre 1/4 a 2 salários mínimos e os menores percentuais estão nas pessoas que têm um rendimento mensal acima de 10 salários mínimos e nas que ganham entre 5 a 10 salários. No entanto, a diferença em pontos percentuais revela que os sem religião são um fenômeno com maior incidência nas classes menos favorecidas (a diferença mais alta é de 1,62 p.p., que se refere aos indivíduos *sem rendimento*). Porque as diferenças percentuais são positivas nessas classes, conclui-se que a maior parte dos sem religião é composta por indivíduos que não possuem renda mensal aos que ganham um salário mínimo.

A tabela dos sem religião e da população brasileira por grandes regiões no Censo de 2010 (IBGE, 2013d) mostra nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste uns percentuais próximos uns dos outros e somente uma diferença se evidencia: os percentuais das regiões Sudeste e Sul; as diferenças em pontos percentuais atingem os valores de 4,24 p.p. para a região Sudeste e -5,75 p.p. para a região Sul. Isso confere que no Sul existem menos sem religião e no Sudeste mais sem religião de que na média nacional ou, por outras palavras, o Sudeste é a região brasileira que mais favorece o crescimento dos sem religião e o Sul, o contrário, é o que mais freia a propagação do grupo.

Todavia, analisando o percentual dos sem religião pelas capitais dos estados brasileiros no Censo de 2010 (IBGE, 2013c), constata-se que o fenômeno dos sem religião está disseminado no Brasil. No topo da lista está Salvador, com 17,64%, na base, Teresina, com 4,50%, sendo ambas capitais da região Nordeste. E não são apenas esses, mas todo o conjunto de dados corrobora com a ideia da difusão do fenômeno dos sem religião, pois se encontram capitais da mesma grande região ora no topo, ora no centro, ora na base da lista. A leitura dos municípios por estado (IBGE, 2013c), além da disseminação, manifesta também que o fenômeno dos sem religião não se concentra nas metrópoles. No topo da lista de cada estado, por exemplo, aparecem pequenos municípios com um percentual de sem religião superior ao da

capital e/ou de outras cidades de expressão populacional do estado.

No Censo de 2010 o IBGE (2013b) subdivide os sem religião em três subgrupos, a saber: os sem religião-sem religião, os sem religião-ateus e os sem religião-agnósticos. Frente aos valores percentuais de cada subgrupo, destaca-se que do total daqueles que se declaram sem religião (15.335.510 indivíduos), 95,15% (14.595.979 indivíduos) são sem religião-sem religião e apenas 3,98% (615.095 indivíduos) são sem religião-ateus e 0,87% (124.436 indivíduos) é sem religião-agnóstico. Nesse sentido, os sem religião não são necessariamente pessoas descrentes e/ou indiferentes às questões religiosas. Porém, para embasar tal premissa os dados quantitativos não são suficientes. Passa-se, então, em seguida, à análise de dados qualitativos.

A pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte* faz jus à própria voz dos sem religião.³ A partir dos grupos focais, formados por indivíduos que dizem não ter religião, pode-se perceber o que os sem religião pensam sobre religião, o percurso que seguiram até se autodeclararem sem religião, o que pensam a respeito de alguns assuntos, tais como Deus, sentido da vida e morte e desvelar a espiritualidade desses mesmos indivíduos.

Quando abordados sobre religião (CAMARGO, 2012), a imagem que mais se destaca na discussão dos sem religião é a imagem *Igreja*. Para 60% dos entrevistados, religião é algo que alude a um lugar (espaço físico) e a um coletivo (grupo de fiéis). E o que mais intriga os sem religião em relação aos indivíduos que seguem uma religião e às igrejas é o *preconceito*, o *fanatismo*, o *falso moralismo* e o *mercado da fé*. No entanto, em meio a esses obstáculos, quando as igrejas trabalham em prol da sociedade, preferencialmente dos mais necessitados, suas obras são reconhecidas e valorizadas. Na visão dos entrevistados, a religião é relevante apenas para quem acredita porque torna-se uma força de motivação na vida.

Todos os entrevistados (20) afirmam que atualmente não seguem nenhuma religião. Contudo, nem sempre foram sem religião. Dos 20, 90% já tiveram religião (dois foram sempre ateus). Entre os vários testemunhos que são registrados na pesquisa (CAMARGO, 2012), o *trânsito religioso* é um elemento comum a esses 18 indivíduos. É evidente que a maioria passou por duas (católica e evangélica) ou mais tradições religiosas (além dessas duas tradições, aparece também a espírita) até se consolidarem como sem religião-sem religião. Os motivos desse trânsito e do desfecho final (o rompimento com a religião) são patentes e de vários âmbitos: 1. pessoal —

1 3 Tal pesquisa foi realizada em 2012 pelo Instituto Vertex, a pedido da Arquidiocese de Belo Horizonte. Os dados qualitativos dessa pesquisa são resultado da técnica de grupos de discussão (grupos focais). Foram formados dois grupos, cada um composto por dez indivíduos. O primeiro, formado por indivíduos entre os 18 e 30 anos; o segundo, por indivíduos entre os 35 e 55 anos. Todos residindo na cidade de Belo Horizonte.

a falta de tempo e a busca pessoal não saciada; 2. familiar — a instabilidade e a disparidade religiosa dos pais; 3. institucional — a hipocrisia, a falta de acolhimento e a transformação da Igreja em mercado da fé; 4. religioso — a falta de credibilidade nas religiões e a incompatibilidade de visões.⁴

Para os sem religião-sem religião entrevistados, Deus existe e é visto como algo natural, inquestionável e que se manifesta independentemente das religiões e/ou das igrejas (CAMARGO, 2012). Aliás, para se crer não precisa ser religioso. Outro dado relevante: esses sem religião-sem religião não apenas acreditam, mas também buscam a Deus, pela via da oração. E fazem isso fora das fronteiras das igrejas e das religiões, porque essas, segundo eles, deformam Deus. A crença em Deus parece incutir nos sem religião-sem religião uma responsabilidade para com a vida como algo natural e *sui generis*. No parecer de um sem religião-ateu, os homens só subsistem crendo em algo para preencher um vazio que lhes é inerente. E se essa crença não for cultivada, o vazio persistirá no homem. Para esse vácuo ser preenchido, uns criam Deus, outros criam ou se apegam a outra coisa. Para todos os sem religião entrevistados, o fundamental é o amor ao próximo, e não a religião.

É importante realçar que esses dados qualitativos não representam a totalidade dos sem religião e sequer o subgrupo dos sem religião-sem religião. São apenas uma exígua representação da categoria dos sem religião, porém, são relevantes porque expressam a voz de um fragmento do grupo. Por essa razão, pode-se afirmar que entre os sem religião a crença em Deus é o elemento divisor do grupo, contudo, existe um valor comum que é primordial — o amor ao próximo. Ou a crença em Deus, ou o amor, ambos são cultivados aparte da religião e/ou das igrejas. Por essa razão, nas entrelinhas dos depoimentos dos sem religião vislumbra-se uma espiritualidade não religiosa. O fenômeno dos sem religião demanda, sem dúvida, por uma reflexão sobre religião e contemporaneidade.

2 Religião e espiritualidade em Marià Corbí

A vida de cada espécie animal se desenvolve do jeito como é porque tudo é transmitido e repetido ininterruptamente de geração em geração. Isso acontece porque a relação dos animais com o entorno é pautada pela própria genética. Embora se ache submetido a essa lei, o homem diferencia-se porque é capaz de ultrapassar as limitações que encontra em sua existência. Frente aos condicionamentos da

¹ ⁴ Importante diferenciar o motivo *institucional* do *religioso*. O *institucional* refere-se a motivos provenientes da relação entre o indivíduo e a instituição; nesse âmbito encontram-se, entre outros, o descrédito do indivíduo no conjunto dos fiéis, na autoridade religiosa e na estrutura eclesial. O *religioso* alude a motivos da posição do indivíduo frente a elementos fundantes da religião; nesse âmbito encontra-se, por exemplo, a descrença do indivíduo na doutrina e nas crenças religiosas.

vida, o homem cria alternativas e torna-se, assim, um agente produtor de cultura. Para Roque de Barros Laraia (2009, p. 48), “adquirindo cultura, o homem passou a depender muito mais do aprendizado do que a agir através de atitudes geneticamente determinadas”.

Para Marià Corbí (1983), o homem se diferencia das outras espécies porque é um vivente que fala. O aparato biológico humano transformou-se ao longo de milhões de anos que tornou o homem capaz de falar. Quando o homem fala a realidade se distingue e adquire uma nova dimensão. O mundo para o animal é medido e circunscrito ao domínio das necessidades. O homem ao ser falante desfruta da possibilidade de ter acesso a duas dimensões da realidade — à dimensão que é pautada pelas suas necessidades, nessa o homem se assemelha às demais espécies, e àquela que é autônoma a ele mesmo. O acesso a essa outra dimensão da realidade que distingue radicalmente o homem dos outros animais é nomeado por Marià Corbí de *experiência absoluta da realidade*. É *absoluta* porque existe em si mesma e é independente e autônoma do homem.

A dimensão absoluta da realidade não é transcendental, como algo que está além do mundo. Trata-se de uma experiência “[...] deste mesmo mundo, ao qual temos acesso com nossos sentidos, com nossa mente e nossa ação, mas que é visto, compreendido e sentido como existindo e valendo com total independência com relação a nós e a qualquer relação com nós mesmos.” (CORBÍ, 2010a, p. 26). Ainda na mesma obra o autor coloca: “Graças a essa dupla experiência do real, somos capazes de relativizar e de mudar nosso modo de vida, quando isso é necessário, bem como de modificar nossa compreensão e nossa avaliação da realidade e de nós mesmos, quando as circunstâncias assim o requerem.” (CORBÍ, 2010a, p. 215). É pela experiência absoluta da realidade que nascem a arte, a ciência, a filosofia e outras criações humanas.

Para Marià Corbí, os elementos axiológicos de um grupo são gerados a partir da pragmática social e laboral desse mesmo grupo. O autor aprofunda essa ideia analisando as sociedades pré-industriais. Cada sociedade pré-industrial é marcada por uma atividade central que garante a sobrevivência da coletividade que, nesse tempo, era a caça, a pecuária, ou a agricultura. O epistemólogo catalão (2010a) elucida que as atividades centrais que garantiam a sobrevivência dessas sociedades funcionavam como referenciais a partir dos quais os indivíduos moldavam sua organização e sua interpretação e valoração da realidade. Marià Corbí nomeia a atividade central com a terminologia *metáfora central* — “[...] a atuação central com a qual o grupo sobrevive no entorno converte-se na metáfora central ou paradigma, a partir do qual todos os campos da vida são construídos e ordenados.” (CORBÍ, 2013a, tradução nossa). Toda axiologia humana é, nessa perspectiva, uma produção cultural

e social.

A religião, segundo o autor, é um sistema axiológico humano produzido a partir das condições culturais das sociedades pré-industriais e, sendo uma criação cultural, está inevitavelmente sujeita a sofrer impactos e/ou a declinar. Na época pré-industrial a religião garantia um programa de vida para os indivíduos e para a coletividade. Hoje, em meio às novas condições socioculturais das sociedades de inovação e à consolidação da epistemologia tecnocientífica, as religiões enfrentam uma situação de colapso. As ciências e as tecnologias estimulam cada vez mais o potencial criativo do homem e sua intervenção no mundo, e, conseqüentemente, uma interpretação autônoma sobre a vida e a realidade. Rompe-se de maneira gradual e incisiva com um dinamismo milenar de interpretar, de valorar e de atuar proveniente de um programa que submetia o homem ao mundo e ao parecer de um deus ou de vários deuses. Uma “[...] consequência da implantação das sociedades de conhecimento é que uma sociedade e um sistema de sobrevivência com essas características têm que excluir tudo o que fixa, por conseguinte terão que distanciar-se das crenças, tanto religiosas como laicas.” (CORBÍ, 2013b, tradução nossa).

A religião com sua epistemologia mítica torna-se inadequada e inoperante na construção de projetos coletivos nas sociedades impregnadas pela cultura científico-tecnológica. Contudo, o declínio das religiões não aponta para o fim da experiência espiritual do homem, porque “[...] o que está morrendo não é a possibilidade de se viver a experiência absoluta da realidade, a experiência espiritual, mas uma maneira cultural, venerável e milenar, de fazê-lo.” (CORBÍ, 2010a, p. 168). Segundo Marià Corbí, a dimensão absoluta da realidade foi cultivada milenarmente pela religião, porém, na sociedade de inovação esse tipo de acesso à realidade, que é absoluta e independente de nossas necessidades, será construído fora da epistemologia mítica. Desprovida de crenças e de outras fixações, ou seja, sem religião, o termo mais adequado de se viver a dimensão absoluta é espiritualidade.

Para os nossos antepassados, as tradições religiosas eram uma fonte de sentido e de sabedoria. Na visão do epistemólogo catalão, não podemos simplesmente colocar de lado ou arquivar as tradições religiosas. Há que preservar aquilo que é valioso no legado das grandes tradições. As narrações sagradas, abalizadas com a epistemologia mítica, não dizem no que se deve crer, mas orientam e induzem a buscar uma dimensão da realidade além das fronteiras das necessidades e das crenças (sentenças imutáveis). Por isso, o legado dos mestres é percebido não via religião (sistema de crenças), mas pelo conhecimento silencioso, que consiste no silenciamento das interpretações e das avaliações que a condição necessitada do homem constrói. Esse é o caminho da espiritualidade não religiosa.

A cultura que dinamiza as sociedades de conhecimento não impõe alguma

crença para se fazer a experiência absoluta da realidade. Há que se ousar e viver, então, segundo uma espiritualidade livre das crenças do passado que fixam a interpretação, a avaliação e a organização humanas. Uma espiritualidade sem crenças e que considere o legado das grandes tradições religiosas é, conforme Corbí, o maior serviço que se pode prestar à humanidade e ao planeta. “[O legado das religiões] nem menospreza nem destrói nada do mundo e da vida mas, pelo contrário [...] nos conduz à liberdade sem limites, ao gozo da vida, à paz e à reconciliação com nós mesmos e com tudo o que existe.” (CORBÍ, 1992, p. 264, tradução nossa).

Através do legado dos mestres espirituais é desvelada aos indivíduos contemporâneos outra forma de acesso à realidade, diferente daquela que acontece na cotidianidade. A todos é lançado o convite “[...] a um processo de transformação e de refinamento dessas faculdades [humanas], a fim de torná-las aptas a uma nova maneira de conhecer, de sentir, de perceber e de atuar.” (CORBÍ, 2010a, p. 187). Para isso, é fundamental não se ficar enclausurado numa única leitura da realidade, por exemplo, sob o prisma das necessidades, dos mitos ou das ciências. O acesso que se tem à realidade pela experiência absoluta abre a mente a outro tipo de conhecimento da realidade e faz romper com as fronteiras das necessidades. Marià Corbí designa esse outro tipo de conhecimento de *conhecimento silencioso*.

Geralmente o indivíduo interage com a realidade a partir das suas necessidades. Somando-se ao poder da ciência e da tecnologia, os indivíduos são capazes de destruir a espécie humana e o planeta. Por que não — desafia Corbí — conhecer, sentir, relacionar e agir a partir do silêncio da nossa condição básica de depredadores? “Quem cala a necessidade silencia a dualidade. Quem silencia a dualidade permite o acesso de suas faculdades a uma realidade que é ‘não-dois’, realidade em que não há sujeitos de necessidade [...]” (CORBÍ, 2010a, p. 188). Quem adentra por essa vereda testemunha que aquele que vê e o *outro* não são dois. Esse caminho conduz à unidade e os mestres espirituais adentraram por ele pelo conhecimento silencioso. Nessa experiência o Absoluto se desvela como uma presença única, inefável e livre de qualquer forma. É uma prática que se funde na unidade e onde cessa toda dualidade. Tal conhecimento proporciona “[...] o respeito, o amor, a veneração e o reconhecimento por tudo o que existe e o que vive neste planeta e por nós mesmos [...]” (CORBÍ, 2010a, p. 201).

O conhecimento silencioso é o processo do silenciamento das interpretações e das avaliações que a condição necessitada do homem constrói. É o caminho que leva o homem a fazer a experiência do Absoluto, a passagem de uma visão dual para uma não-dual da realidade. Silenciar a condição necessitada não é sinônimo de apatia para com a realidade. Pelo contrário, é procurar calar o ego insaciável de necessidades e tornar possível a apreensão da realidade tal como ela se apresenta

para se conhecer e sentir *outra dimensão* do real. Os mestres espirituais percorriam esse caminho a partir dos moldes da cultura própria da época, mas o homem das sociedades de conhecimento para adentrar no caminho do silenciamento terá que fazê-lo sem religião e sem crenças. O caminho cada um é quem o faz.

3 A espiritualidade dos sem religião

Na obra de Marià Corbí, espiritualidade é a experiência absoluta da realidade feita sem crenças, sem religião e sem deuses. É a experiência de conhecer e de sentir a realidade sem a influência da condição necessitada, porque esta conduz constantemente o homem a uma relação dual com a realidade. Faz-se necessário cultivar uma nova atitude na vida e silenciar todas as modelações que se construíram acerca da realidade. “Calar as interpretações é afastar as mediações e é, sobretudo, colocarmo-nos forçosamente em contato imediato e direto com essa imensidão e maravilha que nos rodeia, que é totalmente independente, autônoma e alheia a todos os esboços que nossa pequenez faz dela.” (CORBÍ, 1996, p. 203, tradução nossa). Em Marià Corbí, espiritualidade é o caminho não mapeado em que concomitantemente *se silencia* a condição necessitada do homem, *se cultiva* uma atitude de respeito, de amor, de veneração diante de tudo o que existe e *se adentra* no mistério do Absoluto sem crenças, sem religiões e sem deuses. Será que os sem religião cultivam uma espiritualidade não religiosa como a que é preconizada por Marià Corbí?

Segundo Rui Manuel Grácio Neves, “designar a espiritualidade de alguém significa mencionar seus valores mais profundos e vitais que o animam a viver e a atuar [...] É a força inspiradora do pensar, sentir e atuar de uma determinada pessoa ou coletividade.” (NEVES, 2013, tradução nossa). Na discussão dos grupos focais os valores que sobressaem nos depoimentos, pelo fato de nunca serem rebatidos, são valores compartilhados pelos sem religião que participaram da entrevista. Na crítica que fazem à hipocrisia das igrejas e à transformação destas em mercados da fé, subjaz a importância da coerência e da retidão na vida de cada indivíduo e instituição; no reconhecimento das ações das igrejas pelos mais pobres e na afirmação ratificada por alguns de que o amor ao próximo é o principal, e não a religião, está implícita a relevância da solidariedade na vida real; na busca pessoal que não é mais saciada nas igrejas, está expressa a busca de um sentido mais realizador ou plenificador para si mesmo fora dos trâmites das instituições religiosas e da própria religião. Se tais valores podem ser cultivados fora da religião, porque *uma pessoa pode ser boa independentemente da religião* (ideia ratificada pelo grupo), logo se pode deduzir previamente que se está diante de uma espiritualidade não religiosa.

Outros elementos subjacentes nos dados corroboram com a ideia de se estar

perante uma espiritualidade sem religião. São eles: a crise do pertencimento religioso, o aumento dos sem religião, a incompatibilidade de visões e a falta de credibilidade nas instituições e nas crenças religiosas. Esses elementos remetem a uma categoria usada pelo sociólogo Pedro Assis Ribeiro de Oliveira (2012) — a *desafeição religiosa*. Pode-se perceber que todos, embora de modos distintos, manifestam desafeição religiosa. Uns expressam-na rompendo com o controle das instituições religiosas; outros demonstram essa desafeição pelo rompimento com as instituições e com a religião; outros mais manifestam-na pela não crença e/ou indiferença frente aos fundamentos da religião.

Na ótica de Oliveira (2012), o afastamento progressivo de indivíduos das práticas rituais e das crenças é um sinal visível da desafeição destes pelas tradições religiosas. No referido artigo o sociólogo destaca, ainda, uma observação de Flávio Augusto Senra Ribeiro, quando este enfatiza que a desafeição religiosa não aponta apenas para a dispensa da mediação institucional, mas também para a religião em geral. Nas sociedades contemporâneas os indivíduos não se sujeitam mais às instituições e aos preceitos religiosos, mas constroem por si mesmos a experiência espiritual. Está-se diante da mudança da religião tradicional para a religião de indivíduos. Dessa perspectiva, o crescimento dos sem religião e a crescente desafeição dos indivíduos para com as instituições e as crenças religiosas, são como sinais do germinar de uma espiritualidade sem religião. Será essa uma espiritualidade sem crenças e sem deuses tal como sugere Marià Corbí?

À primeira vista, a espiritualidade da maior parte dos sem religião é uma espiritualidade não religiosa, mas, não obstante, é potencializada pela crença em Deus. A discussão dos grupos focais revela que no grupo dos sem religião existem indivíduos (os sem religião-sem religião) que preservam a crença em Deus. Todavia, há que se considerar que nas sociedades atuais a ideia e a crença em Deus são realidades cada vez mais vagas e vazias. Quanto mais a religião se pronuncia sobre Deus, na atualidade, mais ela perde sua credibilidade. O Deus que a religião sustenta é um Deus cada vez mais obsoleto frente às descobertas das ciências, às mudanças de paradigmas e aos anseios e aos problemas dos homens e mulheres contemporâneos. E, desse modo, a religião se enfraquece paulatinamente e exerce cada vez menos influência nas formas de interpretar e de valorar dos indivíduos. Nesse cenário de mudança, as crenças e os conceitos religiosos que são mantidos por alguns indivíduos são reformulados sob a tutela destes. Tem-se, assim, de um lado, o Deus das religiões que se dissipa à medida que o tsunami cultural consolida as sociedades de conhecimento e, de outro lado, indivíduos que dizem acreditar em Deus mas recriam-No a partir deles mesmos. Diante de um conceito que se dilui com o impacto da cultura contemporânea e de uma crença que é cultivada pelos

indivíduos e não mais pelo controle da religião ou instituição, com certeza, falar e crer em Deus torna-se cada vez mais ambíguo.

Quanto mais o homem desenvolve o conhecimento micro da vida e macro do universo, mais a imagem de Deus mantida pelas religiões se apresenta retrógrada e desprovida de sentido. Para Corbí (2010b), ocorre nas sociedades atuais uma mudança profunda no conceito de Deus: de um Deus modelado por crenças estáticas próprias da epistemologia mítica, tido como Alguém totalmente oposto e apartado da criação e das criaturas, passa-se a pensar Deus a partir de uma epistemologia não mítica, percebido como o real não dual que ultrapassa as categorias de sujeito e objeto, de ser e de não ser. Certamente, em um futuro, que não se sabe quando, o conceito de Deus referir-se-á à “realidade” que Marià Corbí nomeia de Absoluto. O autor afirma: “Os homens e as mulheres das novas sociedades não são estúpidos e reconhecem, de uma forma ou de outra, a dimensão absoluta do existir [...] Na nossa tradição cultural não tem outro termo para se referir a essa dimensão a não ser “Deus”” (CORBÍ, 2010b, p. 136, tradução nossa). Desse modo, é plausível se pensar que a espiritualidade dos sem religião além de ser não religiosa, como já foi visto anteriormente, tenderá pelo curso dos acontecimentos a ser uma espiritualidade sem crenças e sem deuses.

Outros elementos correlatos se encontram entre a espiritualidade dos sem religião e o pensamento de Marià Corbí. Na análise da discussão dos grupos focais constata-se que os sem religião-sem religião buscam a Deus por caminhos trilhados por eles mesmos e, conforme se percebe nos seus depoimentos, a crença em Deus é algo que infunde nos indivíduos uma responsabilidade diante da vida. Essas ideias reportam à concepção de espiritualidade de Marià Corbí, a qual consiste na experiência individual de desvelamento do Absoluto e da decorrente atitude de veneração para com tudo o que existe. Segundo o autor, “estamos passando de uma espiritualidade concebida como submissão e sacrifício a uma espiritualidade concebida como busca, indagação e criação. Sem a experiência da dimensão absoluta da realidade não há verdadeiro interesse e amor pelas coisas e pelas pessoas.” (CORBÍ, 2007, p. 35, tradução nossa).

Inseridos nesse processo de emancipação da vida espiritual, do cultivo da experiência da dimensão absoluta da realidade, ou de cultivo de uma relação pessoal com Deus, encontram-se, entre outros, os sem religião. Para Corbí (2010a), a experiência de desvelamento do Absoluto é uma experiência que não está mapeada e cabe a cada indivíduo realizá-la. Os sem religião-sem religião, movidos pela desafeição para com a religião e as instituições religiosas, prosseguem por si mesmos a experiência de Deus pela via da oração, tal como se observou na análise

da discussão dos grupos focais. Julga-se ser uma maneira não tão condizente com a proposta de Corbí, ou seja, pela via do *conhecimento silencioso*, ou do silenciamento das construções e dos interesses próprios da condição necessitada do homem, mas considera-se que os sem religião refletem e gestam de alguma forma a espiritualidade não religiosa enunciada por Corbí. Tal afirmação se respalda porque nas sociedades atuais o conceito de Deus é permanentemente remodelado, tendendo a se confundir com a noção de Absoluto, e a dinâmica cultural contemporânea induz os indivíduos a interpretar e a valorar a vida através da indagação contínua, e não mais por meio de crenças estáticas. Pelo conjunto das ideias expostas é prudente se afirmar que no fenômeno dos sem religião se vislumbra, deveras, a aurora de uma espiritualidade não religiosa.

Conclusão

A cultura contemporânea se desenvolve paralelamente ao modo capitalista de consumo. Devido a esse atrelamento entre cultura e capitalismo, os indivíduos das novas sociedades se tornam mais ávidos de conhecimentos, de interesses e de necessidades que ataçam e alimentam sempre mais a condição necessitada. Esse dinamismo cotidiano coloca os indivíduos cada vez mais distantes do silenciamento da condição necessitada. No entanto, o descompasso que existe entre as condições socioculturais atuais e a prática do conhecimento silencioso não torna inadequada ou descabida a proposta de Marià Corbí.

Por mais relevantes que sejam as ciências e as tecnologias na vida dos indivíduos e da coletividade, sem espiritualidade tudo será conduzido pelo viés da competição e da depredação. O conhecimento silencioso incita os indivíduos a nortear sua existência não mais através do seu ego insaciável de necessidades, mas por meio de uma atitude de amor incondicional diante de tudo e de todos. Reconhece-se, assim, que a concepção de espiritualidade não religiosa de Marià Corbí é relevante porque habilita o homem a entender a existência e os acontecimentos sob uma nova perspectiva e a elaborar projetos para a vida individual e coletiva congruentes aos desafios da vida contemporânea.

Outro elemento a se observar, por mais que fervilhem novos movimentos religiosos e se multipliquem novas igrejas na realidade brasileira, o tsunami de mudanças atual aponta para o enfraquecimento da religião, porque quanto maior for a fragmentação do campo religioso e a hegemonia do indivíduo, menor será a coesão da instituição e da própria religião. No Brasil isso acontece de modo especial com a tradição cristã. E, desse modo, quando um sistema de crenças não aglutina

mais a coletividade e sequer repercute de modo transformador na sociedade, a religião tende a se enfraquecer e a declinar. Os indicadores do IBGE sugerem que a revolução científico-tecnológica tende a se alastrar gradativamente pelo conjunto da sociedade brasileira. Crê-se, assim, que as transformações profundas e contínuas que acontecem nas condições sociolaborais e na cultura (culturas) brasileiras são favoráveis ao seguimento do crescimento e da disseminação do fenômeno dos sem religião.

Referências

CAMARGOS, Malco (Coord.). **Transcrição da gravação dos grupos dos sem religião**. Belo Horizonte: Vertex Pesquisa, 2012.

CORBÍ, Marià. **Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas**. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1983.

CORBÍ, Marià. Crisis de las grandes religiones y resurgimiento de la espiritualidad. **Caminhos**, Goiânia, v.5, n.1, p.13-39, jan./jun. 2007.

CORBÍ, Marià. **Hipótesis interpretativa de la crisis de las religiones**. Disponível em:
<www.cetr.net/es/articulos/calidad_humana/hipotesis_interpretativa_de_la_crisi>. Acesso em: 31 mar. 2013a.

CORBÍ, Marià. **Los problemas axiológicos de las sociedades de conocimiento**. Disponível em: <http://www.cetr.net/es/articulos/sociedad_en_cambio/los_problemas_axiologicos_de_las_soc>. Acesso em: 25 mar. 2013b.

CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga sem crenças, sem religiões, sem deuses**. São Paulo: Paulus, 2010a.

CORBÍ, Marià. **Proyectar la sociedad, reconvertir la religión**: los nuevos ciudadanos. Barcelona: Herder, 1992.

CORBÍ, Marià. **Reflexiones sobre la cualidad humana en una época de cambios**. Barcelona: Verloc; CETR, 2010b.

CORBÍ, Marià. **Religión sin religión**. Madrid: PPC, 1996.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **População por religião**. Disponível em:
<<http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=POP60>>. Acesso em: 12 jun. 2013a.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 137** - População residente por religião. Disponível em: <www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=2&i=P&c=137>. Acesso em: 16 mai. 2013b.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 1489** - População residente, por cor ou raça, segundo o sexo e a religião. Disponível em: <www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=t&c=1489>. Acesso em: 13 jun. 2013c.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 2103** - População residente, por situação do domicílio, sexo, grupos de idade e religião. Disponível em: <www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=13&i=P&c=2103>. Acesso em: 16 mai. 2013d.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 3457** - Pessoas de 25 anos ou mais de idade, por nível de instrução, sexo e religião. Disponível em: <www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=t&c=3457>. Acesso em: 16 mai. 2013e.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 3458** - Pessoas de 10 anos ou mais de idade, exclusive as cuja condição no domicílio era pensionista, empregado(a) doméstico(a) ou parente do(a) empregado(a) doméstico(a), por religião, sexo e classes de rendimento nominal mensal domiciliar per capita. Disponível em: <www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=13&i=P&c=3458>. Acesso em: 16 mai. 2013f.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Taxa média geométrica de crescimento anual da população**. Disponível em: <<http://serieestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=pop119>>. Acesso em: 20 jun. 2013g.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 24. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.

NEVES, Rui Manuel Grácio. **Apuntes para una eco-espiritualidad holística**. Disponível em: <<http://www.servicioskoinonia.org/relat/400.htm>>. Acesso em: 03 nov. 2013.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro. Pertença/desafeição religiosa: recuperando um antigo conceito para entender o catolicismo hoje. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1230-1254, out./dez. 2012.

FT 7 Religião, juventude, espiritualidade e política.

FT 7. Religião, juventude, espiritualidade e política.

Coordenadores: Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira – UFJF, MG; Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Jr. – UEPA, PA; Prof. Dr. Wellington Teodoro – PUC Minas, MG

Ementa: Com este FT pretende-se investigar a relação entre religião, juventude, espiritualidade e política, assinalando as convergências e divergências conceituais das formas religiosas e históricas de engajamento juvenil em lutas “progressistas” ou “conservadoras” em torno de mudanças ou preservação/conservação de estruturas religiosas, históricas e sociais. A participação de jovens na vida social e cultural brasileira e em seus dilemas, por meio de movimentos religiosos, espirituais ou pastorais, possui uma longa memória histórica que é preciso deslindar. Ao mesmo tempo, é necessário investigar as atuais formas de participação dos jovens para saber o que mudou na relação entre juventude, engajamento social e espiritualidade. Sob quais perspectivas hermenêuticas podemos entender os movimentos juvenis ontem e hoje em relação às lutas, desejos e participação assumidos ao longo do tempo e numa sociedade democrática? Serão acolhidas investigações teóricas e/ou empíricas que ajudem a lançar luz sobre os laços, às vezes fracos, às vezes fortes, entre as dimensões da fé, da política e da juventude.

“Quem foi rque inventou a mania de pjotear?”: o incondicional como motivação de identidades e militancias em composições da pastoral da juventude.

Joilson de Souza Toledo¹

Resumo: A musicalidade é um dos elementos marcantes das juventudes. Várias músicas têm marcado momentos das juventudes e da sociedade brasileiras. Elas expressam trajetórias e posturas, e por vezes, implicações sociais e agendas políticas. Com a Pastoral da Juventude (PJ) não é diferente. Suas músicas testemunham utopias e militâncias, teologias e opções existências de jovens que vivem sua militância como expressão “de estar possuído por aquilo que os toca incondicionalmente” (TILLICH, 1985, p. 5). Tendo por base a Teologia da Cultura de Paul Tillich, aplicada à MPB por Carlos Brandão Calvani (1998), queremos, nesta comunicação, captar o teológico presente na caminhada da PJ. Refletir sobre o “Incondicional”, que motiva e se expressa em composições escolhidas como referências de “momentos kairológicos” para a PJ nos estados de Santa Catarina, Ceará, Espírito Santo, Amazonas e Roraima, neste alvorecer do século XXI. Tomando por base estas experiências emblemáticas de uma pequena amostragem dos lugares onde a PJ está presente, buscamos captar tendências que têm perpassado sua caminhada em todo Brasil.

Palavras Chave: Pastoral da Juventude. Música. Identidade. Teologia da Cultura. Mística.

Introdução

O senso comum fala de desmobilização das juventudes. Estudos apresentam a emergência de novas formas de se organização (BOX 1828). Contudo a Pastoral da Juventude (PJ) celebrou 40 anos, em 2013, sendo uma das organizações juvenis de maior capilaridade no cenário nacional. O que possibilita isso? Que experiência favorece esta organização de jovens que ainda a faz atrativa a uma parcela das juventudes? Mais do que pensar as marcas deste grupo queremos, nesta comunicação, perguntar-nos sobre o que motiva estes jovens a fazerem as escolhas que fazem?

Neste caminho, o instrumental construído por Paul Tillich, da maneira como é usado por Carlos Eduardo Brandão Calvani em sua tese de doutorado: Teologia e MPB,

1 Mestrando em Ciências da Religião pela PUC – Goiás. e.mail: mistagogo@yahoo.com.br

pode ser uma referência significativa., a Teologia da cultura pode ajudar a evidenciar o que há por trás das mesmas: o incondicional, como formulou Tillich ao nos debruçarmos sobre composições da PJ. Queremos realizar este objetivo do lugar de pesquisador e de ser assessor desta mesma pastoral, em sintonia com o pensamento do autor que nos serve de referencial teórico nesta comunicação, reconhecendo a função da subjetividade em qualquer exercício hermenêutico (CALVANI, 1998, p. 14). Aqui a subjetividade “não se torna a fonte para os conteúdos da teologia, mas o meio pelo qual são existencialmente recebidos” (CALVANI, 1998, p. 15).

1. “Tudo que move é sagrado”²: Ferramentas para a busca do incondicional

A Música Amor de Índio expressa uma cosmovisão que reconhece o sagrado presente e manifesto em tudo. De certa forma a obra de Paul Tillich possibilitou a seus contemporâneos e, também a nós, reconhecer o sagrado/incondicional em todas as produções culturais. Ele oferece um instrumental para nos aproximar daquilo que move as pessoas, do que elas expressam que as mobiliza.

Aqui queremos trazer presente conceitos chave da Teologia da cultura de Tillich e depois partir para a aplicação que Calvani faz destas ferramentas em sua tese de doutorado, obter luzes para a mesma empreitada junto composições da PJ.

1.1. Paul Tillich e a Teologia da Cultura

Paul Tillich é um teólogo alemão, de tradição luterana. Nascido em 20 de agosto de 1886. Filho de um pastor, também chegou a exercer o ministério. Teve uma carreira teológica brilhante que foi atravessada pela ascensão do nazismo. No início da primeira grande guerra foi capelão do exército de 1914-1918. Esta experiência marcará sua trajetória. Sua Teologia é pensada para o diálogo com quem esta “de fora” da igreja e marcada pelo questionamento da grande guerra. Vive num momento em que a fé era muito questionada. Não somente pela sociedade que começava a se secularizar, mas também pelos próprios teólogos. Quando ainda lecionava Teologia em Berlim, lança o projeto de uma Teologia da Cultura.

Com a expansão do nazismo se vê forçado a ir para os EUA, em 1933. Lá, junto com sua dedicação às aulas de Teologia na Faculdade torna-se progressivamente um teólogo que circula nos espaços das exposições de arte. Ele tem uma serie de conceitos que formam um cabedal importante: incondicional, método metalógico e teonomia.

Inspirado em Otto, O Sagrado (1985), afirma a incondicionalidade do sagrado (CALVANI, 1998, p. 46). Por isso o conceito de incondicional, é fundamental para sua

Teologia da Cultura e para o nosso artigo.

A hermenêutica estética de Tillich depende inteiramente de sua teologia, mais especificamente de sua compreensão de Deus como Incondicional, a fonte de sentido que anima e sustenta toda cultura (...) Em vez de utilizar a tradicional palavra “Deus”, Tillich escolhe a expressão “Realidade Última”, indiciando sua opção por falar de Deus como o Incondicional, o fundamento último, o fundamento e abismo do ser ou o ser-em-si. Ele afirma que embora o termo “Realidade Última” não seja outro nome para Deus, ainda assim é possível utiliza-lo desse de que esteja inserida a idéia propriamente teológica de Deus com o Incondicional (CALVANI, 1998, p. 77).

Em 1919 pronuncia uma palestra programática “sobre a ideia de uma Teologia da Cultura”. Esta se propõe a estudar o conteúdo religioso de tudo na cultura. Para tanto se propõe a analisar teologicamente toda criação artística (CALVANI, 1998, p. 80).

Nisso consiste propriamente a teologia da cultura: penetrar nos subterrâneos espirituais da vida, de onde provém a arte, a religião, a economia, a filosofia, e mostrar que toda cultura está prenhe de revelação, e que cabe ao teólogo da cultura fazer o parto, num exercício semelhante à maiêutica socrática. Toda realidade cultural e finita pode ser revelatória do divino e todo objeto criado pode se tornar símbolo da realidade última (CALVANI, 1998, p 49).

Para Tillich tudo, de alguma forma, manifesta o incondicional, nos remete à preocupação última, por isso via a religião como um elemento inerente à vivência humana e presente em todas as produções humanas, em toda a cultura. “A religião é a orientação para o Incondicional, e a cultura é a orientação para as formas condicionadas e sua unidade” (TILLICH apud CALVANI, 1998, p. 57). A Teologia da Cultura busca captar as manifestações do incondicional se apercebendo das densidades diferentes. “Tillich busca apreender o Incondicional nas formas condicionadas” (CALVANI, 1998, p. 57). “Na ação cultural, o religioso é substancial; na ação religiosa, o cultural é formal” (TILLICH apud CALVANI, 1998, p. 57). Desta forma, o teólogo da cultura capta as manifestações do incondicional para além do universo confessional.

Nesta busca de reconhecer o conteúdo por trás das formas, Tillich nos apresenta os conceitos de autonomia e teonomia. “Teonomia tem a ver com o grau de transparência do conteúdo sobre a forma” (CALVANI, 1998, p. 50). Contudo, nos lembra que não existe cultura ou expressão cultural totalmente autônoma ou teônoma. “Quando o Eterno irrompe na história humana e o Incondicional se torna transparente na cultura, vivencia-se um Kairós e o início de uma época teônoma” (CALVANI, 1998, p. 53).

Este teólogo buscou, nas formas culturais, o incondicional. Mais

especificamente, na análise de obras de arte. Via a arte como a expressão mais elevada da cultura. Acreditava que toda expressão pode ser vista em forma e conteúdo. O conteúdo é o incondicional. As formas sinalizam o conteúdo. Por isso se aplicou a teologizar o que aparentemente não é teológico, em dar visibilidade ao que não é tão aparente.

O interesse volta-se não apenas para a tradição eclesiástica, mas para o lugar vivencial em que essa tradição se situa: a cultura em sua multiplicidade de relações e, em especial, para áreas geralmente menosprezadas como de pouco valor teológico, como as artes e a música popular (CALVANI, 1998, p. 69).

Para ele, o conteúdo é objeto da experiência. A experiência estética é impacto, um estado do ser. Impacto que vai além do conceito, toca o corpo, o sentimento, as convicções profundas. Áreas que também têm uma dimensão irracional. “Nas produções culturais estão presentes intenções conscientes ou não, inquietações metafísicas, desejos de autotranscendência ou a expressão do que o artista encontrar em seu momento criativo no que se refere ao sentido ou a falta dele” (CALVANI, 1998, p. 106).

Neste caminho que trabalha com o conceitual, sem desprezar o impacto, a experiência subjetiva Tillich a chamou de método metalógico, para “além da lógica”, mas sem negá-la. Um método que é, ao mesmo tempo, crítico e intuitivo (CALVANI, 1998, p. 55). Uma hermenêutica teológica onde a intuição tem um peso considerável.

1.2. Carlos Calvani e a Teologia a partir da MPB

Da mesma forma que a Teologia trabalha com a filosofia, sociologia e antropologia pode também se relacionar com a música. Esta nos traz lampejos do incondicional, pois expressa o que os conceitos não conseguem expressar. Música é conceito, mas também é paixão. Elas nos permitem entrever... Mostram sentimentos de uma época ou de um grupo. Revelam a compreensão de mundo, dramas existenciais, relacionamentos políticos, necessidades de produção de sentido.

Se Tillich, em seu contexto, se dedicou às esculturas e pinturas, especialmente ao expressionismo, Calvani se dedica às músicas de MPB. O autor tem uma série de artigos que traduzem o pensamento de Tillich para a realidade brasileira. Busca, nelas, ler a presença do incondicional em nossa cultura. Quando fala em MPB, Calvani reconhece que está diante de uma grande diversidade. Além do caráter sincrético e híbrido salienta o caráter fortemente antropofágico de MPB. Ela consegue absorver, “engolir”, várias expressões culturais e se reconstruir a partir dela. Em sua tese trabalha com muitas composições de Gil, Caetano, Chico, Milton nascimento, legião

urbana.

Portanto, selecionamos apenas algumas de suas composições, a fim de compreender de que modo expressam questões relacionadas à religião, ao Transcendente, à consciência da grandeza e ao mistério do Sagrado, à fragilidade da vida e à imprescindível e imperiosa necessidade de produzir alegria e dar sentido à vida (CALVANI, 1998, p. 139).

Entende que “as canções são resultado de uma dinâmica interação com o Sagrado, embora nem sempre sejam nomeadas como religiosas ou teológicas pelos compositores” (CALVANI, 1998, p. 138).

2. “Se é pra ir pra luta eu vou”³ – Pastoral da Juventude: Contexto, Identidade, Composições

Na pergunta sobre o que motiva as militâncias e identidades, convém deter-nos um pouco no espaço onde se dão estas militâncias e identidades e o lugar das músicas em espaços juvenis. Antes de entrarmos na análise das composições da Pastoral da Juventude, convém abordar elementos que nos ajudam a contextualizar a “mania de pejotear” que são o cristianismo da libertação, parcela da experiência cristã na qual a PJ está inserida e o lugar das músicas na construção de identidades das juventudes.

2.1 Juventudes dentro do Cristianismo da Libertação

Quando falamos de PJ a entendemos como alguns cientistas sociais no contexto do cristianismo da libertação ou cristianismo político. Para tal investigação vamos apresentar a Pastoral da Juventude a partir do pensamento de Sofiati, Löwy e Hervieu-Léger.

O movimento social que Löwy chama de cristianismo da libertação surge no começo da década de 60 (LÖWY, 2000, p. 56) dando origem a práxis que fundamenta a Teologia da Libertação. Experiência de seguir Jesus no compromisso com os empobrecidos. Ao traçar as características da Teologia da Libertação o autor lembra a crítica à dualidade da Teologia tradicional (LÖWY, 2000, p. 61). Nesta perspectiva a prática de oração e militância, a vida de fé e compromisso social estabelecem uma relação dialética, onde um elemento pressupõe o outro. Ao ponto de configurar um papel subversivo da experiência religiosa.

Daniele Hervieu-Léger, em o Peregrino e o Convertido (2008) também nos oferece uma chave de leitura para entender a experiência de seguimento de Jesus que se dá no cristianismo da libertação ou, mais especificamente, na PJ. Ao falar

3 Música O que vale é o amor de Zé Vicente.

sobre as identidades religiosas em movimento (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 65), a autora aborda as dimensões que estruturam o cristianismo: ética, cultural, afetiva e comunitária. Afirma que, na configuração de binômios, é que se dá a constituição de maneiras diversas de viver a fé católica neste momento histórico. Um deste binômios a autora chamará de cristianismo político (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 78), onde a experiência de adesão à fé vem marcada pela relação com a militância social.

Continuando a configurar esta experiência de cristianismo político ou cristianismo da libertação, no âmbito da juventude, encontramos na apresentação de Juventude Católica: O novo discurso da Teologia da Libertação, livro que resultou da dissertação de mestrado de Flavio Sofiati, a seguinte descrição de Löwy:

Esse movimento inclui setores significativos do clero – padres, freiras, ordens religiosas, bispos – dos movimentos religiosos leigos, como a Ação Católica, a JUC, a JOC, das comissões pastorais – como Justiça e Paz, Pastoral da Terra, Pastoral Operária, Pastoral da Juventude⁴ – e das comunidades eclesiais de base (CEB's). Trata-se de uma ampla e complexa rede que ultrapassa os limites da Igreja como instituição, e que reúne, a partir dos anos 1970, milhões de cristãos que partilham a “opção prioritária pelos pobres” – um compromisso social que não mais considera o pobre como objeto da caridade cristã, mas como sujeito histórico de sua própria libertação (SOFIATI, 2012, p. 13).

A Pastoral da Juventude, em seus 40 anos de caminhada, tem-se configurado como um exemplo significativo do braço jovem do cristianismo da libertação. Os membros da PJ são impulsionados ao compromisso com o Reino como elemento central de seu projeto de vida e vivem o seguimento de Jesus comprometidos nos mais diversos campos da vida eclesial e social. Seu processo de educação na fé chega a um momento em que a pessoa dá um passo de se comprometer mais. Reconhecendo os mecanismos sociais anti-evangélicos, tais como exclusão social, racismo, homofobia, patriarcado, sente-se chamada a transformá-los. A estas pessoas, com esta experiência, a PJ chama de militantes (CELAM, 2012, p. 157-160).

Assim, é possível falar da militância não somente como “agir”, mas também um “se deixar levar” pelo mistério de Cristo, manifestado nos pobres, nos jovens, nas lutas onde engajam. De alguém que se deixa seduzir e sofre as consequências disso, como Jeremias (Jr 20, 7-9). De um povo que se deixa levar por uma utopia de amor e liberdade tal qual a caminhada do povo no deserto (Nm 9,15-23). Como Paulo, depois de uma longa jornada, expressa sua autocompreensão na carta aos filipenses (Fil 3, 7-11), ou na imagem de Pedro que aparece no Evangelho de João: “é deixar que alguém ponha o cinto em você e te leve pra onde você não quer ir” (Jo 21, 18).

Esta experiência de relação com a mudança social dentro da PJ marca toda a sua espiritualidade e opções pedagógicas (ANDRADE; VIERA; SILVA, 2012,

4 Grifo nosso.

p. 46-55). Herdeira da Ação Católica (DICK, 2013, p. 19), tanto que a PJ traz, em sua metodologia, um jeito de ser, onde crer e viver, onde fé e vida, espiritualidade e compromisso social, cristianismo e envolvimento com a vida concreta da juventude e da população em geral se alimentam e se questionam numa relação dialética. Dentro da identidade da PJ, a vida é acolhida em seu potencial criativo e a valorização da arte e da música se dá neste contexto (ANDRADE; VIERA; SILVA, 2012, p. 18). Em se tratando a identidade da PJ a partir do contexto em que esta inserida Dick nos lembra que

É o objetivo que confere identidade a algo. E o objetivo da Pastoral da Juventude é a evangelização da juventude em suas diversificadas realidades. Levar, aos diversos tipos de jovens, a Boa-Nova da felicidade trazida por Jesus Cristo. Essa é sua identidade. (...) Em vista desse objetivo, a Pastoral da Juventude defende uma Teologia, uma Pedagogia, uma leitura da realidade e, de modo especial, faz algumas opções pedagógicas (2013, p. 41).

Na compreensão de sua identidade e na vivência da militância encontramos na PJ tradição e ruptura, leituras e releituras das culturas locais, um esforço em mapear costumes libertários e dar destaque a posturas que possibilitam expressões concretas do Reino de Deus.

2.2. A música dentro da formação das identidades juvenis

A musicalidade é uma das expressões das juventudes e com a PJ não seria diferente. Nela se manifestam as identidades e as militâncias da PJ. Os cantos podem ser usados pelos grupos para visualizar os “toca incondicionalmente” (TILLICH, 1985, p. 5). As músicas expressam o profundo do que trazem. O que os move e comove. São um dos meios onde mais se manifesta a preocupação última.

Em se tratando, especificamente, das músicas no âmbito da juventude, convém dialogar com ao menos uma pesquisa feita neste campo. Elas mostram que “a obra torna-se veículo das posições do indivíduo no mundo” (KEMP apud DAYRELL, 1999, p. 27). E mais especificamente “os jovens sentem através da música algumas coisas que não podem explicar nem exprimir: uma possibilidade de reencontrar o sentido” (KEMP apud DAYRELL, 1999, p. 28). Por isso, pensando em nos aproximar do que mobiliza estes jovens a configurarem as identidades e as militâncias que vivem na PJ, tomamos por referências algumas composições que relevam a culminância de atividade que mobilizaram centenas ou milhares de jovens e grupos em vários estados brasileiros em atividades diversas, todas com um elemento comum de reafirmar escolhas, identidades e militâncias.

2.3. Contexto de onde nasceram as composições

Mesmo não nos detendo a nesta comunicação nas composições da MPB acreditamos ser pertinente o uso do instrumental da Teologia da Cultura, pois também estas músicas nascidas no espaço eclesial são produções culturais. A própria postura que a PJ adota de buscar estar mais envolvida com a dinâmica extra-eclesial, que por vezes a põe numa situação de fronteira, torna possível aplicar, também, a quatro composições da PJ a apropriação que Calvani faz do pensamento de Tillich.

As composições escolhidas fazem parte de um processo de comemoração e afirmação da identidade. Sintetizam, de forma lúdica, o que se quer com estas atividades para as quais foram pensadas. Testemunham marcos na caminhada pastoral, que culminam e deslançam processos. Através destas músicas podemos ler traços do momento junto com a inspiração particular dos compositores, todos jovens que fazem parte da mesma pastoral. Elas passaram pelo crivo de uma equipe responsável pela atividade ou pela coordenação de uma instância.

Foram cantadas num período de vários meses que antecederam as atividades e a própria atividade em questão. Foram feitas para afirmar o “algo mais” que, enquanto crentes, os membros da PJ chamam de Deus, fé, seguimento de Jesus, que os motiva e, dentro da lógica tillichiana, poderíamos chamar de incondicional ou preocupação última. São, no estilo da PJ, “profissões de fé” e, por isso, testemunham no que os “pejoteiros” destas terras creem, o que eles vivem e porque militam. O incondicional se deixa ver na alegria de ser o que são. Já como canta a própria MPB “cada um sabe a dor e a delícia de ser o que é”. Cada um, ao seu jeito, foi um momento kairológico para uma determinada região do Brasil.

3. “O som do teu amor me faz canção”⁵: Tocando o sagrado que nos toca em composições da PJ

Com as perguntas: “De onde vem o que mobiliza os jovens que estão na PJ? O que os impulsiona a serem “pejoteiros”?” iluminaremos nosso olhar tomando em mãos as quatro composições sobre as quais se debruça nossa pesquisa. Assim, ao submeter estas músicas ao método metalógico, nos colocamos diante do que move e comove a PJ nestes contextos.

3.1 Uma história que transpira o Incondicional:

Pra Celebrar - Hino dos 25 anos de articulação da PJ no ES⁶

O Hino “Pra Celebrar” foi composto por Welington Serra para as comemorações

5 Música Suave luz de Nando do Cordel.

6 Serra, 2010

dos 25 anos da PJ no Estado do Espírito Santo. Esta celebração teve como ponto culminante a realização de um Dia Nacional da Juventude estadual na cidade de Vitória. A atividade ocorreu em 30 de outubro de 2010 na Praça do Papa, reunindo milhares jovens de todas as dioceses daquele Estado.

Pé na estrada de sandália, segue o dia já clareou.
Vem ligeiro, sem demora, vem que a festa já começou.
Tem batuque e ciranda lá na vila. A vida um abraço que se dá
Tem congada na praça de esquina, lembranças e histórias pra contar
São 25 anos pra celebrar (2x)

Ô,ô e a Penha abençoou. Pela serra e o mar se encantou quem aqui chegou.
Tá no canto, tá na ginga de quem ousa, trabalha e confia
É uma sede. É uma força. É um mistério de amor que anuncia

Juventude que escreve o seu caminho e espalha utopia pelo ar
Traz o anel que a bandeira já vem vindo e o vermelho que é pra incendiar
São 25 anos pra celebrar

Ô,ô e a Penha abençoou. Pela serra e o mar se encantou quem aqui chegou
Nos amor, nas cores, nas dores de um estado inteiro.
Nos recantos, encontros, encantos desse meu lugar.
Juventude vem mostrar ter jeito de evangelizar.

Quem foi que ensinou a lutar? Quem foi que pôs a rezar?
Quem foi que inventou a mania de pejotear?

A música Pra Celebrar reflete a presença do incondicional no cotidiano dos pejoteiros, mas também na realidade física. Seu próprio título expressa que é preciso festejar, comemorar um caminho feito. Um caminho marcado por algo que encanta. E assim expressa as dimensões da arte enquanto dimensão antecipadora e, porque não dizer, para além da história. Na festa o futuro e o passado se tornam presentes.

Ela inicia convidando a festejar, a se apressar para a festa já iniciada. Esta é a celebração dos 25 de articulação da PJ no Estado, mas também pode ser vista como a própria caminhada da pastoral. Trazendo elementos da realidade cultural capixaba, evoca o vivido, que deve ser partilhado. É um convite à festa, retomar a memória, festejar a realidade. Em vários momentos da música se repete o verso “São 25 anos pra celebrar”. É “Co-memorar”, fazer memória juntos.

Aí está a Virgem da Penha, tão presente na religiosidade popular capixaba. O incondicional se revela “no canto, na ginga de quem ousa trabalha e confia”. Sentido como falta e vitalidade, paixão que se deixa ver. Como algo que não pode ser deixado de lado, que não pode ser não atendido. “É um mistério de amor que anuncia”.

O protagonismo juvenil que gera sonho e vida para os lugares onde a PJ está inserida ajuda os jovens a escreverem seus caminhos pessoais. Deixa-se entrever nos símbolos: a bandeira vermelha, com a sigla numa cruz, vista em perspectiva de baixo

pra cima e o anel de tucum. Este último é um símbolo compartilhado pelas pessoas que estão nas CEB's e nas pastorais sociais dentro da militância e da opção pelos pobres vivida como expressão do incondicional. O Fogo aparece como símbolo do incondicional.

Tudo presente na realidade testemunha o que é vivido com tanta intensidade que parece ser sentido pela ou na própria geografia local. Há algo de encantador na realidade. O incondicional se mostra na história vivida, nas escolhas feitas, no contexto vivenciado. É nesta experiência comum que acontece em vários cantos, de formas distintas e/ou similares, revelando a unidade do estado. Nestes 25 anos, esta juventude construiu um jeito de evangelizar. A comemoração é um testemunho de um jeito de viver e anunciar o evangelho.

A música termina numa postura de êxtase ou encantamento com o caminho feito, onde o sujeito que contempla o processo, se pergunta: Qual a origem do que foi vivenciado? Ao olhar a experiência tão intensa se pergunta pela origem das expressões de fé e militância. O termo “mania” reflete o imperativo, que marca, que inquieta, impulsiona.

3.2 Cantando o que impulsiona – Canção da Esperança: Hino dos 30 anos da PJ em SC⁷

Outra composição para comemorar o aniversário da articulação da PJ num Estado é a Canção da Esperança que celebra os 30 anos da PJ de Santa Catarina. A Comemoração se deu num grande acampamento que envolveu as 10 dioceses do Estado de 15 a 18 de novembro de 2012, na comunidade Santa Lúcia, no município de Ouro/SC, diocese de Joaçaba. Esta atividade teve como tema “30 anos construindo um jeito jovem de ser igreja” e por iluminação bíblica “trabalhamos e lutamos é porque depositamos a confiança no Deus vivo” (1Tm 4, 10):

Em nossos olhos brilha a esperança,
Neste chão fértil onde a semente é lançada,
Quando tudo silencia nossa voz é profecia
O rosto jovem faz florir a utopia.

Vem juventude, trabalhar, lutar, sonhar!
Pastoral da Juventude Igreja Jovem em Missão
Caminhando há 30 anos com Jesus na contramão (bis)

Comprometidos com o Deus libertador
A favor da vida, contra a opressão
De mãos dadas a caminho, em um grande mutirão,
Nos tornamos testemunhas da fraterna comunhão.

Que o Deus vivo nos dê coragem

⁷ Canção da Esperança. Disponível em < <http://www.youtube.com/watch?v=M0ytJmFBv6E> > acesso em 21 jun. 2014.

Pra como Ele, amar até o fim
Novo céu e nova terra nós queremos construir,
outro mundo é possível se você disser que SIM!

Há algo, no estilo destes jovens, que traz vitalidade, que grita quando tudo se cala. Suas vidas e militâncias são marcadas por um entusiasmo. Olham a realidade com senso crítico e esperança. A PJ se mostra como um convite, um espaço de possibilidade de transformação: “vem juventude, trabalhar, lugar, sonhar”. É espaço de ser jovem dentro da igreja. Uma igreja marcada pela dimensão missionária. Jovens que optaram pelo seguimento de Jesus no compromisso com os empobrecidos e, por isso, se colocam “com Ele” na contramão como afirmou uma obra de Carlos Mesters (1995). Este refrão marca de forma cadenciada e contundente o coração da experiência do incondicional feita por estes jovens.

O contato com o incondicional deixa um rastro, fascina. Chama a assumir seu jeito. A militância dos jovens nasce da maneira como experimentam o sagrado. A partir desta experiência pessoal e coletiva eles se dispõem a assumirem posturas e ocuparem espaços. Mais uma vez, na última estrofe, num tom de prece, pedem para aprender com o incondicional, seu jeito de ser. Viver o amor como forma de militância. O novo céu e nova terra profetizados (Ap 21, 1) são um desejo destes jovens e expressam “outro mundo possível”, slogan do Fórum Social Mundial.

3.3 Incondicional a luz que tudo ilumina – Minha Bandeira Vermelha⁸: Hino do Encontro Regional da PJ

De 14 a 17 de novembro de 2013, em Caucaia/CE, aconteceu o Encontro Regional da Pastoral da Juventude do Regional Nordeste 1 da CNBB. As 9 dioceses que estão no Estado do Ceará estavam lá. Este Encontro foi a culminância de um processo de dois anos de rearticulação da PJ no Estado e teve por tema: “PJ no Ceará: Boa Nova em novos tempos” e o lema bíblico: “Não podemos deixar de falar das coisas que vimos e ouvimos” (At 4, 20). Este Encontro teve a presença de 120 jovens e assessores. Dentro da preparação desta atividade os jovens Gelmo Souza e Thiago Silveira compuseram a música Minha Bandeira Vermelha

Ouçõ as vozes que ecoam na ciranda. A cantiga de paz, faz meu corpo dançar.
Na garganta carrego o grito dos excluídos. O mantra que toca e eleva a minha
oração ao Senhor que se deixa encontrar. (2x)

O sol bate na minha bandeira vermelha, PJ! Traz o dia em bravo clarão
Ilumina a face de um povo que canta, que reza, que luta e que age
Do campo à cidade, mar, serra ou sertão desse meu Ceará.

O sol bate na minha bandeira vermelha, PJ! Traz o sonho de nova nação

8 SOUZA; SILVEIRA, 2013.

Se constrói da beleza no outro. Da gente que vive a diversidade
Em comunidade e não cala a voz quando deve Quando falar.
Êê êê laia laia êê laia laia (2x).

Vejo os jovens buscando a liberdade. Marcham contra a violência
Denunciam o sistema que insiste em nos exterminar
Na memória eu trago a vida do grupo de base
Das mãos que plantaram a semente. Da comunidade, sinal do sagrado em nós.

O sol bate na minha bandeira vermelha, PJ! Traz o dia em bravo clarão
Ilumina a face de um povo que canta, que reza, que luta e que age
Do campo à cidade, mar, serra ou sertão desse meu Ceará.

O sol bate na minha bandeira vermelha, PJ! Traz o sonho de nova nação
Se constrói da beleza no outro Da gente que vive a diversidade

Minha Bandeira Vermelha é uma música que, com sua melodia, já expressa o jeito de ser desta pastoral. Não só começa falando de uma ciranda, mas se presta a ser dançada deste jeito. Vai descrevendo elementos presentes na caminhada da PJ: a ciranda, os mantras, atividades como o Grito dos Excluídos e a Campanha contra Violência e Extermínio de Jovens, o lugar do grupo de jovens e da comunidade eclesial. A pluralidade vivida na comunhão, o protagonismo juvenil e a militância expressos no trecho da música, pão de igualdade. Uma mística vivida na corporeidade, na militância, na comunitariedade, na teimosia.

O Ceará é conhecido como a “terra do sol”. Afirmar que o sol bate na bandeira vermelha, é falar de ser PJ no Ceará. Ele também é um símbolo do incondicional que ilumina a realidade e a vida do povo cearense. É neste sol que anima a vida de quem canta, reza, luta e age nas várias realidades do Estado: campo e cidade, litoral, região serrana e sertão. É o incondicional que faz brotar o sol de uma nação de igualdade e fraternidade. A preocupação última se manifesta no sonho e na prática, no que se busca e no que se escolhe. Na vida deste povo que é, “antes de tudo, um forte”, como afirmou Euclides da Cunha.

Dentro da dimensão profética da arte, a música fala que os jovens “marcham contra a violência”, por que “buscam a liberdade”. Ao usar a expressão “insiste em nos exterminar” a canção faz uma denúncia e, ao mesmo tempo, afirma a postura combativa destes jovens. Eles lutam, o sistema insiste, eles não desistem.

Uma das marcas da experiência do incondicional entre os jovens “pejoteiros” é a vivência em grupo. Trazem gravados em si, na memória, o que viveram nos grupos, o sonho de formar grupos. A comunidade como um sinal do sagrado. Deste povo que “vive a diversidade em comunidade” numa relação cooperativa de quem “se constrói da beleza no outro”. Um ato profético das possibilidades de novas relações a partir do que os mobiliza.

3.4 Na cadencia e na realidade amazonica – Puxirum das Juventudes da Amazonia: Hino da 8ª Assembleia Regional da PJ do Norte 1⁹

Para a 8ª Assembleia Regional do Regional Norte 1 da CNBB, formado pelas 9 dioceses que estão na maior parte do Estado do Amazonas e o Estado de Roraima, foi composta a canção Puxirum das Juventudes da Amazônia. A Assembleia aconteceu em Manaus em julho de 2011.

Do espelho das águas sagradas ecoa o nosso cantar
Com nossos tambores e cuias, no compasso da cadencia, do nosso remar;
Juventudes da imensa Amazônia, nas águas todos somos irmãos
Trazemos no peito a esperança, unidos em Cristo, num só coração.
Remamos contra as correntezas, como as piracemas nos rios
Com dinamismo e coragem, renovar a vida e vencer desafios.

Rema ligeiro, remador, traz as canoas da paz, as cuias do amor
Vamos fazer Missão Jovem, no chão da Amazônia, fazer puxirum (bis)

No grande paneiro da vida, com talas, tramas, corações
Tecemos nossa caminhada. De braços unidos vencemos os dragões.
Zoam ao som destas matas, clamores e ‘ais’ juvenil
São filhos sedentos de vida, sua dor, e seu grito ninguém os ouviu
Pés firmes, marchamos cantando. Se ergam as palmas das mãos
Contra o extermínio da vida; que derramam sonhos, manchados no chão!

Pejoteiros somos desta terra, nas praças, nas ruas e rios
Nas várzeas e nas terras firmes semeando o Evangelho, fazendo plantios.
Na liturgia das matas, fonte de vida e de luz,
A nossa fé celebramos, no rio da esperança com o jovem Jesus.
Maria jovem Mãe cabocla, companheira em nossa jornada
Nos banheiros da vida impetrai-nos coragem, santa mãe amada.

Sou índio, afro descendente, nordestino, sou do beiradão;
Sou jovem agroextrativista, filho de colonos, posseiro do chão,
Sou mito, sou conto, sou lenda, ribeirinho, migrante, rural
Sou o eco das sapopembas, denunciando as forças da morte, do mal;
Sou fé, sou amor, sou ternura; sou sonho, alegria e paixão
Sou festa, também estou na luta; sou força; sou jovem real, sou irmão.

Cantando o incondicional manifesto na exuberância de sua natureza e costumes, este hino testemunha como estes jovens acolhem sua realidade e buscam, nela, pontos de vista e expressões que possam dar profundidade aos seus anseios libertários. Que os possibilite “remar contra as correntezas como as piracemas nos rios” as “juventudes da imensa Amazônia”. O hino é repleto de imagens e de paralelos.

No refrão, repetidas vezes com o que tem e são, testemunham a força do que os anima. Fazem aqui referência à ação missionária. De forma inculturada, abordam o seguimento de Jesus e da devoção a Maria. Sinalizam o valor de suas

raízes indígenas. A última estrofe declara, com orgulho, suas origens. É a partir destas identidades e experiências que se dá sua militância.

Conclusão

Tillich, em sua consciência do religioso presente em todas as produções culturais, nos apresenta um bom referencial teórico para uma aproximação das expressões artísticas. Convicto de que a religião era um elemento presente em toda cultura, buscou o incondicional que apresenta nela a partir da arte.

Na busca pelo que motiva as militâncias e identidades presentes na PJ, este referencial nos possibilitou aproximarmos do que “corre nas veias” destes jovens que vivem sua experiência religiosa a partir do cristianismo da libertação. As composições da PJ deixam entrever o incondicional que os mobiliza. As quatro composições pesquisadas expressam momentos kairológicos da PJ. Na diversidade das circunstâncias abordadas, estas músicas mostram um segmento de jovens onde militância e missionariedade, articulação mais ampla e valorização das culturas locais, ternura e garra, indivíduo e comunidade são enfatizadas.

Participando de uma experiência que, desde seus primeiros passos, se fez comunitária, estes jovens configuram um caminho de seguimento de Jesus para jovens que vivem esta experiência como expressão de seu compromisso com os empobrecidos. De um jeito que militância e religiosidade testemunham o incondicional que as possibilita.

Referências

ALMEIRA, Manoel Nerys, Puxirum das Juventudes da Amazônia. Manaus, 2011. Disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=wRkFoKjue5k>> Acesso em 21 jun. 2014.

BIBLIA EDIÇÃO PASTORAL. São Paulo: Paulus. 55ª Impressão, 2005.

BOX 1824. Projeto Sonho Brasileiro. Curitiba, 2011. Disponível em:<<http://www.pesquisa.oshobrasileiro.com.br>>. Acesso em: 10 jan. 2013.

CALVANI, Carlos Eduardo B. Entre Tillich e a Teologia da Libertação: reflexões pastorais na pós-modernidade. IN: Revista Eletrônica Correlatio. Nº 15 – Junho de 2009, <<http://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/974/1018>> acesso em: 14 mai. 2014.

CALVANI, Carlos Eduardo B. Momentos de beleza: Teologia e MPB a partir de Tillich. Revista Eletronica Correlatio. Nº 8 – Outubro de 2005. <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1742/1733>> acesso em: 14

mai. 2014.

CALVANI, Carlos Eduardo B. Teologia e MPB. São Paulo: Loyola, 1998.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO – CELAM. Civilización del amor: proyecto y misión: Orientaciones para una Pastoral Juvenil Latinoamericana. Documento CELAM nº 173. Bogotá: CELAM, 2012.

DAYRELL, Juarez Tarcisio. Juventude, grupos de estilo e identidade. IN: Educação em Revista. Belo Horizonte, nº 30, dez/99

DICK, Hilário, Mínimo do mínimo para anunciar uma boa-nova à juventude. Caderno Ciência e Fé. Vol 1. Nº 3. Curitiba: Champagnat, 2013.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. O Peregrino e o Convertido: A religião em movimento. Petrópolis: vozes. 2008.

LÖWY, Michael. A guerra dos deuses: Religião e Política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

MESTERS, Carlos. Com Jesus na Contramão. São Paulo: Paulinas, 1995.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Teologia no Plural: Fragmentos biográficos de Paul Tillich. IN: Revista Eletrônica Correlatio. Nº 03 – Abril de 2003. Disponível em: <file:///C:/Users/admin/Downloads/1798-3797-1-PB.pdf>. Acesso em: 14 mai. 2014.

SERRA, Wellington. Pra Celebrar, Vitória, 2010. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=TFjXN_aEBEY> e <<http://www.youtube.com/watch?v=H2WHZlr2qXw>>. Acesso em 21 jun. de 14.

SILVA Joaquim Alberto Andrade, VIEIRA, Luís Duarte e SILVA, Roberta Agostinho (Org.) Somos Igreja Jovem: Pastoral da Juventude: um jeito de ser e fazer, São Paulo: FTD, 2012.

SOFIATI, Flávio Munhoz. Juventude Católica: o novo discurso da Teologia da Libertação. São Carlos: EdUFSCar: 2012

SOUZA, Gelmo; SILVEIRA, Thiago, Minha Bandeira Vermelha, Itapagé, 2013. Disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=TEijjSgE8Zo>>. Acesso dia 21 de jun. 2014.

TILLICH, Paul. A Dinâmica da Fé. 3ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

Jovens católicos tradicionalistas em redes eletrônicas: posições políticas e estratégias espirituais

Emerson Sena da Silveira^{1*}

Resumo: *O ciberespaço tornou-se, de forma crescente e complexa, campo em que as religiões e fenômenos religiosos expressam pertencas e credos religiosos e políticos. Esta comunicação pretende investigar como os grupos de jovens tradicionalistas católicos posicionam-se política e religiosamente nas páginas eletrônicas. A partir do monitoramento intensivo das redes sociais eletrônicas, Facebook, You Tube e sítios oficiais, serão pesquisados posts, charges e comentários dos participantes, em especial as perspectivas políticas e espirituais, construindo, na medida do possível, correlações semânticas. Com isso, pretende-se aproximar questões políticas e religiosas a partir da atuação dos jovens em plataformas cibernéticas.*

Palavras-chave: *Juventude Católica. Redes eletrônicas. Espiritualidade. Política.*

Introdução

O processo de transformação das formas de construção da identidade religiosa e social acelerou-se na modernidade capitalista ou alta modernidade. Os indivíduos se libertaram dos vínculos exclusivos e das dependências de círculos sociais restritivos, a tribo e seus clãs, as corporações e as ordens religiosas e outras instituições (GIDDENS, 2001).

Nesse sentido, a passagem do ser-criança para o ser-adulto, ritualizada em sociedades camponesas e tradicionais, cedeu lugar a um novo período de vida que, nas modernas sociedades ocidentais industriais e pós-industriais, é chamado de juventude. Se o desenvolvimento biológico do corpo humano tende a ser marcado por um padrão biológico, a ideia de uma fase transitória entre ser-criança e ser-adulto é uma invenção recente.

Por isso, a juventude está ligada a um amplo espectro de transformações sociais e econômicas do sistema de produção capitalista e, embora haja divergências quanto à periodização e conceituação, pode ser descrita como um momento biográfico, social e cultural, geralmente entre 15 e 25 anos, vivido por homens e mulheres. Concomitantemente, novas formas de associação, de adesão, de crença e pertença religiosa emergem e passam a fazer concorrência com as antigas formas de

1 * Doutor em Ciência da Religião. Antropólogo. Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: emerson.pesquisa@gmail.com

recrutamento institucional.

Haveria, em curso, um processo de destradicionalização, ou seja, de perda da eficácia naturalizada da ordem social, que exigia a participação direta, papéis sociais menos flexíveis, interação face a face (GIDDENS, 2001). Consequência destas transformações (a invenção da juventude e a destradicionalização dos laços sociais) é a multiplicação novas formas de linguagens, impactando as comunidades religiosas tradicionais, que usavam formas restritivas e normativas.

Os avanços progressivos das mídias eletrônicas, desprovidas de dimensões espaciais duras estão sob o signo de uma temporalidade peculiar: difusão instantânea, perda da distinção entre ‘aqui’ e ‘lá’, fusão de fronteiras e outros fenômenos. Ao mesmo tempo, as desigualdades sociais e geracionais permaneceram, embora deslocadas, reinventadas e redistribuídas. A partir dos avanços dos meios de comunicação, cresceram em proporção geométrica, a insegurança em relação ao ‘outro’ e ao ‘eu’, ao ‘nós’ e ao ‘eles’. Os modos de construção identitária alteram-se radicalmente e os processos de reprodução institucional desmoronam, liquefazem-se, já que as antigas formas de perpetuação de ideais, valores, símbolos e materialidades sofrem rupturas e descontinuidades significativas (CANCLINI, 2000; 2008).

Nesse novo cenário, as instituições religiosas são afetadas de diversas formas, pois além da cibernética, o consumo entrará como caução da linguagem e nas estratégias de recomposição da memória dos grupos religiosos. De uma ou de outra forma, as famílias religiosas e as instituições serão confrontadas e interpeladas por essas novas formas de consumo, de comunicação e de construção da identidade (HERVIEU-LEGER, 1993; 2008).

O ciberespaço e a convergência digital tornaram-se, de forma crescente e complexa, campo em que as religiões e fenômenos religiosos expressam modos de pertencer, credos religiosos e políticos. Nesse sentido, esta comunicação investiga como alguns grupos de jovens tradicionalistas católicos posicionam-se política e religiosamente no ciberespaço.

A fraqueza das grandes narrativas e projetos unificados de identidade expõem sob uma nova chave, a da intensidade, os dilemas presentes em instituições universalistas, hierárquicas e institucionalizadas como a Igreja Católica, que balançam constantemente entre horizontes míticos e históricos, entre a imperiosidade da memória e o clamor das mudanças.

O catolicismo, portador de diversas ênfases identitárias ao longo da história e da modernidade capitalista (catolicismo progressista, conservador, popular-devocional, carismático, etc.) será fortemente afetado, desenvolvendo respostas variadas, desde a recusa rígida à indiferença, ao uso seletivo e estratégico e a combinações com o pensamento social progressista.

Das muitas questões que perpassarão as catolicidades, as mais prementes estão ligadas a legitimidade da memória, ou seja, o elo com o evento original fundador e sua continuidade no tempo sob uma forma específica, a posição diante das metamorfoses socioculturais e das vizinhanças institucionais e sociais. Todos esses catolicismos desenvolvem linguagens e formas de pertença específicas que envolvem estratégias, entre as quais uma forte atuação nas redes sociais, trazendo para o espaço cibernético, territorialmente desancorado, as marcas simbólicas, as polêmicas e as linguagens teológicas que lhes dão identidade. Uns dos públicos alvos dessas estratégias são os jovens, tanto como consumidores, como produtores, vistos como elos sensíveis para os projetos de reprodução social dos catolicismos e grandes participantes das redes sociais.

Ao lado dos carismáticos católicos que investem pesadamente nos meios de comunicação e nas redes sociais eletrônicas, estão os tradicionalistas que, apesar de se autorrepresentarem como continuadores da tradição ou da longa e venerável Igreja Católica, possuem diversidade de estilo, crença e pertença.

As páginas eletrônicas da vertente conservadora contam-se aos milhares, distribuídas em redes sociais eletrônicas com grandes focos nos EUA, Itália e França, ligados a atuantes grupos de leigos, movimentos e associações que defendem e investem dinheiro. Dentro desse universo cibernético católico-tradicionista, os sites e grupos dedicados aos jovens (e por eles mantidos), ocupam uma boa parte, é um dos subgrupos mais atuantes.

No Brasil, esses sites e páginas ainda são poucos, arregimentando grupos minoritários. Todavia, com a presente pesquisa, constata-se a emergência de uma juventude tradicionalista, presente nas páginas eletrônicas, atuante, produtora e consumidora de bens simbólicos atrelados a posições políticas de direita e heranças religiosas anteriores ao Concílio Vaticano II. Esses grupos de jovens e suas lideranças adultas, procuram utilizar os modernos meios de comunicação para fins de publicidade e recrutamento de seguidores e simpatizantes. Interpretar as linguagens dos jovens tradicionalistas é uma tarefa difícil pela dinamicidade do ciberespaço, constituindo-se um desafio para a análise qualitativo-qualitativa.

Essa presença da juventude tradicionalista católica nas redes eletrônicas colocou diante de mim, algumas perguntas: que grupos e perfis se espalham no espaço virtual? Quais os critérios de representatividade são válidos ou, ao menos interessantes, para uma pensar a semântica desses jovens católicos defensores da tradição? Movi-me em um território volúvel, em permanente construção, dentro do qual o sentido da ordem, o fluxo de informações e o quadro de controle são emergentes e descoordenados. Mas, mesmo assim, parti dessas trilhas iniciais

e realizei uma pesquisa *in-sider*² nas páginas eletrônicas desses grupos jovens tradicionalistas católicos.

Com a investigação ainda em andamento, lanço a hipótese que esse fenômeno é tanto uma transmissão de doxa católica de longa duração, quanto uma construção discursiva em diálogo com a cultura moderna, de massas e pós-moderna.

Embora minoritários, são diversos os grupos juvenis tradicionalistas católicos atuantes. Por isso, realizei um primeiro levantamento e compus um quadro quantitativo. Num segundo momento, escolhi um desses grupos, Frente Universitária Lepanto, para identificar a relação entre a linguagem religiosa e a linguagem política.³ Por fim, num terceiro momento, simultaneamente quantitativo e qualitativo, procurei mapear a atuação desse grupo tradicionalista católico em três grandes redes eletrônicas: *Facebook*⁴, *You Tube*⁵ e Página Eletrônica.⁶ A partir do monitoramento intensivo, identifiquei e analisei posts, charges e comentários dos perfis e dos participantes, em especial as perspectivas políticas e espirituais, construindo, na medida do possível, correlações semânticas entre essas duas dimensões. Com isso, pretendo aproximar questões políticas e religiosas, vendo intercâmbios, aproximações e distâncias.

1 Catolicismo e internet: notas sobre a consolidação de uma comunidade virtual

Nas décadas de 1990 e 2000, o catolicismo, de forma incipiente, começou a desenvolver estratégias de participação no mundo cibernético. A própria hierarquia publicou documentos que procuram não só refletir, mas criar uma “poder pastoral” dentro dessa cambiante realidade eletrônica. O documento *Igreja e Internet*⁷, publicado em 2002, pelo Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais, presidido então pelo bispo americano John Foley, é exemplo disso.

Portanto, é preciso olhar como o catolicismo, particularmente no final da década de 1990, intensificou sua presença na internet e o quanto absorveu e

2 São pesquisas feitas por um mergulho no universo virtual.

3 Conferir: <http://www.lepanto.com.br/dados/EntrevistaLep.html>. O fundador se chama Frederico Viotti, apresentando-se como bacharel em Direito e em Ciência Política pela Universidade de Brasília, apresentando-se responsável pela Frente Universitária Lepanto e pelo boletim “Post-Modernidade”, sendo também pesquisador na área da História da Igreja e de apologética católica.

4 Endereço: <https://www.facebook.com/frentelepanto?fref=ts>, com data de criação em 05-04-2012. Possui uma comunidade de 400 amigos, aproximadamente.

5 Endereço: <https://www.youtube.com/user/FrenteLepanto> com data de inscrição em 18-12-2012. Até o fim da pesquisa, em junho de 2014, haviam 11 inscritos e 749 visualizações.

6 Endereço oficial em 2014: <http://www.lepanto.com.br/> Os dados sugerem, pela última postagem, que o site foi criado em 2002.

7 Conferir: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_po.html Acesso em: 20-06-2014.

foi absorvido pelo fluxo de linguagens e pelos modos de existência do mundo cibernético. O catolicismo, e particularmente a renovação carismática católica e os movimentos tradicionalistas são os movimento que mais possuem páginas eletrônicas.⁸ (CARRANZA, 2000, 2011; SILVEIRA, 2009). Contudo, embora os movimentos católicos em geral, e autoapresentam como os legítimos católicos, todos jogam constantemente com essa relação dentro-fora, colocando a identidade católica no ambiente eletrônico, de forma complexa e interativa.

Organizações e agentes movimentam-se em torno da ideia de propagar uma rede católica eletrônica, inclusive com a criação de portais eletrônicos como *Catolicanet*, fundado também em 2002 por uma Associação Privada de Fiéis de Direito Diocesano, com sede na Diocese de Santo Amaro, São Paulo.⁹

Por volta da mesma época, o grupo que será objeto de estudo, Frente Universitária Lepanto, funda uma página eletrônica bem articulada, organiza uma equipe de pessoas, e, ao longo de dez anos, reformula seu site, inaugura entre 2012 e 2013, perfis no *Facebook* e no *You Tube* para divulgar suas opiniões, fazer campanhas em que a política e a espiritualidade tradicionalista caminham juntas, fornecer espaço para os grupos de defesa da tradição e arquiva documentos, fotos e reportagens do grupo e de organizações semelhantes, como a TFP.

A quantificação dos sítios relacionados ao catolicismo é tarefa inacabável. Primeiro pela quantidade de buscadores ou dispositivos que elencam o endereço eletrônico dos mesmos. Segundo, porque os endereços eletrônicos possuem um elevado grau de volubilidade e multiplicam-se, são abandonados, mudam de endereço e sofrem outras alterações. Terceiro, a múltipla inserção de páginas eletrônicas em diversos buscadores simultaneamente, assim, páginas eletrônicas de culto, defesa da fé e outras, podem estar inseridas tanto em buscadores católicos, quanto em outros tipos de buscador. Levando em conta essas questões, pesquei algumas páginas católicas e obtivi o seguinte número:

Tabela 1: **Categorias e números de registro - 2013**

8 O movimento carismático católico ou RCC (Renovação Carismática Católica) surgiu em 1967, entre Universidades Norte-Americanas ligadas ao catolicismo. O papa Paulo VI designou um cardeal belga, Suenens, para romanizar o movimento, atrelando-o às estruturas administrativas da Igreja Católica. A RCC rapidamente alcançou expansão planetária. No Brasil, a partir de 1969, percorreu uma trajetória de crescimento e complexificação com diversas tipologias, práticas e agrupamentos, como as comunidades de vida e aliança. Alguns calculam entre 3 e 5 milhões de adeptos brasileiros.

9 Endereço: <http://www.catolicanet.com.br/index.php>. Acesso em 20-06-2014. Afirmam, na apresentação do site: “Sua espiritualidade missionária está centrada em Santa Teresinha do Menino Jesus e São Francisco Xavier. Apesar de sua fundação oficial ter ocorrido em 2002, desde 1999 se faz presente através do seu Portal de Internet, que recebe anualmente mais de 5 milhões de visitantes de todo o mundo, sendo o maior portal católico de notícias de língua portuguesa do mundo.”

Categorias Católico em geral	Tipo			
	Católico carismático	Católico		
Portais eletrônicos católicos	10	6	4	
Comunidades	55	45	10	
Dioceses	80	0	15	
Entidades	110	80	10	
Fundações	10	5	3	
Meios de comunicação	25	10	5	
Serviços e produtos	240	140	40	
Bandas	24	24	0	
Colégios e Faculdades	260	10	6	
Organizações religiosas masculinas	150	10	30	
Organizações religiosas femininas	54	10	5	
Pessoais	Leigos	80	40	20
	Padres	40	20	25
	Outras páginas pessoais	30	15	10
Total	1168	415	183	

Fonte: Pesquisa Pessoal, atualizada em 2013.

Hoje, com o desenvolvimento das redes sociais, a popularização de mecanismos de acesso e uso da internet (ferramentas de construção de sites e blogs e convergência digital, que permite o acesso às redes), bem como de um ciberespaço católico tradicionalista em grande parte gerido por uma juventude identificada com a retórica discursiva contra-moderna, possibilitou a inserção de novos atores na internet.

Num exame das páginas em que o catolicismo aparece como produtor identificam-se três tipos principais: a) Páginas institucionais de paróquias, dioceses, editoras católicas, associações, grupos e movimentos que mantêm um sítio oficial; b) Páginas de comunidades e bandas (e outros) construídas com os mais diversos estilos e possuindo uma enorme diversidade de recursos interativos entre o usuário e o computador; c) Páginas pessoais, de adeptos ou de personalidades católicas, em especial de padres.

A estrutura dos sítios mantém certo padrão: inclui álbum de fotos, chats, mural de mensagens, notícias, coluna de artigos ou crônicas escritas pelos respectivos padres ou convidados, altares virtuais, atalhos para pedidos de oração, horários

de missa, atalhos para outras páginas católicas, música, divulgação de livros, CDs e DVDs de produção própria ou de outros. Um dado técnico observado na maioria absoluta das páginas católicas, embora não exclusivo das mesmas, é a existência de atalhos de compartilhamento com redes sociais, de impressão ou envio por correio eletrônico para outras pessoas ou grupos, além de atalhos para a introdução de comentários das notícias postadas. Nesse sentido, muitas páginas estão distribuídas desigualmente pelas redes sociais: Facebook, You Tube e Twitter. Em geral, essas redes estão conectadas e seus usuários operam passagens entre as mesmas.

2 Jovens tradicionalistas e suas redes eletrônicas de interação

Durante a investigação, identifiquei 100 sites ligados à juventude tradicionalista católica, dos quais, destaco os sites da Frente Universitária Lepanto e os sites da Federação Internacional Juventutem (Foederatio Internationalis Juventutem), organização Juvenil Católica.¹⁰ Essa organização, fundada em 2006, tem a sede em Berna, Suíça e possui muitas filias pelo mundo. Há, de acordo com dados retirados de seu site, 31 fundadores espalhados em 16 países: Rússia, Alemanha, Austrália, Itália, China, Irlanda, Brasil, Grã-Bretanha, França, EUA, Hungria, Suíça, Quênia, Espanha, Holanda e Áustria. No Brasil identifiquei pelo menos duas: nas cidades de Niterói (RJ) e Tubarão (SC).¹¹

As páginas eletrônicas mantêm um mesmo padrão: discrição, pouco colorida, links fixos que apresentam sua missão, formas de adesão, credo básico. Estão presentes também no Facebook e em outras redes eletrônicas. Apresentam-se como uma organização que busca santificar a

Juventude católica no mundo, através da oração, caridade fraterna, participação do sacramento da Confissão, e da Santa Missa celebrada na forma tradicional do Rito Romano, conhecida também como Missa Tridentina e Missa de São Pio V. A santificação através da sacralidade e tradição litúrgica da Igreja Romana, é hoje a busca de muitos católicos, principalmente desiludidos e abalados em sua fé, diante dos abusos e sacrilégios cometidos na Igreja por sacerdotes e fiéis pouco piedosos e afetados por movimentos e correntes de pensamento protestantes ou estranhas a Tradição Católica. A federação Juventutem está presente em diversas cidades do mundo, e reúne jovens católicos em diversas atividades de formação, devoção, confraternização, para que se desenvolvam e sejam luzes e exemplo em um mundo cada vez mais secularizado e relativista. Todas as atividades da Juventutem estão em pleno acordo com a Santa Sé e o Santo Padre, especialmente alicerçadas no Motu Proprio Summorum Pontificum, que assegura a participação nos sacramentos celebrados de

10 Conferir: <http://www.juventutem.org/pages/intro.php>. Acesso em: 01-06-2014.

11 Conferir: <http://juventutemniteroi.wordpress.com/> e <http://juventutemtubarao.wordpress.com/quem-somos/>. Acesso em: 01-06-2014.

acordo com o Missal e Rubricas de 1962.¹²

A partir dessa defesa da fé católica, percebida como uma fortaleza sob o ataque de diversos inimigos (modernismo, feminismo, marxismo e outros), propõem reuniões e rituais para celebrarem uma identidade tradicional. O principal rito é o da Missa de Pio V, a Missa Tridentina. Observei que a defesa das missas em latim é um dado em comum entre todos os sites de jovens tradicionalistas.

O outro conjunto importante de páginas são as mantidas pela Frente Universitária Lepanto,¹³ composta por estudantes universitários católicos, em cuja página pode-se ler: “Afirmamos e proclamamos a certeza de que a Pós-modernidade não será a era do caos e da anarquia, mas, pelo contrário, será o tempo da restauração da Civilização Cristã, sem a qual o mundo soçobrará”.¹⁴

Segundo seu organizador, o movimento foi criado em 1998 em Brasília, a partir da inspiração em outros movimentos e líderes da defesa da fé católica (TFP e seu fundador, Plínio de Oliveira). Em 2002, já se faziam presentes na internet e, de acordo com seu sítio eletrônico, possuem filiais em dez estados brasileiros com um cadastro de doze mil interessados e/ou participantes.

O portfólio da página principal do grupo é amplo, abarcando também artigos de sociologia e política, cujo eixo também gira em torno da moral: homossexualidade, pesquisa com células-tronco e assuntos correlatos.

A linguagem é triunfalista, divulga os grandes documentos papais que até o Concílio Vaticano II condenavam a modernidade, associando-a a ideias de liberdade a (como corrupção moral) e igualdade absolutas (como aberração moral, política e econômica). No site oficial do grupo, pode-se ler sobre o nome escolhido pelo grupo de jovens:

Por que Lepanto? Em 1571 ocorreu uma das maiores batalhas navais da história, conhecida como a “batalha de Lepanto”. Nela, os navios católicos, em muito menor número, venceram os navios muçulmanos, que queriam invadir a Europa. Mais recentemente, S. João Bosco, que previu a fundação de Brasília em um de seus sonhos proféticos, ao construir a Basílica de Santa Maria Auxiliadora, em Turim, ordenou que colocassem duas datas em sua fachada. Uma delas foi em referência à batalha de Lepanto:1571. A outra, que seria uma nova vitória da Igreja, ele mandou apagar os dois últimos algarismos.¹⁵

12 Conferir: <http://juventutemtubarao.wordpress.com/quem-somos/>. Acesso em 01-06-2014.

13 Conferir: <http://www.lepanto.com.br>. Acesso em 01-06-2014. A página é mantida por estudantes universitários católicos conservadores.

14 Conferir: <http://www.lepanto.com.br/lepanto/boletim/boletim-lepanto-numero-1/>. Acesso em 01-06-2014.

15 Fonte: <http://www.lepanto.com.br/quem-somos/por-que-lepanto/#sthash.hf8fHAdb.dpuf>. Acesso em 01-06-2014.

O passado é exaltado e idealizado e, ao mesmo tempo, são postos em circulação discursiva dois conceitos de modernidade, um seria falso e outro verdadeiro (“reto aproveitamento das forças da natureza, segundo a Lei de Deus e a serviço do homem”). Num dos posts de 2013, política, moral e religião mesclavam-se:

O pedido ao Papa Francisco não foi transmitido pela CNBB e o Papa não falou com a Presidente sobre o tema. Nosso último post assim encerrava: “Oxalá o Romano Pontífice possa de fato falar com a presidente Dilma pedindo-lhe o VETO INTEGRAL do tal projeto abortista, pois, como reza a expressão latina: “Roma locuta, causa finita” (“Roma falou, a causa está encerrada”) — ou seja, o veto total estará garantido!”¹⁶

Ou seja, uma nostalgia da autoridade tradicional e um romantismo ressentido em torno de uma concepção da vida como sagrada e absoluta. Colocam-se contra os governos do Partido dos Trabalhadores (PT) e outros identificados com o “comunismo” (Cuba, Coreia do Norte e China).

Os seus leitores são diversificados e a organização costuma visibilizar procedimentos, polêmicas e outros aspectos. Veja um e-mail enviado por um de seus leitores em 2009:

Meu nome é E. E., tenho 19 anos, sou Católico Apostólico Romano e grande admirador da TFP. Sou da cidade de Guarulhos e gostaria de receber em meu escritório exemplares do informativo Post Modernidade. Gostei muito do conteúdo que foi me dado por um conhecido meu. Também gostaria de pedir para que as matérias do Post Modernidade pudessem ser publicadas em um jornal que estou criando, com os devidos créditos. Este jornal é registrado, com firma aberta e tem um sentido cristão e patriótico. Felicidades!!!E.E. – Guarulhos/SP.¹⁷

Um jovem de 19 anos assume sua identidade religiosa e pretende criar um jornal cujo sentido é cristão e patriótico. Com isso, destaca-se a forte associação entre a linguagem política e a religiosa.

Na rede *You Tube*, essa organização juvenil possui 15 vídeos publicados. Os mais interessantes referem-se aos acampamentos de jovens que realizam anualmente em algumas cidades brasileiras. O de 2014 foi realizado na cidade de Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro, durante o carnaval, reunindo cerca de 30 jovens. Esses eventos agrupam jovens entre 18 e 25 anos. Bandeiras, hinos militares, disciplinas, jogos e outras atividades são comuns. O uso de um brasão, com uniformes e disciplinas ao estilo militar estão gravadas nesses vídeos para divulgação e exposição, mas todos eles têm baixa visualização e compartilhamento.

¹⁶ Conferir: <http://www.lepanto.com.br/sociologia-e-politica/mais-um-dia-de-luto-na-historia-do-brasil-1o-de-agosto-de-2013/>. Acesso em 27-09-2013.

¹⁷ Fonte: <http://www.lepanto.com.br/lepanto/leitores/opiniao-dos-leitores-sobre-a-frente-universitaria-lepanto/#sthash.eduv2MEa.dpuf>. Acesso em: 27-06-2014.

Da mesma forma, o perfil do *Facebook* da Frente Lepanto, possui poucos compartilhamentos, amigos e curtidas: algumas centenas (745 durante a pesquisa). A primeira postagem, por ocasião da Semana Santa, é um vídeo de música gregoriana que recebeu duas curtidas. A terceira postagem, datada de abril de 2012, já revela o pendor de combate político: “Vote agora mesmo na enquete sobre o aborto no Jornal do Brasil! Se for de Brasília também compareça na manifestação em frente ao STF!”.

As mesmas referências identitárias e ações conservadoras podem ser encontradas na página oficial do grupo. Há muitos arquivos, artigos, boletins da associação, propagandas de livros e dispositivos como enquetes. A última versava sobre a redução da maioria penal e pedia a opinião dos internautas. Assim ficou a pesquisa:

Qual sua opinião a respeito da redução da maioria penal no Brasil? Sou Favorável. Penso que todos devem ser punidos por seus crimes. (89%, 771 Votos). *Sou Contrário. Um menor não tem condições de responder pelo seu crime.* (11%, 92 Votos). Total de votantes: 863.¹⁸

O exame de todas as páginas eletrônicas que pesquisei, revelou a existência de duas grandes trilhas cibernéticas, em torno das quais, postagens, comentários, atividades, imagens, vídeos, campanhas e outros:

a) Defesa de uma configuração anterior ao Concílio Vaticano II: reinvidicação da Missa de Pio V (o Missal em Latim), defesa do casamento heterossexual com finalidade reprodutiva, crítica ferrenha aos novos arranjos familiares, em especial ao arranjo homoafetivo (casamento gay e os direitos civis de minorias sexuais); b) Tendência liberal-conservadora: preocupação excessiva com o comunismo, defesa de um Estado Mínimo, crítica aos programas de transferência de renda e de ações afirmativas, aos partidos de esquerda, aos movimentos feministas.

Essa configuração tem heranças na viva resistência de setores da Igreja Católica, em especial a partir do Iluminismo, Revolução Francesa e outros movimentos, às mudanças sociais, econômicas e epistemológicas que desalojaram o *status quo* que a teologia e instituição católica gozaram na Idade Média. Reflexo disso são as postagens, imagens e textos que circulam nessas comunidades juvenis católicas: São Pio X e o absurdo do Estado Laico,¹⁹ a luta contra a teoria evolucionista,²⁰ as ferrenhas críticas as Comunidades Eclesiais de Base²¹ e outros aspectos. De uma forma ou de outra,

18 Conferir: <http://www.lepanto.com.br/quem-somos/por-que-lepanto/#sthash.01DEzpuQ.dpuf>. Acesso: 28-06-2014.

19 Fonte: <http://www.lepanto.com.br/catolicismo/doutrina-catolica/sao-pio-x-liberdade-igreja-num-catolico-absurdo-laico/>. Acesso em 28-06-2014.

20 Fonte: <http://www.lepanto.com.br/catolicismo/ciencia-e-fe/o-ataque-doutor-evolucionista/>. Acesso: 28-06-2014.

21 Fonte: <http://www.lepanto.com.br/sem-categoria/um-festival-de-marxismo-o-congresso-das-cebs/>. Acesso em: 27-06-2014. Diz um trecho do artigo: “As CEBs, que nos anos 70 tiveram seu apogeu, foram denun-

essas temáticas estão presentes nos sites que pesquisei e não à toa, a maioria deles exalta o período medieval, idealizando algumas realizações artísticas e intelectuais católicas (arquitetura, escultura, pintura e outros aspectos relativos aos períodos de maior poder da Igreja Católica), esquecendo outras (as manifestações iniciais são deixadas de lado, como as catacumbas, e todas as referências que remetem o cristianismo a uma religião de pobres escravos).

Uma determinada memória católica, marcada pelas resistências à modernidade ocidental, é apresentada como a verdade que deve ser propagada, compartilhada, ensinada e defendida para e pelos jovens. Contudo, ao usar o espaço eletrônico como uma estratégia de fazer perdurar e ressurgir essa memória tradicional, os grupos juvenis tradicionalistas atestam, de fato, a falência completa da religião como herança e status adscrito. Em outras palavras, esses grupos antimodernos estão, apesar do combate ao mundo moderno, dentro do horizonte da modernidade como configuração social, econômica, política e cultural que desautoriza a herança naturalizada e o status adscrito, promovendo a escolha e decisão individual, pessoal e intransferível.

3 Memória, performance e juventude tradicionalista católica

Nas identidades religiosas herdadas, cuja transmissão das instituições, valores e crenças de um grupo ou sociedade para as gerações posteriores é fundamental para sua continuidade no tempo, sofreu profundas transformações dentro dos novos quadros da modernidade (HERVIEU-LÉGER, 2008). Continuidade não significa imutabilidade, pois “em todas as sociedades, a continuidade é garantida sempre na e pela mudança”. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 57).

A forma como a memória, os valores e as crenças religiosas institucionais são transmitidos sofreram rupturas. Por isso, não há transmissão sem crise da mesma transmissão, mas com a radicalização das transformações culturais e sociais na modernidade ocidental, entre elas o vigoroso crescimento de mídias cibernéticas e da comunicação mediada por computador, as instituições nas quais se dava a continuidade da memória e dos valores entre as gerações perdem importância para uma sociabilidade da experiência partilhada, da comunicação direta e do engajamento pontual (HERVIEU-LÉGER, 2008).

ciadas no início dos anos 80 como longa manus do comunismo internacional por um livro que ficou famoso, escrito pelo Prof. Plínio Corrêa de Oliveira, juntamente com os irmãos Gustavo e Luís Solimeo, sob o título As CEBs das quais muito se fala, pouco se conhece, a TFP as descreve como são (Editora Vera Cruz, São Paulo, 1982). A abundância e a qualidade da documentação utilizada, a análise precisa e contundente dessa obra, frustraram então o plano da esquerda católica de marxistizar a cidade e o campo brasileiros. Pois, desvendados os objetivos últimos das CEBs, eles foram rejeitados pela opinião pública nacional.” A herança e a memória dos grupos católicos conservadores nas décadas de 1940-1980, e de suas batalhas ideológicas, estão fortemente presente no discurso da Frente Universitária Lepanto.

As lacunas observadas entre o “universo cultural das diferentes gerações não correspondem mais apenas aos ajustamentos que a inovação e a adaptação aos novos dados da vida social exigem”, verdadeiras rupturas culturais atingem a relação com o mundo, especialmente a capacidade de comunicação dos indivíduos (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 58).

Nesse sentido, a memória religiosa, fio condutor que, ao ligar sujeitos individuais ou grupos sociais, renova suas lembranças num movimento contínuo, é o meio pelo qual antigos discursos dogmáticos do catolicismo reverberam nos meios eletrônicos (CAMURÇA, 2009).

A memória é viva e vivida de forma perdurar no tempo, sendo as representações-vivências do passado, no caso do campo das práticas religiosas católicas, tantas quanto o número de grupos existentes, renovando-se no espaço das vidas (HALBWACHS, 1990). Mas é uma memória construída fragmentariamente, na emergência do ciberespaço, que, paradoxalmente, é uma linguagem de ‘estar-no-mundo’ desenvolvida por jovens católicos tradicionalistas. É essa construção da memória em meio eletrônico que permite uma identificação construída em fluxos, pois os mesmos “não representam apenas um elemento da organização social, são expressões dos processos que dominam nossa vida econômica, política e simbólica” (CASTELLS, 2005, p. 501).

As estratégias de entrada e saída da modernidade e as novas configurações entre sociedade e mídias, mostram que as fronteiras entre internautas, espectadores e leitores se tornam flexíveis. As misturas de linguagens e de códigos apontam para a formação de novos hábitos culturais, em que texto, imagem e som vão existindo à medida que a interconexão e o acesso são realizados pelo usuário (CANCLINI, 2008).

A internet, como um dos diversos aspectos das novas tecnologias de comunicação, institui uma “unidade de tempo sem lugar (graças às interações em tempo real por redes eletrônicas, às transmissões ao vivo [...]), continuidade de ação apesar de uma duração descontínua”. (LEVY, 1999, p. 21). Nesse sentido, a internet se tornou uma poderosa semântica, constituindo uma interatividade livre, de difícil controle e que estabelece distintas direções do processo de comunicação (um-para-todos, todos-para-todos, todos-para-um, um-para-um) com formas mais próximas ou mais distantes em relação às mídias tradicionais.

O ciberespaço passa a ser o locus em que a instituição religiosa oferece informações e práticas a um usuário que em geral se desconhece quem é, exceto em alguns casos nos quais os usuários de comunidades virtuais deixam testemunhos e registram seus perfis e endereços eletrônicos. Porém, sempre é possível simular a identidade, as preferências, as ideias e os nomes. Nunca se está seguro da identidade do internauta.

Essas identidades, ou identificações, vivem no mundo virtual, mas a aderência que suscitam não depende apenas dos esforços dos produtores juvenis dos sites. Há muitos elementos em jogo que favorecem uma sobreposição entre um grupo pequeno e aguerrido de católicos que procuram reunir-se e mobilizar-se nas esferas internas à Igreja católica e públicas e um grupo de pessoas identificadas, provisoriamente ou mais permanentemente, com as ideias e valores defendidos pelo grupo. Ou seja, a comunidade juvenil tradicionalista católica é simultaneamente uma comunidade eletrônica (existente na internet) e uma comunidade real.

Nesse sentido, em relação ao ciberespaço, alguns indicadores que evidenciam a existência de uma comunidade virtual: a) ideias similares que atravessam diferentes páginas e blogs; b) a leitura continuada das mesmas páginas, blogs e a relação das listagens de links entre sites, indicam laços comuns; c) padrões de 'linkagem', compartilhamento e "curtidas" podem mostrar o valor e recomendação de outros sites a partir da percepção do internauta, blogueiro ou criador do site, como também a interconexão entre diferentes grupos fora e dentro da internet; d) o conjunto de feedback que, emerge a partir do post em uma página, perfil em rede social ou blog, pode indicar o contexto compartilhado e um sistema de relacionamentos entre os interagentes; e) a menção da participação nos mesmos encontros (KOMESU, 2004; RECUERO, 2003, 2004). Todo esse conjunto, tomando reciprocamente, facilita o fortalecimento de relacionamentos e o desenvolvimento de novas relações.

A rede católica tradicionalista cresceu e aumentou os laços de reciprocidade, mostrando relações e trajetórias do fluxo de identificação com aspectos religiosos do catolicismo. Um dado que corrobora a formação de comunidades virtuais religiosas no catolicismo é o termo 'blogosfera católica', criado em 2007 por blogs católicos, que se refere as redes de interação entre os autores e os internautas, estes identificados com o catolicismo, ou não. Nesse ambiente, polêmicas ou correntes de opinião surgem com força, mas dissipam-se rapidamente. Elas são "histórias" que começam em uma página ou blog de opinião reagindo a algo na mídia de massa ou a algum fato, destacado e apresentado. A partir da postagem em pouco tempo, diversos comentários são postados e podem ser votados (voto positivo ou negativo). Os eleitores apontam para aquelas opiniões originais. Outros autores de opinião acrescentam mais à história com "posts" (mensagens escritas ou imagens) de reação, fornecendo mais que um simples voto. Isso pode desencadear um fluxo intenso cujo desfecho terá duas direções: ou o responsável pelo site resumirá a "história" ou ela se perderá no ciberespaço. Essa responsabilidade ou autoria das páginas eletrônicas pode ser coletiva ou individual. No caso da Frente Universitária Lepanto, há um pequeno grupo de jovens tradicionalistas, liderados por adultos e dirigidos por padres identificados com os valores e ideias de uma Tradição Católica,

idealizada e defendida.

Em geral, no nicho cibernético católico tradicionalista, três eixos temáticos capturam e impulsionam comentários, participações, crônicas, discursos e linguagens: o eixo moral (aborto e casamento gay), o eixo litúrgico-teológico (tradição católica, missa tridentina e mudanças ou permanências no governo da igreja) e o eixo político-social (defesa de aspectos conservadores ou de direita no campo político). Esses eixos mobilizam desigualmente as diversas faixas etárias dos participantes, em especial a juventude. O eixo moral costuma mobilizar a juventude menos engajada no catolicismo tradicional, mas identificado com posturas políticas conservadoras, já o eixo litúrgico-teológico, ao contrário, mobiliza mais os jovens que se assumem como tradicionalistas, que não raro se veem em uma batalha *épica* contra os “modernismos”, vistos como “desvirtuamento da grande e vigorosa matriz católica”.

Considerações finais

No fluxo de linguagens, ocorrem hibridações. Nelas, o sujeito é desconstruído e reconstruído como nódulos de uma extensa rede (onde ocorre o trânsito do fluxo) que imbrica o dogma, o trânsito de emoções e corpos, operando-se o ajustamento emotivo e interpretativo entre a ‘gramática’ (a grande tradição) e a ‘performance’ (manifestação dos sentimentos ou emoções nas novas linguagens). Portanto, constata-se que a ambiguidade semântica pauta o comportamento da Igreja Católica e do catolicismo no contemporâneo cenário midiático-consumerista, por força do confronto entre a lógica totalizante católica e a dinâmica fragmentária e autônoma dos meios de comunicação e marketing. Portanto, pode-se perceber que em está em curso na Igreja Católica, diversos projetos de perduração identitária que tem lançado mão do repertório longo, imenso e complexo de teologias, imagéticas, símbolos, discursos e materialidades católicas. Cada projeto procura fazer combinações e usos específicos, mais próximos ou mais distantes entre si, mas todos lançam mão das mídias em graus e formas diversas. Nesse sentido, ocorreria a dispersão da memória, submetida a pontos de fuga, recombinações e ressemantizações, mas ao mesmo tempo em que se expande ela é apropriada de múltiplas formas pelos usuários.

No entanto, do ponto de vista da produção, a memória católica apresenta-se em torno de alguns eixos de longa duração, em especial os que se relacionam a moralidade, a liturgia e política. Em torno a esses eixos, emergem polarizações, adesões, defesas e ataques.

A investigação em torno das páginas eletrônicas tradicionalistas e de sua retórica demonstra que em sua maioria, os produtores, adeptos e consumidores

do projeto tradicionalistas são católicos que já possuíam práticas próximas de uma retórica inflamada, com ressentimentos românticos.

O que se mostra interessante é que nas teias dessa retórica a linguagem estética da modernidade penetrou de forma indelével, ou seja, a tradição católica, ao perder suas bases sociais de reprodução, lançar-se-á no marketing, no consumo e no mundo cibernético para garantir sua reprodutibilidade simbólica e social. De fato, as novas mídias eletrônicas oferecem tanto uma moderna via de expressão para antigos discursos dogmáticos, quanto um modo de estar-no-mundo arraigado em uma concepção retromodernista da tradição católica que ora se opõe ao laicismo, ora instrumentaliza a ideia de liberdade religiosa.

Porém, o projeto conservador tende a tradicionalizar católicos praticantes, procurando convencê-los da verdade e da autenticidade de uma determinada forma e estilo de viver o catolicismo. Talvez já sejam mais um adendo no campo da pluralidade interna do catolicismo, uma voz ruidosa, mas dependente dos meios eletrônicos para ser ouvido, visto, comentado e consumido, dentro e fora da Igreja Católica.

Referências

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade.** São Paulo: EDUSP, 2000.

_____. **Leitores, espectadores e internautas.** São Paulo Iluminuras, 2008.

CAMURÇA, Marcelo A. Tradicionalismo e meios de comunicação de massa: o catolicismo midiático. In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo. **Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno.** Aparecida: Ideias & Letras, p. 59-78, 2009.

CARRANZA, Brenda. **Renovação carismática católica: origens, tendências, mudanças.** Aparecida: Santuário: 2000.

_____. **Catolicismo midiático.** Aparecida: Ideias & Letras, 2011.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede.** A era da informação: economia, sociedade e cultura. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: _____. **Em defesa da sociologia.** Ensaios, interpretações e tréplicas. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Vértice, 1990.

HERVIÉU-LÈGER, Daniele. **La religion pour mémoire,** Paris: Éditions du Cerf, 1993.

_____. **O peregrino e o convertido.** A religião em movimento. Petrópolis, 2008.

KOMESU, Fábiana. Blogs e as práticas de escrita sobre si na internet. In: MARCUSCHI, Luiz A.; XAVIER, Antonio C. (orgs.). **Hipertexto e gêneros digitais:** novas formas de construção do sentido Rio de Janeiro: Lucerna, p.110-119, 2004.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura.** São Paulo Editora 34, 1999.

RECUERO, Raquel da Cunha. Weblogs, Webrings e Comunidades Virtuais. **Revista Sessões do imaginário**, v. 1, n. 31, 2003.

_____. Webrings: as Redes de Sociabilidade e os Weblogs. **Sessões do imaginário**, Porto Alegre, v. 11, p. 19-27, 2004.

SILVEIRA, Emerson J. Sena da. Linguagens e Fluxos Midiático-Consumeristas no Catolicismo Carismático. Estágio Pós-Doutoral com bolsa pelo CNPq na área de concentração: Ciências Sociais da Religião. Departamento/Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2009 (Texto avulso).

Catolicismo e política em meados século xx no brasil: a trajetória dos intelectuais d'a ordem

*Bruna Aparecida da Silva Miguel**

Resumo: *Os anos iniciais do século XX para a história da Igreja Católica no Brasil configuram-se como momentos cruciais e inauguram profundas mudanças em sua conduta organizacional, a qual desde a primeira Constituição (1824) foi a religião oficial do país, já nos primeiros anos da República iniciam-se os processos de laicização do Estado, conseqüentemente, a Igreja Católica se vê em vias de repensar sua postura e propor uma reordenação interna. Até a década de 1920 a grande maioria dos intelectuais brasileiros estava associada às correntes que tendiam a uma recusa do catolicismo. E a Igreja Católica, por sua vez, carecia de uma frente intelectual atuante, além de serem raros os escritos católicos publicados. É neste contexto que surge A Ordem, uma revista conservadora e que esteve sob a liderança de Jackson de Figueiredo num primeiro momento. O objetivo com esta comunicação é duplo. Apresentar a trajetória histórica do surgimento da revista A Ordem; analisar o importante papel desenvolvido pelos intelectuais na divulgação do pensamento católico, bem como nas lutas dentro e fora do campo religioso. Cabe ressaltar que a investigação utilizada na pesquisa é de cunho empírico. Deste modo, a presente comunicação visa apresentar as linhas gerais do panorama histórico do surgimento deste periódico, o qual juntamente com o Centro Dom Vital será compreendido como importante núcleo de debates entre o laicato católico e expressão do engajamento político, cultural e religioso dos intelectuais.*

Palavras-chave: *Intelectuais. Igreja Católica. Ordem. Catolicismo. Política.*

Introdução

O presente texto é produto do projeto de pesquisa atualmente desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Sendo assim, esta comunicação traz como proposta a apresentação de alguns aspectos inerentes a temática geral, tais como demonstrar a trajetória histórica do surgimento da revista A Ordem, e analisar o importante papel desenvolvido pelos intelectuais na divulgação do pensamento católico.

1 . A Igreja Católica no Brasil nos primeiros anos do século XX

1 * Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas/SP. Bolsista CAPES – Modalidade Taxa. E-mail: bruna.smiguel@hotmail.com.

Com a mudança do Império para o regime republicano, inúmeros desdobramentos tanto de cunho positivo, quanto negativo, atingiram as mais variadas esferas da sociedade. Do ponto de vista da Igreja (instituição), com esta alteração no sistema de governo surgiram profundas transformações que marcariam decisivamente a trajetória da Igreja Católica.

Os primeiros decretos do Estado republicano já delineavam um pouco as novas diretrizes da relação entre política e religião. Dentre as alterações iniciais tivemos a extinção do sistema de padroado, e também a permissão legal para a prática de diferentes cultos religiosos. Outras grandes mudanças foram a instituição do casamento civil, o qual se tornava obrigatório e deveria se realizado antes da cerimônia religiosa; e a secularização dos cemitérios, que por sua vez não seriam mais administrados pela ordem eclesial, mas pelo próprio município (LUSTOSA, 1991, p. 17-8). E finalmente com a promulgação da Constituição de 1891, há a separação efetiva entre Igreja e Estado. O catolicismo já não é mais a religião oficial do país.

Entretanto, ao contrário do que inicialmente se pensa, há estudos que apontam que a ruptura da Igreja com o aparato estatal não trouxe apenas resultados negativos ou prejudiciais à ordem religiosa. No caso brasileiro, há algum tempo o episcopado já se mostrava descontente com as interferências do Estado nas questões religiosas, além de que almejavam uma aproximação maior com o Vaticano. De acordo com Antonio Villaça, a República trouxe liberdade ao catolicismo, liberdade que nunca alcançou antes (VILLAÇA, 1975, p. 57).

As transformações socioculturais do final dos oitocentos e início do século XX tornaram fracas as antigas bases de reprodução e de influência da Igreja na sociedade, iniciava-se uma mudança de mentalidade. Em outras palavras, fez-se necessário estabelecer uma conduta mais pertinente aos novos rumos que tomava o Brasil (LUSTOSA, 1991, p, 17).

Diante deste novo cenário político, a Igreja precisou se rearticular, reestruturar sua administração institucional, buscando estabelecer maior autonomia (MICELI, 1988). Sucessivas reformas internas se iniciaram, somente para citar alguns exemplos: integrantes do clero de outras nações vieram para colaborar no Brasil; as ordens religiosas que estavam enfraquecidas começam a ganhar maior espaço; novas dioceses foram inauguradas; entre outras (MAINWARING, 1989, p. 42).

E foi neste momento que se aflorou os primeiros indícios do que viria ser chamado de neocristandade (o novo modelo), cujo grande destaque foi Dom Sebastião Leme - exímio líder da Igreja Católica no Brasil -, o arcebispo demarca alguns de seus objetivos na Carta Pastoral a Olinda em 1916, os quais são relatados

no estudo de Mainwaring: *“A Igreja precisa cristianizar as principais instituições sociais, desenvolver um quadro de intelectuais católicos e alinhar as práticas religiosas populares aos procedimentos ortodoxos”* (MAINWARING, 1989, p. 41). Destaca-se deste pequeno trecho a preocupação em formar grupos de intelectuais, os quais tiveram participação crucial neste momento da trajetória da Igreja Católica no Brasil.

A Igreja precisou criar condições de sua adaptação e sobrevivência em um Estado laico, contudo, sem grandes modificações em seu caráter conservador. O clero buscava reafirmar a presença da Igreja Católica na sociedade brasileira, concomitantemente com o estabelecimento de sua nova mentalidade (AZZI, 1994, p. 24). Somente a partir dos anos 1920 que estas aspirações conquistaram maior destaque, época em que a Igreja passou a ter o apoio de grupos leigos e abriu espaços para sua atuação, os nomes mais significativos deste momento foram Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima, ambos sob a orientação do Cardeal Leme (RODRIGUES, 2006, 109-10).

2. A emergência da intelectualidade católica

Dentre outros acontecimentos decorrentes desta nova configuração do cenário político e religioso no Brasil no início do século passado, especial atenção será dada à questão dos intelectuais leigos, seus engajamentos e atuação política e religiosa na sociedade brasileira.

É importante ressaltar que até a segunda década do século XX pouco ou quase nada se tinha produzido e publicado sobre a Igreja Católica no Brasil. Até este momento, a grande maioria dos intelectuais brasileiros estava associada a correntes positivistas ou evolucionistas, as quais foram fortemente recusadas pelos católicos. A Igreja carecia de uma frente intelectual atuante. Francisco Iglésias pondera dizendo que em um país cuja maioria é católica, *“a inteligência nacional não é católica: se não hostil à Igreja, é-lhe indiferente”* (IGLÉSIAS, 1971, p. 132).

Em meio a este contexto, sob a liderança de intelectuais leigos, é publicado o primeiro exemplar da Revista *A Ordem*, em 1921 e fundado o Centro Dom Vital no ano seguinte. Estes eventos marcam os novos caminhos do pensamento católico, e de acordo com Riolando Azzi, *“é o início da mobilização da intelectualidade sob a orientação de D. Leme, para levar avante a obra de fortalecimento da fé do país”* (AZZI, 1994, p. 105). Em outras palavras, é a primeira vez na História da Igreja Católica no Brasil que um grupo leigo assume o debate de assuntos religiosos e passa a defender uma maior participação da Igreja Católica nas esferas política e social do país, tornando-se assim cada vez mais expressivos.

Os membros do clero passaram a estimular a participação do laicato, uma vez

que acreditavam que assim o Estado tivesse mais chances de ser orientado pelos princípios cristãos, e ainda, consideravam que os leigos facilitariam a atuação da Igreja na sociedade (AZZI, 2003, 10).

Considerando tamanha importância da atuação dos intelectuais na divulgação do pensamento católico e na sociedade como um todo que Iglésias avalia, em seus estudos, a personalidade de Jackson de Figueiredo como divisor de águas na História do Catolicismo no Brasil (IGLÉSIAS, 1971, p. 110).

Jackson de Figueiredo é uma das grandes expressões deste momento, um jornalista nascido em Aracaju que veio morar no Rio de Janeiro, onde teve contato com Farias Brito - filósofo brasileiro extremamente religioso - e suas obras, as quais o impulsionou a desbravar um mundo espiritual, anos depois Jackson se converte ao catolicismo, passando a praticar a religião católica.

Dentre suas leituras e principais influências e motivações, está a Carta Pastoral escrita pelo arcebispo de Olinda e Recife, Dom Sebastião Leme, e deste então inicia sua luta pela causa católica, ou seja, pela reafirmação do catolicismo na sociedade brasileira. Sendo considerado mais tarde por aquele que se dedicaram a estudar a sua trajetória de vida como um eminente líder na defesa dos princípios católicos e da ordem no país, além de sua incisiva presença no plano político. (AZZI, 2003; VILLAÇA, 1975).

Assim como Jackson foi influenciado por suas leituras, ele também influenciou uma considerável gama de intelectuais que frequentavam as mesmas reuniões na cidade do Rio de Janeiro, ou que correspondiam com ele por meio de cartas.

Na realidade, Jackson não era um inovador em termos de pensamento católico no Brasil; sua importância deriva da força com que defendeu e difundiu estas idéias. Conseguiu aglutinar ao seu redor um pequeno, mas significativo grupo de intelectuais, ampliado progressivamente pelos amigos e discípulos. Jackson apenas expressou com mais veemência a orientação conservadora e antiliberal que marcara a Igreja Católica desde meados do século XIX. (AZZI, 2003, p. 45).

Um dos grandes legados de Jackson foi conseguir reunir um grupo de intelectuais com ideais congruentes e em defesa dos princípios católicos e da reafirmação da Igreja Católica na sociedade brasileira. E mais do que isso, além de vários livros publicados, conseguiu fundar um Centro de debates e estudos atrelados a Igreja Católica, e uma revista para expressar as afirmações, os pensamentos e os embates enfrentados por este grupo.

Entretanto, antes de tecer algumas considerações sobre estas duas fundações: o Centro Dom Vital e a revista A Ordem, faz-se necessário apresentar ainda que sucintamente a trajetória de mais uma personalidade crucial deste contexto, ele é

Alceu Amoroso Lima, também conhecido por seu pseudônimo Tristão de Athayde.

Alceu Amoroso Lima nasceu no Rio de Janeiro, durante sua juventude pode ir algumas vezes para a Europa, frequentando cursos e estabelecendo contato com outros escritores como, por exemplo, José Pereira da Graça Aranha, o qual o incentivou a formar no Brasil algum grupo que tivesse como público alvo a intelectualidade jovem.

Sua formação acadêmica é bacharel em ciências jurídicas, trabalhou na fábrica de tecidos da família, e após um convite para colaborar em um jornal da cidade, com apenas 26 anos, iniciou suas atividades como crítico literário e assim ficou conhecido. Entretanto, alguns anos mais tarde, em 1924, deixou de escrever para sua coluna no jornal e passou a dialogar com Jackson de Figueiredo.

Inúmeras cartas foram trocadas. No início os debates eram sobre questões políticas, posteriormente as correspondências receberam outra entonação, as discussões de cunho religioso conquistaram considerável relevância entre os assuntos tratados. Estes diálogos, além de estreitar os laços de amizade, também impulsionaram Alceu a se dedicar a leitura de textos de filósofos e pensadores católicos, entre eles o francês Jacques Maritain.

Alceu se converteu ao catolicismo em 1928, alguns meses antes da morte do amigo. E por conta deste acontecimento inesperado, neste mesmo ano assume a presidência do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem* (AZZI, 2003, p. 194-200).

Diversos outros intelectuais apareceram em cena, os quais de maneira direta ou indiretamente foram influenciados por Jackson de Figueiredo; pelo recorrente pensamento conservador e católico que prezava pela disciplina e da ordem. Somente para citar alguns exemplos: Hamilton Nogueira, Perilo Gomes, Gustavo Corção, entre outros.

Estes intelectuais foram preponderantes na difusão do ideário católico naquele momento tão peculiar da trajetória da Igreja Católica no Brasil, e não por menos são denominados por Riolando Azzi como os “Pioneiros”.

3. A Ordem e o Centro Dom Vital

Dentre os mecanismos, grupos e movimentos que os leigos fundaram e utilizaram para conquistar maior espaço no cenário político, destaca-se, aqui nesta comunicação, a revista *A Ordem* e o *Centro Dom Vital*.

A revista *A Ordem* tem sua fundação datada de agosto de 1921, liderada por Jackson de Figueiredo e alguns amigos, nasceu da necessidade de se ter um meio de expressão e divulgação do ideário do grupo. A revista foi bem aceita entre os fiéis

católicos e aprovada pelos bispos, inclusive Dom Sebastião Leme (AZZI, 2003, p. 98-9).

Em abril de 1922, também sob a liderança de Jackson de Figueiredo, foi fundado o Centro Dom Vital, cuja finalidade inicial era a de criar uma biblioteca católica e também uma editora de livros católicos em geral. Os intelectuais d' *A Ordem* eram os mesmo que atuavam no Centro Dom Vital, em síntese, o que movia este grupo era um objetivo em comum: o ideal de contribuir para a recatolicização o Brasil (AZZI, 2003, p. 99).

O com passar dos anos, o Centro foi ganhando mais adeptos e conquistando maior expressão, tornando-se um importante núcleo de debates entre a intelectualidade católica leiga e membros do clero. Nas palavras da historiadora Monica Velloso: *“A fundação da revista A Ordem e do Centro D. Vital [...] anuncia novos tempos para a Igreja, que, através da mobilização do elemento leigo, procura impor-se como força social significativa”* (VELLOSO, 1978, p. 121).

A revista tinha como meta recatolicizar, reordenar o país aos moldes cristãos. O próprio nome da revista evoca a ordem almejada e em contraposição a anarquia que se alastrava, sendo assim, deixavam bem claro nas páginas deste periódico os inimigos que deveriam ser combatidos, em linhas gerais, podem ser citados: o liberalismo, o comunismo e o protestantismo.

Para melhor entendimento, demonstra-se aqui um breve panorama geral sobre a trajetória da revista: os anos iniciais deste periódico podem ser divididos em duas fases, a primeira delas é que vai de 1921 a 1928, neste período a revista foi dirigida por Jackson de Figueiredo. Após sua morte, Alceu Amoroso Lima, assume a Revista e o Centro Dom Vital por um longo período (1928 - 1964), marcando assim a segunda fase.

Cabe ressaltar que as mudanças não se restringem apenas a figura do presidente, mas a abordagem geral da revista também sofreu alterações, a qual passa de um viés político, para dar uma ênfase maior nas questões sociais, culturais e religiosas.

Atualmente na academia a revista *A Ordem* é utilizada como objeto de estudo em diferentes trabalhos. Épocas distintas são selecionadas para serem analisadas, temáticas e recortes também são bastante diversificados.

Candido Moreira Rodrigues (2005) em seu livro *“A Ordem: uma revista de intelectuais católicos”* concentra a abordagem nos anos 1934-1945, e tem como objetivo principal uma análise da revista visando verificar como esta, em um primeiro momento, incorporou o discurso conservador, e posteriormente com o passar dos anos, vai tomando um viés mais plural, livre e democrático.

Somente para citar um trecho relevante quanto à caracterização da revista, a

qual é vista por este autor: “[...] como órgão de difusão das propostas de reordenação do País nos moldes cristãos, agregando intelectuais que se consideravam o único segmento da sociedade capaz de oferecer respostas aos problemas nacionais e imprimir novos rumos ao país.” (RODRIGUES, 2005, p. 16). Em síntese, Candido Rodrigues considera *A Ordem* como um canal de divulgação da Igreja e das ações evangelizadoras, a partir das obras dos intelectuais leigos e católicos.

Outro estudo passível de ser citado é o desenvolvido por Monica Velloso (1978), o recorte temporal abarca os anos iniciais da revista, variando desde a sua fundação em 1921 até 1937 com o surgimento do Estado Novo. Velloso propõe uma análise temática da revista, buscando averiguar quais os fatores legitimadores e as articulações do pensamento do grupo d’*A Ordem*.

Nas palavras da própria autora: “A revista *A Ordem*, enquanto expressão do pensamento católico dominante, reflete uma visão conservadora que teme o dinamismo da época como ameaça ao monopólio da ideologia católica vigente” (VELLOSO, 1978, p. 159). Monica Velloso destaca o momento de autodefesa da Igreja frente todas as transformações políticas, sociais do início do século XX. E foi em defesa dos interesses da Igreja que estes intelectuais leigos assumiram uma luta em prol da recristianização do país, e conseqüentemente, atingiram considerável força social.

Conclusão

Conforme anunciado no início, a meta desta comunicação era de apresentar a trajetória histórica do surgimento da revista *A Ordem*, e analisar o importante papel desenvolvido pelos intelectuais na divulgação do pensamento católico, bem como sua atuação na sociedade. Para isso, a subdivisão do texto em três seções possivelmente facilita o seu entendimento.

Na primeira, tratou-se brevemente dos principais desdobramentos oriundos da proclamação da república no Brasil e, sobretudo, buscou-se traçar as condições pelas quais a Igreja Católica se encontrava no início do século XX, a qual precisava se rearticular; estabelecer uma conduta mais pertinente aos novos rumos do país; reestruturar sua administração institucional para poder sobreviver e relacionar-se neste novo cenário político.

Num segundo momento, foi apresentado sobre a importância dos intelectuais leigos e sua atuação na sociedade, os quais são produto daquele novo contexto do início do século. Assim sendo, pode-se notar o quão crucial foi a participação do laicato nestes momentos da História da Igreja Católica no Brasil, sobretudo, a atuação de Jackson de Figueiredo que sob a orientação de Dom Leme conseguiu conquistar diversos intelectuais, intensificando os vínculos e formando círculos permanentes

de debate, chegando a influenciar até na conversão destes ao catolicismo. Fato este sem precedentes na História da república brasileira.

Na terceira e última seção, mas não menos importante, a análise dedica-se a dois dos principais mecanismos de discussão e divulgação do pensamento católico, fundados por intelectuais leigos: a revista *A Ordem* e o *Centro Dom Vital*.

O Centro é visto pelos estudiosos deste tema como um relevante núcleo de debates e estudos atrelados a Igreja Católica, e a revista, por sua vez, importante veículo de expressão dos pensamentos e dos embates enfrentados por este grupo.

Deste modo, pode-se observar a pertinência da atuação e contribuição do elemento leigo, o qual assumiu uma luta em prol da recristianização do país e, conseqüentemente, atingiu considerável força social. Marcando, assim, uma nova etapa na História da Igreja no Brasil.

Referências

AZZI, R. O início da restauração católica no Brasil: 1920. *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v.4, n. 10, p. 61-89, mai/ago 1977.

_____. *A Neocristandade: um projeto restaurador*. Coleção História do Pensamento Católico no Brasil – V. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *Os pioneiros do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: Educam, 2003.

BEOZZO, J. O. A Igreja entre a revolução de 1930: o Estado Novo e a Redemocratização, IN: FAUSTO, B. (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. 2ª edição. Tomo III - O Brasil Republicano. V. 4. Economia e cultura (1930-1964). São Paulo: DIFEL - Difusão Editorial S/A, 1986.

BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CARDOSO, C. F.; VAIFAS, R. História e Análise de Textos, IN: _____. *Domínios da História*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 375-400

FARIAS, D. D. *Em defesa da Ordem: aspectos da práxis conservadora católica no meio operário em São Paulo (1930-1945)*. São Paulo: USP/Hucitec, 1998.

FIGUEIREDO, J. *A Ordem, revista de cultura, órgão do Centro D. Vital*. Rio de Janeiro, ABC, 1938.

GIUMBELLI, E. Religiões no Brasil dos anos 1950: processos de modernização e configurações da pluralidade. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, vol. 3, nº. 1, 2012, p. 79-96.

GONCALVES, M. Uma reflexão sobre a intelectualidade católica. *Revista Sociologia Política*, nº. 28, Junho/2007, p. 245-250.

HERMANN, J. História das Religiões e Religiosidades, IN: CARDOSO, C. F.; VAIFAS, R. (orgs.). *Domínios da História*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 329-352.

HOBBSAWM, E. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

IGLESIAS, F. Estudo sobre o pensamento reacionário: Jackson de Figueiredo, IN: _____. *História e Ideologia*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

LUSTOSA, O. F. *A Igreja Católica no Brasil República*. São Paulo, Edições Paulinas, 1991.

MAINWARING, S. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

MICELI, S. *A Elite Eclesiástica Brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

_____. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

_____. *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*. Rio de Janeiro: Difusão Editorial S/A, 1979.

PIERUCCI, A. F. O.; SOUZA, B. M.; CAMARGO, P. F. C. Igreja Católica: 1945 – 1970, IN: FAUSTO, B. (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. 2ª edição. Tomo III - O Brasil Republicano. V. 4. Economia e cultura (1930-1964). São Paulo: DIFEL - Difusão Editorial S/A, 1986.

PINHEIRO FILHO, F. A. A invenção da ordem: intelectuais católicos no Brasil. *Tempo Social Revista Sociológica da USP*, vol. 19, nº. 1. São Paulo, Junho/2007. p 33-49.

RODRIGUES, C. M. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*. Belo Horizonte: Autêntica/Fapesp, 2005.

_____. *Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica (1928-1946)*. Tese de doutorado, UNESP/Assis, 2006.

_____. Expoentes do pensamento conservador e intelectuais católicos no Brasil: apropriações e transições, IN: Anais do V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina. Set/2013. p. 30-44.

SALEM, T. Do Centro D. Vital à Universidade Católica, IN: SCHWARTZMAN, Simon (org.). *Universidades e Instituições Científicas no Rio de Janeiro*, Brasília, Conselho

Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), 1982, p.97-134.

SCHWARTZMAN, S.; BOMENY, H. M. B.; COSTA, V. M. R. *Tempos de Capanema*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas e Editora Paz e Terra, 2000.

SILVA, A. F. Intelectuais e a defesa da religião. *Revista Último Andar*. nº. 14, 2006.

VELLOSO, M. P. A Ordem: Uma Revista de Doutrinação, Política e Cultura Católica. *Revista de Ciência Política*, vol. 21, nº. 3, jul./set., 1978.

_____. *Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo*. Rio de Janeiro, Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, 1987.

VILLAÇA, A. C. *O Pensamento Católico no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1975.

O Perfil dos Católicos Carismáticos na Arena Política Brasileira

Marcos Vinicius de Freitas Reis¹

Resumo: *O objetivo deste trabalho é analisar o comportamento político-partidário dos políticos vinculados a Renovação Carismática Católica (RCC). A escolha dos políticos com essa filiação religiosa deu-se em razão do número expressivo de adeptos, apoio da Igreja Católica e visibilidade de seus eventos em nível nacional. Traçamos um perfil biográfico dos seus representantes e quais os motivos que levaram os carismáticos católicos a adentrarem a arena política.*

Palavras-chave: *Renovação Carismática Católica, Religião e Política e Representação Política*

1 Contexto Socio-Histórico dos Carismáticos Católicos

A Renovação Carismática Católica, de acordo com Cleary (2011), surgiu nos Estados Unidos, na década de 1960, na Universidade de Duquesne, na cidade Pittsburgh, Pensylvania, em um retiro feito por docentes, universitários e com a participação de pastores tinham como meta vivenciar um catolicismo que propiciasse uma renovação espiritual. Essa pentecostalização católica de acordo com Cleary, deve-se em ao fato da Igreja Católica ser influenciada pela pentecostalização que estava ocorrendo entre as Igrejas Protestantes Históricas, e por ser a igreja minoritária neste contexto.

A RCC caracteriza-se baseia-se na experiência pessoal com Deus (Efusão do Espírito Santo ou Batismo no Espírito Santo)², e levar as pessoas a especialmente

1 Docente do Curso de Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Docente da Especialização História e Historiografia da Amazônia da UNIFAP Possui graduação em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e mestrado em Ciência Política pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Doutorando em Sociologia pela UFSCar. Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP). Pesquisador do Observatório em Direitos Humanos da Amazônia (OBADH). Líder do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES). Pesquisador do Grupo de Pesquisa sobre Religião da Amazônia (OIKOMENE). Primeiro Secretário da Associação Nacional de Historiadores Sessão Amapá (ANPUH AP). Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia da Religião, atuando principalmente nos seguintes temas: Renovação Carismática Católica, Pentecostalismo, Representação Política, Religião e Política, Catolicismo e Protestantismo

2 Os eventos espirituais realizados pela Renovação Carismática Católica têm por finalidade resgatar a experiência que os apóstolos tiveram após a morte de Jesus. De acordo com a Bíblia, os membros da RCC acreditam que estes seguidores de Cristo tiveram contato com o Espírito Santo, que transformou toda a maneira de viver e enxergar a vida. Esses indivíduos falavam em outras línguas, profetizavam, e aconteciam curas e milagres em virtude da manifestação do Espírito Santo. Esse acontecimento era chamado de "Batismo no Espírito Santo"

pela força do Espírito Santo e de seus dons. Os dons do Espírito Santo são chamados de carismas que são: orar em outras línguas, profecia, ciência, fé, cura, milagre, interpretação das línguas, sabedoria e discernimento dos espíritos. Isto é, uma das finalidades dos carismáticos era levar as pessoas a uma renovação da prática de sua fé. Outra característica do movimento carismático e o incentivo a devoção mariana e dos santos, obediência a hierarquia católica e valorização da vida sacramental.

A RCC chega ao Brasil no início da década de 1970, por meio dos padres Haroldo Joseph Rahm e Eduardo Dougherty. Inicialmente foram feitos retiros na cidade de Campinas, denominados “Encontros com o Espírito Santo”, com a participação de padres, leigos e freiras. Em pouco tempo, esses retiros foram se espalhando em todo o território nacional, promovendo assim, a expansão da RCC no Brasil. De acordo com Prandi (1996):

O crescimento da RCC foi tão rápido, já no ano seguinte de sua fundação, um congresso nacional realizado nos Estados Unidos reunia uma centena de pessoas. Logo se fez o primeiro congresso internacional e muitos nacionais pelos mais diferentes países. A RCC se alastrava aparentemente sem maiores obstáculos. Em 1974, no segundo congresso internacional, participaram mais de trinta mil pessoas, vindas de 25 países. Calcula-se que a RCC já atingia, nessa época, cerca de oitocentos mil membros espalhados pelos quatro cantos do mundo (PRANDI, 1996, p.70).

Com a expansão da RCC, os carismáticos criam o Grupo de Oração Carismático. Estrutura base deste movimento, o grupo de oração organizado, geralmente, nas paróquias e liderados por leigos. Eles são formados por um número variado de pessoas, em reuniões que acontecem semanalmente. As reuniões são bem animadas, com muitos cânticos de louvores a Deus, a Maria e aos Santos da Igreja. As orações são centradas na figura do Espírito Santo, pois acredita-se que este é o meio eficaz para as bênçãos de Deus. Conforme mostra Carranza (2000), as reuniões de orações são compostas de muita emoção, animação, solidariedade, ajuda psicológica e pregações. Neste sentido, a RCC consegue amortecer as aflições emocionais e materiais perante os problemas psíquicos e sociais.

Além dos grupos de oração, a RCC possui comunidades carismáticas. São instituições autônomas que possuem um trabalho específico na sociedade, como trabalhos com dependentes químicos e/ou alcoólatras, visitas a orfanatos, creches, presídios, escolas, bairros pobres, dentre outros. Essas comunidades podem ser de vida, quando seus membros identificados com sua forma de evangelização ou “Efusão do Espírito Santo”, fazendo alusão à festa de Pentecostes, consequentemente, à base do movimento pentecostal. A “Efusão no Espírito Santo” é uma experiência que, normalmente, decorre de um momento de oração e pela qual a pessoa adquire um novo e apurado senso de valor espiritual.

deixam sua vida secular e se dedicam às atividades da obra. Mas também podem ser de *aliança*, em que os membros possuem uma ligação com a comunidade sem se desvincular da vida cotidiana. Neste sentido, podemos citar o exemplo da Canção Nova, Shalom, Missão Ide e Filhos da Misericórdia.

Para a divulgação e expansão do movimento, desde o princípio, os integrantes da Renovação Carismática Católica, para melhor promover suas atividades, sentiram a necessidade de organizarem-se, contando com equipes de âmbito local, regional, nacional e internacional. No nível regional, cada diocese possui um coordenador responsável pelas atividades do movimento naquela região. Este, por sua vez, é subordinado a um coordenador estadual, e este último, a um coordenador nacional. Independente do âmbito da regionalização, cada coordenador conta com um grupo seletivo de membros de sua confiança para ajudar na administração e orientação do movimento. Ou seja, cada liderança do movimento possui seu conselho, que lhe auxilia nas tomadas de decisões.

A RCC na América Latina organiza suas atividades e atende às suas necessidades por meio do Conselho Carismático Católico Latino-Americano (Conclat), sediado em Bogotá, na Colômbia. Internacionalmente, existe a ICCRS (International Catholic Charismatic Renewal Services), em funcionamento desde 1970, na cidade de Roma, na Itália. A ICCRS é o Conselho deliberativo da RCC, constituído por um Presidente, um Vice-Presidente e doze conselheiros representativos das diferentes realidades da Renovação Carismática Católica e das zonas geográficas nas quais está presente. Para realizar suas funções, o Conselho é acompanhado por um Bispo, em qualidade de assistente espiritual. A atuação das decisões do Conselho é centralizada em um escritório, guiado por um diretor executivo encarregado da administração, que atua sob a supervisão do Presidente e com base nas orientações dadas.

A RCC ainda possui seus ministérios que são trabalhos setoriais nas dioceses para apoio aos grupos de oração. Na atualidade são quase vinte ministérios, que são: Universidades Renovadas, Jovens, Crianças, Fé e Política, Promoção Humana, Comunicação Social, Seminaristas, Padres, Freitas, Pregadores, Intercessores, Cura e Libertação, Música, Coordenadores, Formação e Missões.

Carranza (2000) salienta que a RCC, em virtude da sua organização estrutural, tornou-se extremamente centralizadora, burocrática e institucionalizada. Esta forma de organização permite melhor controle de suas atividades, possibilitando o desenvolvimento de estratégias de expansão, elaboração de formações para fortalecer os grupos de oração e outras atividades, além de submissão a instâncias eclesiais. Bispos e Padres têm investido em suas dioceses em eventos da RCC que costumam atrair centenas de pessoas. Entre estes, estão: *shows* musicais, projetos sociais, retiros, missas de cura, rebanhões, hallels, cenáculos, congressos e inserção

nos meios de comunicação.

Uma das emissoras mais conhecidas pelos católicos foi fundada pelo Pe. Eduardo Dougherty, cujo nome é Século XXI da Associação do Senhor Jesus (ASJ). Partindo da venda de material religioso, tal como livros de formação e de cânticos, busca atingir a realização de programas de TV. Em seguida, foi criado o programa “Anunciamos Jesus”, que, em 1986, já cobria 60% do território nacional através de três redes de TV. A partir de 1990, a ASJ fundou o Centro de Produções Século XXI, que possui três grandes estúdios de TV, nas cidades de Valinhos, São Paulo e Campinas.

Também se destaca, nos meios de comunicação, a Comunidade Canção Nova. Iniciada em 1974, na cidade de Lorena, a Comunidade adquiriu uma Rádio em 1980, em Cachoeira Paulista e, mais adiante, em 1989, conseguiu uma concessão de TV. Através da Fundação João Paulo II, a Rede Canção Nova TV é o canal católico que mais cresce no Brasil, possui retransmissoras em todas as regiões do país e está também presente na Itália e em Portugal.

De acordo com os estudos de Prandi (1996), no interior do catolicismo, vivia-se uma querela entre os dois movimentos. De um lado, os carismáticos defendiam uma religiosidade mais institucional, enfocando a vida sacramental, oracional, subjetiva e acreditando que os valores conservadores seriam as soluções para os principais problemas vivenciados pelas pessoas. Do outro, as CEBs, afinadas com políticas progressistas, acreditavam que a religiosidade deveria se pautar numa militância político-social que proporcionasse ao fiel melhorias em sua vida, principalmente no âmbito socioeconômico.

Essa divisão estava presente nos Padres e Bispos da América Latina e reflete nitidamente as diferenças perspectivas política dos dois movimentos. O autor traz, no seu texto, uma Tabela com o voto dos grupos religiosos à Presidência da República em 1994 (Dados retirados do Datafolha). Conclui-se que 49,5% dos carismáticos votaram em FHC e 31,2% das CEBs votaram em Lula. Em outra tabela (taxa de rejeição FHC e Lula, em 1994), o autor nos mostra que 49% dos carismáticos rejeitavam Lula, enquanto FHC era o mais rejeitado pelos adeptos das CEBs. A explicação para a postura do voto e a rejeição dos candidatos pelos grupos deve-se ao fato de que Lula tinha uma candidatura mais inclinada à esquerda, e isto atrairia o voto das CEBs. Historicamente, o PT e as CEBs possuem pontos em comum de militância, tendo, portanto, uma aproximação ideológica. FHC possuía uma candidatura mais inclinada à direita, agradando mais à classe média (a maioria dos carismáticos provém da classe média), pela defesa da educação formal e garantia de privilégios sociais.

No campo político, os carismáticos se inserem na defesa de valores conservadores. Seus representantes no legislativo têm se posicionado contra a descriminalização do aborto, contra o casamento gay, adoção de crianças por casais

do mesmo sexo, contra a liberalização do comércio da maconha e da legalização de jogos de azar e das casas de prostituição. Essas bandeiras levam uma aproximação com a bancada evangélica que defendem as mesmas pautas.

No Brasil, os carismáticos conseguem e elegem pela primeira vez um representante para o Congresso Nacional em 1979. Osmar Pereira foi eleito em 1979 para Deputado Federal. No final da mesma década de 1980, Padre Eduardo, mobilizou carismáticos da Cidade de Campinas para a campanha para vereador de Salvador Zimbaldi em 1988, e para sua reeleição em 1994, e em logo em seguida torna-se Deputado Federal pelo PSDB.

Em 1995, a Renovação Carismática Católica, cria o departamento, inicialmente chamado de Secretaria Mathias, e logo depois, mudado o seu nome para Ministério de Fé e Política, que tem por objetivo incentivar em todas as cidades do Brasil, que carismáticos disputem eleições tanto para cargos legislativos, quanto para cargos executivos. Sendo assim, desde a década de 1990 centenas de políticos foram eleitos com o apoio da RCC.

Em 2010, os carismáticos juntamente com outras expressões conservadoras católicas e segmentos evangélicos, se posicionam contrários a candidata a candidatura da atual presidente da república Dilma Rousseff ligada ao Partido dos Trabalhadores. O repúdio a tal candidata se deve ao fato de sua posição favorável ao aborto e casamento gay. Muitos carismáticos e bispos católicos fizeram propaganda contrária a candidata Dilma e ao PT.

Em 2011, o atual Deputado Estadual Reinaldo Alguz do Partido Verde (PV) e ligado a RCC, na cidade de Marília, cria o Instituto Tomas More. Com o apoio da CNBB, seu objetivo é dar suporte logístico, financeiro e marketing para todos os políticos apoiados pela RCC no Estado de São Paulo, algo similar entre as igrejas neopentecostais, sobretudo a Igreja Universal do Reino de Deus.

2 Perfil dos Políticos vinculados a Renovação Carismática Católica

Como vimos os membros da Renovação Carismática Católica têm se destacado no que se refere à entrada no campo político. A cada eleição, é crescente o número de pessoas eleitas vinculadas a esse movimento. Seja para o cargo de vereador, prefeito, deputado estadual ou deputado federal, a Igreja Católica descobriu, na RCC, uma poderosa arma estratégica para a sua inserção no meio político.

Diante disso, o objetivo é verificar o perfil político social dos representantes da RCC. Para isso, buscamos responder às seguintes questões: Quem são esses políticos? Qual é sua origem social e sua escolaridade? Quais são os vínculos destes

políticos com a RCC antes e depois de sua vitória nas eleições? A que partidos são filiados? Quais os estados que mais elegeram políticos vinculados à RCC e qual a razão desse desempenho? A nossa hipótese é a de que, dada a importância do controle da representação da RCC nas arenas políticas, os candidatos selecionados e eleitos devem ter fortes vínculos com o alto escalão dessa Igreja.

Para responder a essas e outras perguntas, montamos um extenso banco de dados contendo as seguintes informações: nome, profissão, escolaridade, sexo, partido, número de votação obtido, partido filiado, cargo ocupado na RCC, patrimônio, nascimento, estado e cidade de origem e ano de mandato. A maioria das informações foi obtida no TRE – Tribunal Regional Eleitoral dos Estados. Outras informações foram pesquisadas nos *sites* pessoais dos políticos ou na própria RCC. Essas variáveis foram inseridas no programa estatístico para ciências sociais Statistical Package for the Social Sciences (SPSS), com o objetivo do cruzamento das informações para a verificação desta hipótese. Em alguns gráficos, trabalhamos com 143 dados que correspondem ao número de congressistas eleitos e, em outros gráficos, trabalhamos com 213 dados equivalentes aos mandatos, incluindo suas reeleições.

2.1 Perfil Social

A escolha da variável *sexo* foi importante para a nossa pesquisa. Com esta informação, pudemos mensurar a proporção de homens e mulheres da Renovação Carismática Católica nas instâncias políticas.

Ao longo da história da sociedade brasileira, forjou-se um modelo de família conservadora e patriarcal. Centralizava-se na figura masculina a função de autoridade máxima da casa, provedor do lar e detentor do poder de decisão sobre os rumos que a família iria tomar; enquanto a mulher tinha a função de cuidar da casa, do marido e dos filhos e ser obediente ao seu esposo. Em outras palavras, havia uma linha tênue de separação das funções dos homens e das mulheres. A mulher era submissa aos homens e privada das atribuições diretivas da sociedade.

No campo das profissões, havia muita exclusão e preconceito em relação ao sexo feminino. O sexo masculino ocupava cargos de direção na sociedade – como de diretorias das empresas, sindicatos, escritórios de direito –, eram médicos, empresários e administradores, professores universitários, enquanto as mulheres eram treinadas para exercer funções de cuidar das pessoas, como a de enfermeira e pedagoga.

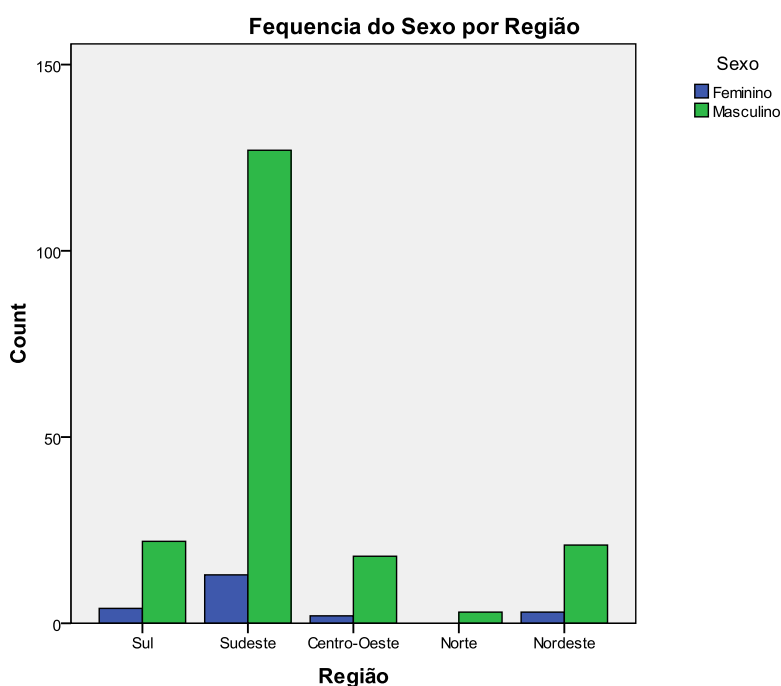
Com o advento da modernização, secularização e laicização do Brasil, vários grupos sociais se organizam e começam a reivindicar espaço na sociedade. As

mulheres, por sua vez, lutavam pelo espaço até então ocupado pelos homens nos cargos de direção das instituições, pela representatividade na política, pela igualdade de direitos sociais entre os sexos, dentre outras pautas de reivindicação.

Pensando neste contexto patriarcal que forjou a sociedade brasileira, analisamos o percentual de homens e de mulheres que representam a RCC na arena política. Se analisarmos esses dados comparativamente entre as cinco regiões do Brasil. Temos ampla inserção do universo masculino na representação partidária dos carismáticos em detrimento da participação das mulheres na esfera política.

De acordo com o Gráfico 1, a região Sul elegeu 15,4% de mulheres, seguida pelo Nordeste, com 12,5%, Centro-Oeste, 10%, Sudeste, com 9,3 % e nenhuma candidata pela região Norte. Em relação ao universo masculino, a região que apresenta maior participação destes é o Norte, com 100 % dos eleitos, seguida pelo Sudeste, com 90,7%, Sul, com 90%, Nordeste, com 87,5% e Centro-Oeste, com 84,6 %. Dos 143 mandatários levantados por esta pesquisa, 88,11 % são do sexo masculino e 11,89 % são do sexo feminino.

Gráfico 1: Frequência do Sexo por Região



Analisando o Gráfico 1, percebemos que a região Norte não conseguiu eleger nenhuma representante feminina na esfera política. Isto pode ser explicado já que a maioria dos municípios que pertence a esta região possui fortes vínculos com o latifúndio e o coronealismo, é subdesenvolvida, tem baixa distribuição de renda e tem influência do patriarcalismo. As formas de religiosidade católica são mais

tradicionais, conservadoras, voltadas para festas populares, terços, romarias – e não para manifestações carismáticas. O Norte tem os estados com menor número populacional e com porcentagens elevadas de pentecostais³ (em alguns estados acima da média nacional).

Podemos observar que existe uma ampla dominação dos homens sobre as mulheres na política com o apoio dos carismáticos. Esse dado revela que há resquícios de patriarcalismo e conservadorismo na atual conjuntura da política nacional e que as mulheres precisam ainda conquistar mais espaço na sociedade.

Outras variáveis importantes para traçarmos um perfil dos políticos ligados à Renovação Carismática Católica são a escolaridade e a profissão. A partir dessas duas variáveis, os políticos definem suas pautas de reivindicações, o conteúdo dos projetos de lei – alguns profissionais nos sinalizam o estrato social do candidato e a sua condição financeira. Dito de outra forma, por meio da escolaridade e profissão podemos descobrir por quais grupos sociais a Câmara (Federal ou Estaduais) e o Senado estão sendo representados, quais as ideias que defendem e quais as classes sociais.

Sendo assim, através dos dados coletados, queremos saber o nível de escolaridade dos políticos carismáticos, de quais profissões são oriundos, em quais regiões do Brasil essas profissões estão mais representados e qual região possui, respectivamente, o maior e o menor nível de escolaridade entre os congressistas. Os Gráficos 10 e 11 mostram o nível de escolaridade nas cinco regiões brasileiras.

3 Segundo o Censo 2000, promovido pelo IBGE, em Rondônia, por exemplo, 27,7% da população é evangélica. Outro estado onde é possível ver o crescimento do protestantismo é Roraima, onde 23,6% dos moradores se dizem evangélicos. Em Amazonas, 19,2% dos amazonenses se dedicam à doutrina protestante.

Gráfico 2: Nível de Escolaridade por Regiões

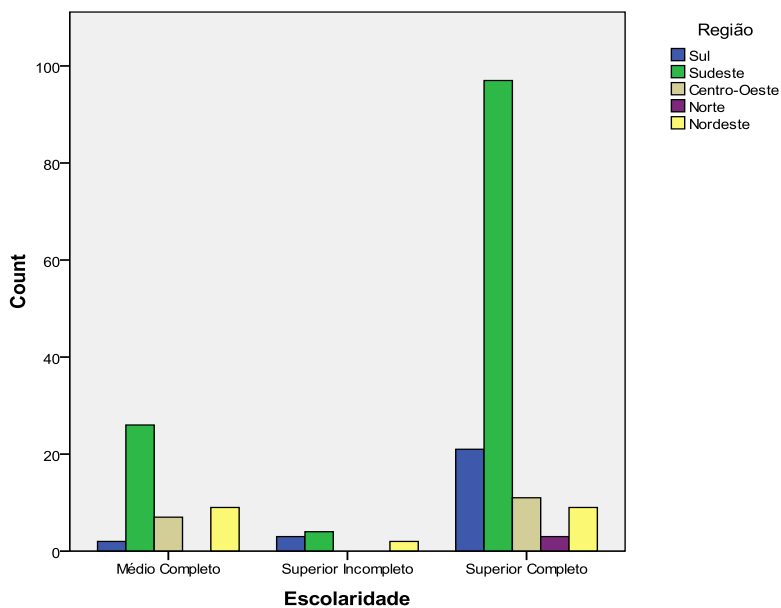
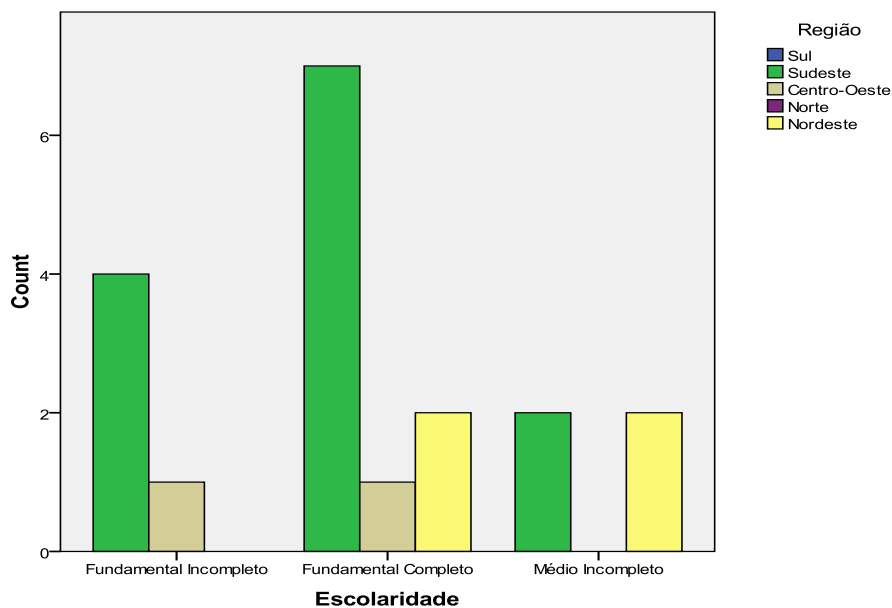


Gráfico 3: Nível de Escolaridade por Regiões



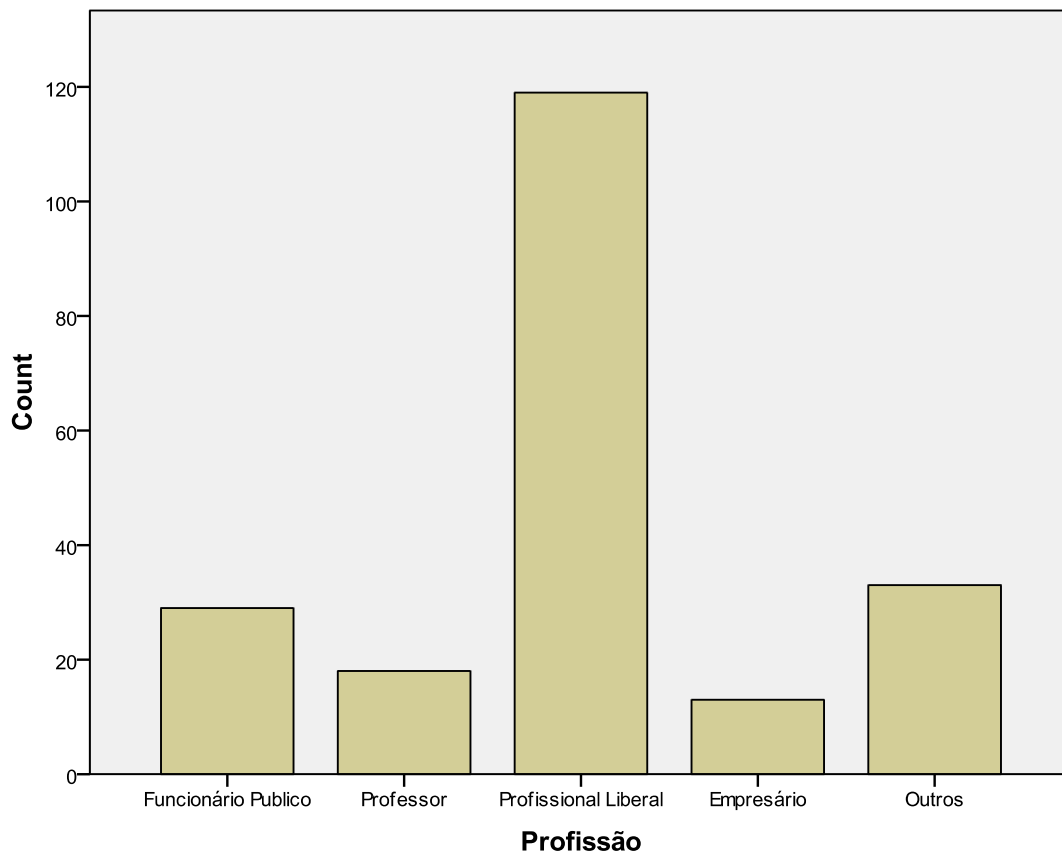
De acordo com os dados dos Gráficos 2 e 3, na região Sudeste, 97 mandatários possuem ensino superior completo, 4 possuem superior incompleto, 26, ensino médio, 7, fundamental completo e 4, fundamental incompleto. Na região Sul, 21 mandatários possuem ensino superior, 3 possuem superior incompleto, 2, médio

completo e nenhum político foi detectado com instrução educacional menor que ensino médio completo. Na região Centro-Oeste, 11 têm ensino superior, nenhum tem superior incompleto, 7, ensino médio completo, nenhum tem médio incompleto, 1, fundamental completo e 1, incompleto. Na região Nordeste, 9 possuem ensino superior completo, outros 9 têm médio completo, 2, superior incompleto, 2, médio incompleto, 2, fundamental completo e nenhum tem fundamental incompleto. E, na região Norte, os três candidatos possuem ensino superior completo. Dito de outra forma, para os carismáticos, ter um diploma de ensino superior é indispensável para entrar na vida política. A razão disto é que acreditam que, quanto maior o nível de escolaridade do político, maior facilidade ele terá em propor projetos de lei e fazer alianças políticas, maior entendimento sobre o funcionamento do sistema político partidário brasileiro, maior poder de barganha junto ao eleitorado, clero, partidos e outros políticos, melhor entendimento das leis católicas, dentre outras qualidades.

No tocante a variável profissão a categoria mais bem representada entre os pentecostais católicos é a de profissional liberal, com 55,9%. Dentre as ocupações representadas, temos: advogados, agentes administrativos, administradores, auxiliares de escritório, biólogos, biomédicos, veterinários, enfermeiros, engenheiros, dentistas, médicos, músicos, radialistas, jornalistas, dentre outros. Podemos citar o exemplo do político mineiro de Belo Horizonte, Sergio Fernando Pereira (PHS/MG). Eleito em 2009, sua formação inicial é advocacia, exercida paralelamente ao mandato de vereador – Pereira é um dos mais conhecidos pelo público carismático.

O Gráfico 4 traz as principais informações sobre as profissões entre os políticos vinculados à RCC (em âmbito nacional):

Gráfico 4: Relação de Profissões dos Políticos da RCC



O funcionalismo público é a segunda categoria na ordem de importância das profissões que qualificam os carismáticos para a vida política. Este setor representa 13,6%, e abriga as profissões das altas instâncias burocráticas dos governos nacionais, estaduais e municipais, além de representar o baixo funcionalismo. Podemos citar, como exemplo, o vereador Josenildo Sinésio da Silva (PT-PE). Eleito pela primeira vez em Recife, com 6.908 votos, em 2004, e reeleito para o mesmo cargo, em 2008, com 7.370 votos, antes de ser eleito, trabalhava como funcionário público na Câmara Municipal de Recife.

A terceira categoria profissional a servir de fonte de recrutamento entre os carismáticos é a dos professores, totalizando 8,5%. Neste setor, contamos todos os níveis de atuação: professor universitário, ensino público e particular. O exemplo mais conhecido dos brasileiros é o Deputado Federal Gabriel Chalita (PMDB/SP). Como já foi mencionado, Chalita tem formação em filosofia e ciências sociais, doutorado em Filosofia e Comunicação, atualmente é professor universitário na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), da Universidade Presbiteriana Mackenzie e das Faculdades Metropolitanas Unidas (FMU).

A quarta ocupação na ordem do fornecimento de membros para a classe política é o empresariado. Representando 6,1%, este setor abrange administradores

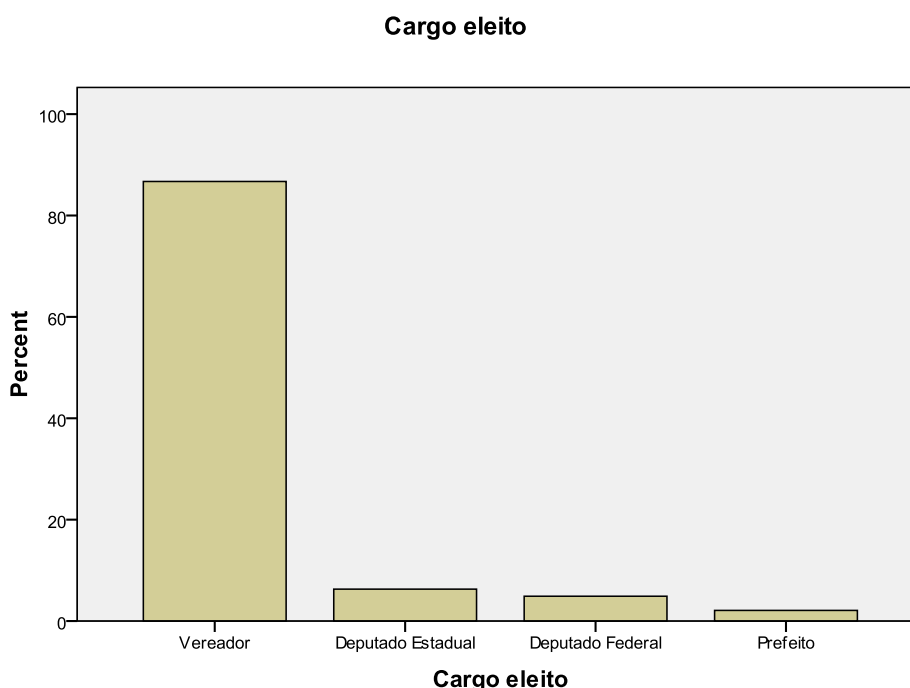
de pequenas, médias e grandes empresas, nos mais diversos ramos do empreendedorismo.

Podemos concluir que essas ocupações são as que aperfeiçoam as habilidades de expressão, argumentação, aperfeiçoamento da arte da oratória e raciocínio lógico – características essenciais para conquistar o eleitorado, o apoio de segmentos da sociedade e, até mesmo, assegurar posições de liderança entre a classe política. Isto é, para conseguir se eleger para qualquer cargo, no executivo e no legislativo, o sujeito precisa ter o domínio da oratória. Nesse sentido, a maioria dessas profissões desempenhadas pelos carismáticos os qualifica melhor para o cargo político, além de suas habilidades pessoais.

2.2- Perfil Político

A partir do universo pesquisado, conseguimos levantar o nome de 143 políticos eleitos pelos diversos estados, anos e mandatos. De acordo com o Gráfico 5, podemos observar que 2,1% são prefeitos, 6,3% são deputados estaduais, 4,9% são deputados federais e 86,7% são vereadores. Observamos, ainda, que nenhum presidente, senador ou governador foram eleitos:

Gráfico 5: Percentual de Cargos Eleitos de Políticos da RCC

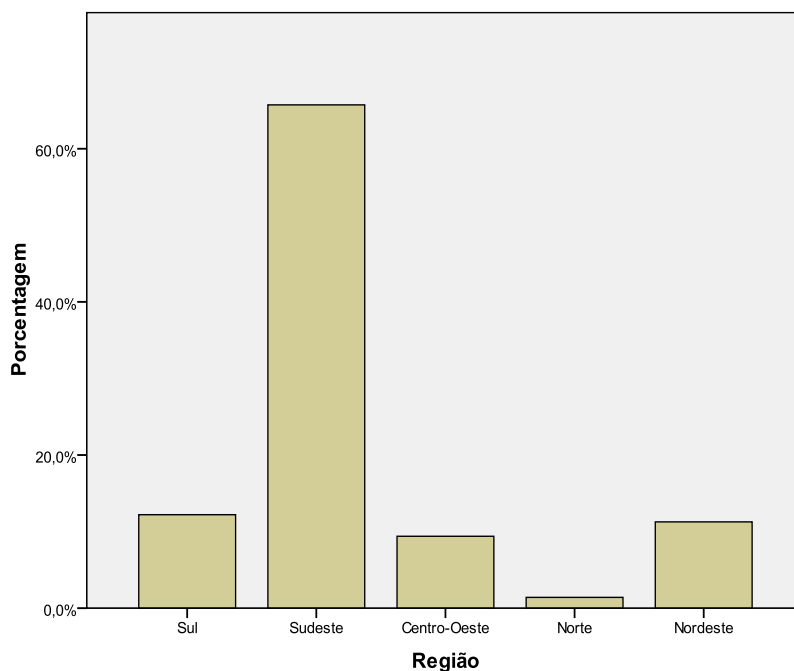


Juntando a porcentagem das eleições dos vereadores e deputados estaduais e federais, chegamos à surpreendente marca dos 97,9% dos políticos eleitos para cargos legislativos e apenas 2,1% para cargos executivos.

Na nossa pesquisa, não encontramos tentativa da RCC de eleger candidatos ao cargo de governador nem presidente (talvez pelo movimento não ter força política para eleger um candidato deste nível de atuação ou por não ter um nome forte na política). Nas eleições de 2010, o ex-deputado federal Miguel Martini (PHS/MG) disputou uma das duas vagas para o senado. Teve 274.041 votos (1,43%), e não foi eleito. Mesmo tendo fraco desempenho nas eleições, isso nos mostra a tentativa dos carismáticos de galgarem postos políticos de maior expressividade nacional, pois seus representantes já possuem carreira política (por terem exercido outros cargos políticos) – espécie de trampolim para a eleição a outros cargos – e são conhecidos por boa parte do eleitorado, amplian, assim, sua base eleitoral.

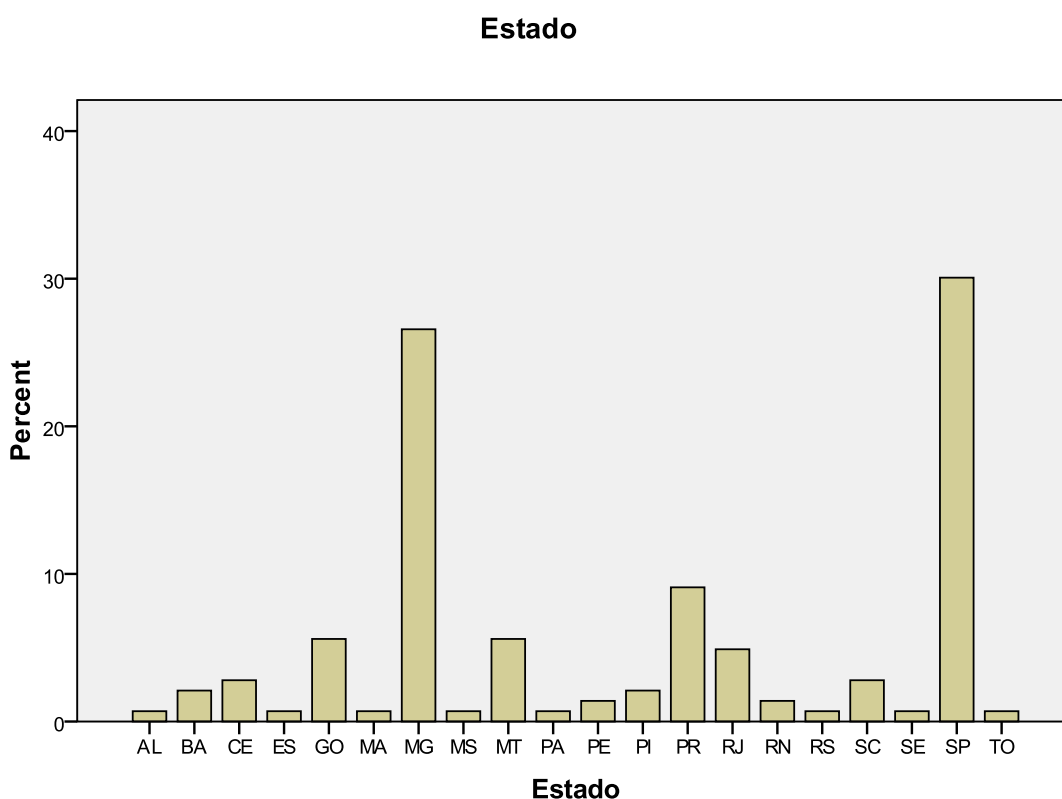
No total, houve 213 mandados, sendo 143 eleições de primeiro mandato e 70 reeleições. De acordo com o Gráfico 6, a região Sudeste conseguiu eleger 65,7% dos mandatários, a região Sul conseguiu 12,25%, região Nordeste, 11,3%, o Centro-Oeste, 9,4% e a região Norte, apenas 1,4%:

Gráfico 6: Cargos dos Políticos da RCC Eleitos por Região



Segundo o Gráfico 7, o estado que conseguiu eleger mais representantes foi São Paulo, com 30,1%. Minas Gerais elegeu 26,6%, Paraná, 19,1%, Goiás e Mato Grosso, 5,6%, Rio de Janeiro, 4,9%, Ceará e Santa Catarina, 2,8% e Bahia, 2,1%. Os demais estados não conseguiram representatividade ou estão abaixo de 1% dos eleitos.

Gráfico 7: Relação de Políticos da RCC eleitos por Estado



A razão da alta variação dos resultados entre os estados e entre as regiões está na organização da Renovação Carismática Católica. Conforme apontado por Prandi (1996), com a crescente debandada de fiéis católicos para outras religiões, sobretudo pentecostais, nas últimas décadas, a Igreja Católica (como vimos no capítulo anterior) utilizou-se dos carismáticos como estratégia para reverter esse declínio e, assim, permanecer com atuação superior às outras religiões na esfera pública. São Paulo se destacou nesta empreitada. O movimento carismático possui duas emissoras de TV (Canção Nova e Século XXI, além de programas na Rede Vida) com retransmissoras em todo o país, várias emissoras de rádio, jornais e revistas de circulação nacional, vários padres cantores de conhecimento nacional e sucesso

fonográfico, a exemplo do Padre Marcelo e do Padre Fábio. Existem vários eventos musicais que atingem marcas expressivas (todo os anos realiza-se na cidade de Franca o *Hallel*, que consegue atrair mais de cem mil pessoas em um único final de semana), sem contar os inúmeros projetos sociais desenvolvidos em todo o estado. São Paulo é conhecido como o estado com o maior número de grupos de oração existentes. Desses grupos de oração paulistas saíram os pregadores, as bandas de músicas e os comunicadores mais conhecidos entre o público carismático. Todo o investimento dos católicos paulistas da RCC para controlar maiores espaços na política partidária começa a dar resultados, redundando nas maiores bancadas de representantes.

O político paulista carismático mais conhecido nacionalmente é o atual deputado federal Gabriel Chalita (PSB/SP). Professor universitário, apresentador de programa de TV e rádio na Canção Nova, escritor, ex-secretário da educação, advogado, foi o vereador mais bem votado da cidade de São Paulo em 2008 e, em 2010, o segundo deputado federal mais bem votado do estado paulista.

Minas Gerais é o segundo estado com maior número de grupo de oração (de acordo com o último censo feito pelo movimento, eram mais de mil grupos). Tal estado se destaca entre os políticos eleitos pela RCC por ser a região que conseguiu o maior número de pessoas ligadas ao ministério de pregação – 28 pessoas, no total – e o político mais expressivo entre os pregadores é o ex-Deputado Federal Miguel Martini.⁴

Um dos critérios definidos para que o estado tenha mais regiões episcopais é o seu contingente populacional. Sendo assim, os estados que possuem maior número de dioceses no Brasil são aqueles que possuem maior contingente populacional, e são os estados com maior presença dos carismáticos. Portanto, é natural que esses estados se destaquem na eleição de representantes na política partidária. De acordo com os dados do IBGE, o maior estado é o de São Paulo com 41.252.160 pessoas, seguido por Minas Gerais, com 19.595.309 habitantes, Rio de Janeiro, com 15.993.583 moradores, Bahia, 14.016.906, Rio Grande do Sul, 10.695.532 e Paraná, 10.439.601.

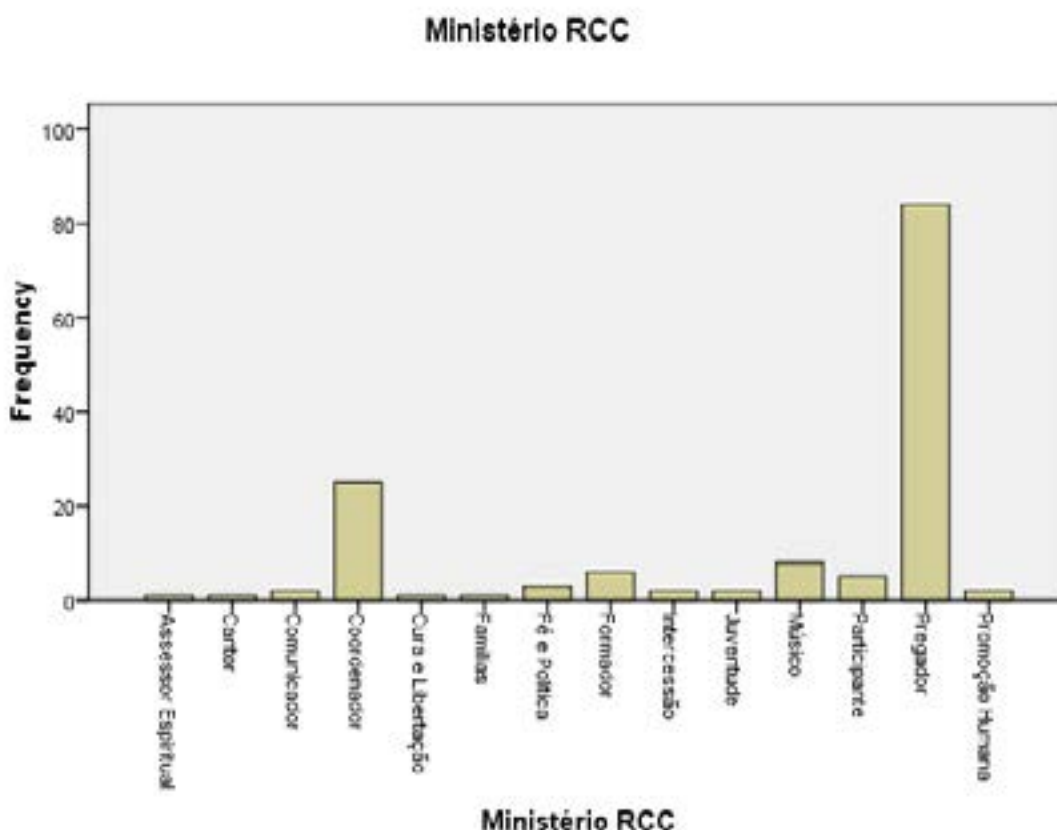
Os estados da região Norte do Brasil quase não se fazem representados na

4 Outro fator que corrobora para que São Paulo, Minas Gerais e Paraná se destaquem na eleição de representantes é a divisão administrativa adotada pelo Vaticano. Segundo os dados da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), temos 275 circunscrições eclesiais no Brasil, assim distribuídas: 44 Arquidioceses, 211 Dioceses, 13 Prelazias, 3 Eparquias, 1 Exarcado, 1 Ordinariato para os fiéis de Rito Oriental sem Ordinário Próprio, 1 Ordinariato Militar e 1 Administração Apostólica Pessoal. O estado de São Paulo possui 41 regiões eclesiais, Minas Gerais, 28 regiões, Bahia, 20, Paraná, 17, Rio Grande do Sul, 17, Maranhão, 12, Pará, 12, Goiás, 11; Santa Catarina, 10, Rio de Janeiro, 10, Amazonas, 10, Mato Grosso, 10, Pernambuco, 9, Ceará, 9, Piauí, 7, Rondônia, 3, Mato Grosso do Sul, 6, Tocantins, 5, Paraíba, 5, Espírito Santo, 4, Sergipe, 3 Alagoas, 3, Rio Grande do Norte, 3, Acre, 2, Roraima, 1, Amapá, 1, Distrito Federal, 1.

arena política das suas respectivas instâncias, devido ao baixo grau de organização da RCC nessas dioceses. Há pouca abertura do clero local em aceitar as atividades dos carismáticos e são regiões com presença forte das CEBs – que, historicamente, são avessas à RCC, o que pode atrapalhar o desenvolvimento das atividades desse movimento nessas regiões.

O Gráfico 8 mostra a porcentagem dos políticos envolvidos nas várias atividades da RCC. O ministério dos pregadores foi o de maior participação dos políticos eleitos pela RCC. Dos 143 nomes levantados, 58,7% são pregadores. Em seguida, temos os coordenadores, que somam 17,5%, os Músicos e Artes, com 5,6%, os Formadores, com 4,2%, participantes, com 3,5%, Fé e Política, 2,1%, Comunicadores, Intercessores, Promoção Humana e Juventude, com 1,4%, e o restante dos ministérios, 0,7% (Sacerdote, Cura e Libertação e Famílias). Universidades Renovadas, Crianças, Seminaristas e Religiosas não tiveram nenhuma pontuação:

Gráfico 8: Percentual dos Políticos entre os Ministérios da RCC



As porcentagens do Ministério dos Pregadores, Música e Artes, Formadores e Coordenadores contribuem com 86% dos políticos eleitos. Esse elevado número

pode ser explicado pelas atividades desempenhadas por estes ministérios, bem como pelas habilidades requeridas por esses membros, que contribuem para a formação e construção das carreiras políticas. São ações nas quais os políticos constantemente estão em contato com o grande público, a exemplo de *shows* para milhares de pessoas, encontros abertos para centenas de pessoas. Os formadores escrevem livros ou estão nos meios de comunicação para ensinar algo sobre a doutrina católica. Os coordenadores, pelo fato de coordenarem as atividades, sempre estão em evidência e em constante relação com os demais fiéis.

O trabalho nesses ministérios possibilita os políticos criarem imagens positivas de si mesmos, e isso pode trazer-lhes benefícios na campanha política ou, ainda, na sua atuação na área política. Percebemos que, nas exortações proferidas, nas palestras realizadas, formações dadas ou músicas cantadas, os políticos transmitem uma imagem de confiança, de que são pessoas responsáveis e preparadas para lutar por seus interesses, humildes, trabalhadoras, experientes, conhecem as diretrizes do catolicismo, estão sempre em contato com o povo, são avessos à corrupção e se preocupam com o bem-estar das pessoas. Isto é, o político carismático por se mostrar bom orador, próximo do seu eleitorado, afinado com o clero católico e as lideranças da RCC, exposto nos meios de comunicação e aliado a outros políticos, tem as características necessárias para o sucesso nas urnas.

Como já foi mencionado, o ministério dos pregadores é o que mais se destaca na relação da participação dos políticos eleitos nas atividades da RCC. Um dos líderes que mais se utilizou de seu vínculo como pregador para se eleger foi o Deputado Federal Miguel Martini. Há mais de vinte anos na RCC, lançou vários livros com relativo sucesso de venda, foi eleito deputado estadual por Minas Gerais três vezes consecutivas (elegeu-se em 1994 pelo PSDB, com 38.761 votos, em 1998, pelo Partido de Solidariedade Nacional – PSN, atual PHS –, com 36.453 votos e, em 2002, pelo PSB, com 36.453 votos) e, em 2006, foi eleito deputado federal pelo PHS, com 88.900 votos. Além de realizar palestras para milhares de pessoas, é apresentador de programas de rádio e TV e, em suas falas, evidencia a necessidade dos carismáticos lutarem contra o aborto, a eutanásia, a pornografia, o homossexualismo e a criminalidade. Ressalta, em seus discursos, a necessidade de homens na política que seguem o catolicismo para barrar o crescimento de outros grupos contrários aos seus interesses.

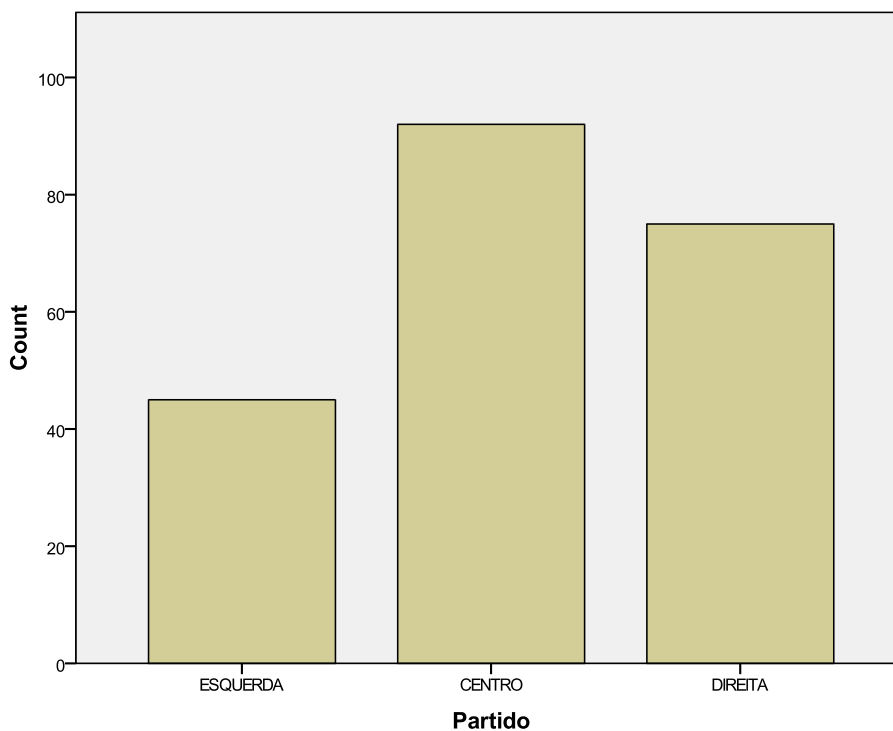
A análise da filiação partidária dos políticos apoiados pela Renovação Carismática Católica nos ajuda a entender com mais profundidade a inserção deste movimento no espaço político e como seus membros têm se comportado na arena eleitoral e na atividade parlamentar.

O partido político é um dos mais importantes canais de ligação da sociedade

civil com o Estado, desde a redemocratização do Brasil, iniciada no final da década de 1980. Com a volta do multipartidarismo, dezenas de partidos, com diferentes perspectivas ideológicas foram criados para que os vários grupos sociais conseguissem inserir seus representantes na esfera política.

Os políticos da RCC estão espalhados em 24 partidos, divididos entre direita (representada por PFL, DEM, PTB, PP, PSB, PSC, PL, PMN, PPB, PRB, PTC, PSDC e PTN), partidos de centro (PSDB, PMDB, PHS e PSN) e partidos de esquerda (PT, PV, PDT, PST, PSOL, e PSL). Nesta pesquisa, seguimos a classificação ideológica proposta por Rodriguês (2002). Este autor salienta que os partidos de esquerda tendem a defender medidas do intervencionismo estatal, posições nacionalistas e medidas tidas como redistributivas; os partidos de direita tendem a defender o favorecimento da economia de mercado, a abertura econômica, a redução da intervenção estatal e o controle da inflação; e os partidos de centro defendem, basicamente, algumas medidas de direita e outras de esquerda. Podemos observar que há uma preferência dos políticos na filiação por partidos de centro, representados por 43,2% do total; em seguida, temos os partidos de esquerda, com 21,2% e, por último, partidos de direita, com 35,4%. De acordo com o Gráfico 10:

Gráfico 10: Relação da Filiação Partidária dos Políticos da RCC



De acordo com o Gráfico 10, por mais que os políticos vinculados à RCC estejam distribuídos por dezenas de partidos, percebemos que há uma predileção por partidos de centro e direita. Juntando as duas categorias, temos 78,6% dos mandatos. Isto pode ser explicado pela aproximação ideológica desses partidos com as ideias defendidas pelos carismáticos. Como apontado por Prandi (1996), a RCC constitui um dos diversos movimentos conservadores católicos apoiados pelo Papa João Paulo II, que defendem propostas voltadas para o campo da moralidade, dentre elas: a proibição do aborto, da pornografia, da eutanásia, do casamento e da adoção gay, a defesa da família, os projetos sociais em maior parte no campo da caridade do que na transformação social – como propõem os segmentos de esquerda. Os partidos de direita e alguns de centro, por defenderem temáticas conservadoras, aproximam-se ideologicamente daqueles defendidos pelos carismáticos. Sendo assim, existe uma natural transferência desses movimentos a esses partidos de direita e centro.

Nesta linha de raciocínio, podemos concluir que a aliança dos partidos de centro e direita com alguns setores da Renovação Carismática Católica traduzem-se em uma coligação de sucesso. Partidos como PSDB, DEM, PMDB e PTB são partidos com ampla representatividade nos diversos cargos políticos, com suficientes recursos financeiros para investir em seus candidatos, bom tempo para propaganda eleitoral nos meios de comunicação, influência junto a diversos setores sociais, enfim, uma excelente estrutura aproveitada pelos políticos da RCC para ascenderem na classe política. Por outro lado, a RCC, por deter as duas maiores emissoras de TVs Católicas (TV Século XXI e TV Canção Nova), além de emissoras de rádio, jornais, revistas e portais da internet, eventos nos quais se aglomeram milhares de pessoas, apoio dos padres e bispos para a sua inserção social, e ministérios que permitem a exposição sistemática de suas lideranças, é uma estrutura que possibilita que o político seja bem conhecido no meio social, possa divulgar amplamente sua candidatura, construa uma imagem e desenvolva sua oratória.

Os dois partidos que mais se destacaram nas filiações partidárias dos carismáticos foram o PSDB e PT. Juntas, essas duas agremiações partidárias possuem 36,2% dos mandatos, totalizando 77 pessoas eleitas. Nas últimas eleições, esses dois partidos têm sido as siglas que elegeram mais deputados, vereadores, prefeitos e, em algumas situações, polarizam a disputa por cargos no executivo – a exemplo da Presidência da República (FHC – 1994-2002 e Lula – 2002-2010) – e na disputa dos principais estados brasileiros.

O partido que mais elegeu mandatos foi o PSDB, com 24,9% dos políticos, seguido pelo PT, com 11,3% dos eleitos, o PMDB, com 8%, o PTB, com 7,5%, o PHS, 6,6%, PSB, 5,2%, PP, 3,8%, PDT, 4,2%, PSC, com 8 pessoas, dentre outros partidos.

Conclusão

Traçado o perfil sociopolítico dos mandatários que possuem vínculo com a RCC, concluímos que a nossa hipótese se mostra verdadeira. De acordo com os dados apresentados neste trabalho, o sujeito que queira ter o apoio dos carismáticos para qualquer cargo eleitoral, precisa apresentar algumas características prévias. Precisa pertencer internamente à RCC em funções que lhe dão destaque junto ao público e que o ajudam a desenvolver habilidades relacionadas à oratória, dentre elas, o Ministério de Pregação, Música, Formação ou Coordenação, além de profissões que também incentivam no desenvolvimento dessas características, a exemplo de professores e trabalhadores liberais. No campo da escolaridade, a aceitação dos políticos com diploma universitário é maior pela crença de que estes possuem mais habilidade para o ofício da política por seu alto grau de instrução. Vimos, ainda, que há uma presença maior de homens que de mulheres, o que nos mostra que este movimento possui características conservadoras e patriarcais, apesar do significativo avanço das mulheres que vieram da RCC na política.

Referencias

CARRANZA, Brenda. **Renovação Carismática**: origens, mudanças, tendências. Aparecida: Editora Santuário, 2000.

CLEARY, Edward. **The Rise of Charismatic Catholicism in Latin America**; Florida: Amazon, 2011

CHENUST, Andrew. **Competitive Spirits**: Latin America New Religious Economy. Oxford: Amazon, 2003.

FRESTON, Paul. 1993. **Protestantes e políticas no Brasil: da Constituinte ao impeachment**. Tese de doutorado em ciências sociais. Campinas, Unicamp.

FRESTON, Paul. **As Duas Tradições Futuras** Católicos, Protestantes e Sociedade na América Latina.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Política e Religião** - a participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro - Editora FGV, 2006

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

MIRANDA, J. **Carisma, sociedade e política**: novas linguagens do religioso no político. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ORO, Ari Pedro; **Avanço Pentecostal e Reação Católica**; Rio de Janeiro:Vozes; 1996;

ORO, Ari Pedro & MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: Religião e Política no Rio Grande do Sul e no Brasil. **Debates do NER**. Ano 11, Número 18, Porto Alegre, 2010.

OZAÍ, Silva. Memória e História da Renovação Carismática Católica em Maringá (PR). **Revista Espaço Acadêmico**. Ano 8, Maringá: UEM, 2007.

PIERUCCI, Antônio Flávio. & PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo, Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. **Um Sopro do Espírito**; São Paulo: Edusp; 1998; 2ª Ed

PROCOPIO, Carlos Eduardo Pinto. Carismáticos Católicos e eleições no Brasil. R *Revista Ciências Sociais e Religião*. Ano 14. Porto Alegre, 2012.

REIS, M. V. F. Política e religião: o envolvimento dos católicos carismáticos na política brasileira. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011.

SERBIN, Kenneth P. **Diálogos na Sombra**: Bispos e Militares, tortura e justiça social na Ditadura. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2001.

SILVEIRA, José. Terços, “Santinhos” e Versículos: A relação entre Católicos Carismáticos e a Política. **Revista de Estudos da Religião - REVER**. Ano 08 **São Paulo**: PUC/SP, 2008.

SOUZA, André Ricardo de. **Igreja in concert**: padres cantores, mídia e marketing. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2005.

SOUZA, Ronaldo José de. **Carisma e Instituição**: relações de poder na Renovação Carismática Católica. Aparecida: Santuário, 2005

A vivência da espiritualidade entre jovens: enfrentamento às vulnerabilidades sociais

Lenize Soraya Almira de Lira¹
Maria do Amparo Mota Ferreira²

Resumo: *A espiritualidade pode ser entendida como a capacidade da pessoa questionar-se quanto a sua existência e a aspectos do seu “eu”, estando relacionada aos enlaces entre o humano e a divindade. Esta experiência mística, de algum modo, influencia nas atitudes, na ampliação da consciência, no fortalecimento e amadurecimento da personalidade. A participação num grupo religioso, muitas vezes, permite o ingresso em redes de solidariedade que dão suporte emocional e material em situações de dificuldades, pois, a religião configura-se num forte sistema de sentidos e pertencimentos. Logo, objetivamos neste trabalho analisar o impacto social da vivência da espiritualidade sobre jovens pertencentes a grupos religiosos. Nossa pesquisa consiste na abordagem qualitativa, de tipo descritiva e bibliográfica, por meio da qual sinaliza que a literatura ao tratar sobre o tema fundamenta a importância do engajamento coletivo do jovem como forma de minimizar os riscos sociais. Desta forma, a experiência religiosa enquanto experiência de pertencimento social pode ser um meio para os jovens ampliarem sua rede de sociabilidade e seu universo de conhecimento, fortalecendo-os na resistência aos envolvimento comportamentais destrutivos, como: a dependência de bebidas ilícitas, drogas e vandalismos dado o conjunto formado por certas características individuais e sociais de seu cotidiano. De modo que a espiritualidade pode apresentar-se como estratégia de enfrentamento na vulnerabilidade social.*

Introdução

Os profissionais e colaboradores dos serviços de saúde, e muito especialmente os jovens que atuam em grupos religiosos nesses serviços, durante todo o tempo, vivenciam situações adversas, que muito os inquietam e exigem uma re-elaboração diária do sofrimento observado nos pacientes e seus cuidadores e a necessidade pessoal e profissional de averiguar a dimensão da espiritualidade como estratégia de enfrentamento às vulnerabilidades sociais dos envolvidos nesses grupos religiosos.

O ser humano ao longo dos tempos tem vivenciado situações adversas,

1 Mestranda em Ciências das Religiões/UEPB/ lenizelira@hotmail.com

2 Mestranda em Ciências das Religiões/UEPB/ amparoisoares@yahoo.com.br

onde se faz necessário a reconstrução de uma nova vida, a busca da inovação do formato de vida e de como encarar as situações do dia-a-dia. Nesta perspectiva, vemos que o sofrimento é algo inerente a condição humana, pois, não há ser humano que de alguma forma, não tenha passado por uma profunda angústia ocasionada por pressões de toda ordem como: doença ameaça de morte, perdas afetivas, desemprego, abandono, violência social, entre outras. São situações que alteram e comprometem, significativamente, a dinâmica do existir humano.

Nestas situações adversas, muitas pessoas sentem-se impossibilitadas de lutar pela vida. Outras, porém, lutam por encontrar um sentido e lutar pela vida apesar de tudo. É comum nestes casos, muitos profissionais de saúde que lidam com situações limites dos seus pacientes, buscar respaldo na espiritualidade para ajudá-los a encontrar forças para superar tais desafios, contribuindo para amenizar os riscos sociais. Logo, cotidianamente, ressignificam o fazer profissional no campo da saúde em que a vida apresenta-se em sua real fragilidade e contingência.

Em todos esses campos de práticas pode observar-se a grande fragilidade dos jovens pertencentes a grupos religiosos quanto ao acolhimento e direcionamento para as práticas religiosas, sem a interferência de valores pessoais com relação ao seu grupo religioso de origem. O objetivo desses jovens na maioria das vezes é expresso através da necessidade de oração, de seu aumento da fé e/ou de sua perda de fé em seu caminhar junto aos pacientes e seus cuidadores, minimizando a desmotivação, carência de atenção durante a internação, vontade de entregar-se a morte e/ou falta de amor pela vida. Desta forma, cresce diuturnamente a inquietação desses jovens acerca de como a espiritualidade presente neles, poderá influenciar na qualidade de vida dos que eles servem, quando muitos deles vivem e convivem com a vulnerabilidade social diária.

Diante da possibilidade de estudar e compreender a vivência desses jovens e, seus níveis de qualidade de vida e bem-estar espiritual, e como essa espiritualidade pode vir a minimizar a vulnerabilidade dos mesmos, observamos grande possibilidade de um trabalho com base sólida para a discussão, o que nos permitirá, enquanto profissional, prosseguir no mesmo labor com uma visão diferente.

Desta forma, esse artigo se deterá a fazer uma breve revisão de literatura sobre as reflexões que os estudiosos da área fazem acerca do tema. Para tanto, faremos uma descrição sucinta a respeito do conceito de Espiritualidade; Religiosidade; Adolescentes e jovens e Vulnerabilidade. De modo a relacioná-los entre si, percebendo a complexidade que este tema implica em todas as áreas do conhecimento humano. Destacando contudo, as interfaces possíveis com a Religião, uma vez que esta, essencialmente, apresenta-se como um forte sistema de sentidos, revelando a

necessidade intrínseca do ser humano pela realização de sentido sob quaisquer circunstâncias ou condições o qual busca em algo ou alguém fora de si um amparo para ajudá-lo a transcender as situações limites como as vulnerabilidades sociais.

O surgimento da visão holística, que “interpreta” o ser humano como um todo, trouxe modificações no conceito de saúde através do modelo Biopsicossocial, inovando todo o método de assistência em saúde. Desta forma, não podemos considerar apenas a doença de maneira isolada, deixando de lado os aspectos sociais, culturais e psíquicos que envolvem o estado patológico do paciente. Assim, muitos profissionais se empenham em tornar o paciente fonte principal e participante ativo do seu tratamento, favorecendo sua cura (MORAES, 2006).

Apesar da importância que deve ser dada a patologia, o cuidado com esta, não pode afastar os profissionais de saúde da preocupação com a essencialidade de fazer-se voltar para o que há de melhor em si, sua intensidade de modo de vida, felicidade e harmonia. Todos os recursos devem ser utilizados pelos cuidadores, em especial os de âmbito espiritual, com a finalidade de proporcionar cura, bem-estar físico, psíquico e espiritual e melhorar a qualidade de vida dos enfermos, mas sem esquecer de que os cuidadores devem sempre estar espiritualmente equilibrados para que possam conjuntamente colaborar para essa cura patológica associada ao fortalecimento espiritual dos seus pacientes (BORN, 2008).

A espiritualidade passou a ser designada por vários autores como a capacidade de qualquer pessoa de questionar-se quanto a sua existência e a aspectos do seu “eu”, estando relacionada aos enlaces entre a alma e a divindade, bem como, as modificações que estas causam. Conforme Jung (1986), “a espiritualidade estaria relacionada com uma atitude, uma ação interna, uma ampliação da consciência, um contacto do indivíduo com sentimentos e pensamentos superiores e no fortalecimento e amadurecimento que esse contacto poderá trazer para a sua personalidade. Corroborando:

Religiosidade envolve um sistema de culto e doutrina que é compartilhado por um grupo, e, portanto, tem características comportamentais, sociais, doutrinárias e valorais específicas. Espiritualidade está relacionada com o transcendente, com questões definitivas sobre o significado e propósito da vida, e com a concepção de que há mais na vida do que aquilo que pode ser visto ou plenamente entendido (SAAD, 2001)

Diante da diversidade de conceitos de espiritualidade, o ponto em comum de diversos autores é despertar o ser humano para as questões que dão sentido as suas vidas, trazem fé, complementam a existência, remetem paz e proporcionam maior capacidade de enfrentar as dificuldades (BORN, 2008). A espiritualidade contribui

e muito a partir do momento em que ajuda o paciente a ampliar a percepção de si mesmo, de forma que sintomas e dificuldades anatômicas e fisiológicas tornam-se partes menores do todo, ou seja, há uma mudança de foco.

Smeltzer e Bare (2005) sugerem o termo “ambiente espiritual”, que se refere ao envolvimento do ser humano com sua existência a ponto de aceitar as dificuldades impostas pela vida, ampliando nossa percepção de espiritualidade interligada a resiliência, visto que, a doença pode ser responsável por uma crise espiritual ocasionada por sobrecarga de estresse, modificando valores e crenças de uma pessoa (SMELTZER, 2005). Resiliência consiste na propriedade que o indivíduo tem de superar adversidades e sair fortalecido.

Sendo assim, podemos dizer que a espiritualidade pode ser considerada um fator provocativo de força e esperança. Especialmente em pacientes portadores de doenças auto-imunes, proporcionando apoio emocional e conforto não só a este, como também aos seus familiares, visto que a doença pode ser responsável por perda da fé, desencontro interior ou crise espiritual.

O campo histórico-antropológico demonstra a presença de elementos, em várias culturas e uma subjetividade que dão ênfase à espiritualidade e ou religiosidade (ELIADE, 2002) e que tornou-se alvo de vários teóricos e experimentos de investigação. Logo, a espiritualidade pode ser conceituada como uma instância humana, que culmina em uma transcendência não somente na direção a Deus, mas em direção a um maior engajamento com a vida, com o mundo e com os outros seres humanos, ela faz acordar para valorizar a vida em toda a sua integralidade e potencialidade.

Frankl (2001), fundador da Logoterapia³, afirma “que da mesma forma que a mente trabalha, a espiritualidade também pode ser reprimida e se tornar inconsciente”. Ele ainda diz que “sempre houve em nós uma tendência inconsciente em direção a Deus, que sempre tivemos uma ligação intencional, embora inconsciente, com Deus”. A espiritualidade é, portanto, algo inerente a todos nós, seres humanos, quer exercemos e convivamos com ela ou a neguemos totalmente em favor da razão.

A noção de vulnerabilidade busca fornecer elementos para avaliar objetivamente as diferentes chances que todo e qualquer indivíduo tem de se contaminar, dado o conjunto formado por certas características individuais e sociais de seu cotidiano (Ayres, 1996).

_____ Os elementos que sustentam a crença podem ser encontrados através do

3 Tem como objetivo “conscientizar o ser humano de seu ser-responsável, ou trazer perante sua consciência o caráter de responsabilidade da existência. (Cf. FRANKL, 2007, p. 17).

exercício da espiritualidade, “entendida como uma propensão humana a buscar significado para a vida por meio de conceitos que transcendem o tangível: um sentido de conexão com algo maior que si próprio, que pode ou não incluir uma participação religiosa formal” (SAAD et al, 2001, p. 108) ou na prática de uma das religiões existentes.

A religião é um empreendimento humano por meio do qual se constrói um cosmo ordenador com o sagrado o qual passa a mediar a experiência de vida dotando-a de significado bem como a religiosidade, “fenômeno individual, identificado com aspectos como transcendência pessoal, sensibilidade extra consciente” (SIEGEL; ANDERMAN; SCHRISMHAW, 2001) sendo a fonte e sentido para acontecimentos vivenciados.

Frankl (1992) afirma que não se justifica como ocorre freqüentemente, observar o ser humano apenas como uma totalidade corpo-mente. Para ele, isto pode ser denominado a unidade psicofísica. Sendo assim, jamais esta unidade representará a totalidade humana. “A esta totalidade, ao homem total pertence o espiritual e lhe pertence como a sua característica mais específica”.

No enfrentamento destes problemas, o indivíduo recorre a Deus como recurso cognitivo, emocional ou comportamental. Para melhor compreender este processo observemos o que nos traz Sampaio (2002) quando afirma que:

Na tradição judaico-cristã, uma das matrizes religiosas predominantes na realidade brasileira, prevaleceu uma concepção teológica sacerdotal oriunda do século IV a.C., na qual as purezas e impurezas do corpo manifestavam as bênçãos e o castigo de Deus. A despeito de não ser esta a única concepção teológica veiculada na Bíblia sobre saúde e doença, foi essa a que prevaleceu em sintonia com outros simbolismos culturais e religiosos de outras matrizes.

As Ciências das Religiões permitem analisar um fenômeno religioso ou a expressão da religiosidade de forma abrangente, multidisciplinar. Portanto, cabe realizar este estudo no âmbito destas ciências pela sua inserção entre o sagrado e o profano, a banalização da vida e a importância de valorizá-la como um dom divino.

Para que o homem seja visto em sua totalidade precisa que sejam enfocados os aspectos bio-socio-psico-espirituais, especialmente em um momento onde este tripé sofre desequilíbrio trazendo sofrimento para a psique, para o corpo, para a alma. A respeito deste tema Sampaio (2002) afirma que:

Afirmar a vida em sua dignidade plena, teologicamente, significa afirmar um Deus, um transcendente contrário a todas as formas de sacrifício pedido dos corpos no mundo atual. Será preciso o humano em suas limitações e transcendência para construir uma ação solidária. Uma ação que ao invés do decreto de morte, da legitimação do sacrifício necessário, do bode expiatório que limpa a culpa da sociedade, afirme a vida e denuncie sistemas mundializados que articulam a descartabilidade e a exclusão daqueles empobrecidos, das minorias étnicas, das pessoas portadoras de doenças.

A crença religiosa, a espiritualidade e a fé parecem dar a força necessária para o cuidado, o auto cuidado, a luta pela vida, a superação das dificuldades do cotidiano, para o enfrentamento da realidade de ser pertencente aos grupos religiosos que dão suporte espiritual aos pacientes e seus cuidadores, além de fortalecer a rede emocional e de solidariedade. Estes aspectos repercutem também na vida dos familiares e em toda trama social em torno dos afetados pela doença.

Nota-se portanto, na atualidade um interesse crescente por parte das ciências da saúde pela investigação da influência e intervenção da religião/religiosidade nos processos de amenização dos vários tipos de sofrimento, inclusive a vulnerabilidade dos jovens que trabalham com grupos religiosos.

Torna-se fundamental diferenciar e esclarecer o entendimento acerca de religiosidade, espiritualidade e crença pessoais. Para falarmos sobre espiritualidade, precisamos delinear ideias sobre religião e religiosidade, para podermos diferenciar os conceitos, posto que não são sinônimos.

Rubens Alves (2001, p. 68), diz o seguinte: “(...) a religião, teia de símbolos, rede de desejos, confissão da espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretensiosa tentativa de transubstanciar a natureza”. Desta forma, ele congrega vários aspectos observados sobre a religião de modo a entendermos que a religião é necessária para a humanidade, que as inúmeras religiões existentes no mundo respondem de formas diferentes, a condições dadas da existência humana. A religião é fruto da necessidade humana frente ao desamparo, ao sofrimento, a omissão do povo.

A religião tem a função de tornar o desamparo do ser humano em algo tolerável. É necessidade e produção humana e por isso está carregada de toda a subjetividade humana (neuroses, psicoses, entre outras). Ela é composta de regras, leis, ritos, manejos, questões humanas na sua relação com o sagrado, traz de certa forma um alívio para o sofrimento, seja ele físico e/ou espiritual.

Karl Marx, afirma que: “O sofrimento religioso é, ao mesmo tempo, expressão de sofrimento real e um protesto contra um sofrimento real. Suspiro da criatura oprimida, coração de um mundo sem coração, espírito de uma situação: a religião é o ópio do povo”. (In ALVES, 2001).

A religiosidade e a espiritualidade sempre foram consideradas importantes, aliadas das pessoas que sofrem e/ou estão acometidas de doenças/patologias graves e/ou crônicas. Existem evidências crescentes de que religiosidade esta associada com patologias crônicas, à religiosidade é considerada como um fator protetor para suicídio, abuso as drogas e álcool, comportamento delinqüente, satisfação marital, sofrimento psicológico e alguns diagnósticos de psicose funcionais (ROCHA, 2002). Ainda segundo a autora, a religiosidade parece atuar como “tampão” no controle de risco para depressão associada com violência, doença física ou perda de alguém próximo. A religiosidade é a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do luminoso (JUNG, 1990). Pode ser definida como o efeito, de caráter irresistível, que o númen impõe à consciência.

A relação entre espiritualidade e status de saúde, embora existente, apresenta um nível de complexidade grande e alguns modelos teóricos tem sido propostos para explicá-la. Tal mecanismo é composto de uma interação entre vários níveis sociais, psicológicos, comportamentais e biológicos. Nesse modelo as dimensões religiosas estão ligadas com melhores resultados de saúde através de vários padrões de mediação (ROCHA, 2002):

- **Compromisso religioso** (atitudes religiosas subjetivas) pode influenciar a saúde mental por encorajamento comportamental saudáveis, reduzindo o risco de doenças relacionadas ao estilo de vida e aumentando o bem estar e a saúde física.
- **Envolvimento religioso** (participação das cerimônias ou qualquer outra forma organizada de religiosidade) pode influenciar o bem-estar por oferecer um suporte social melhor, tais como envolvimento com relacionamentos sociais significativos e integração com a rede de suporte. O suporte social tem sido visto como um “tampão” contra os efeitos deletérios do estresse, oferecendo fonte de enfrentamento do estresse ambiental e de agentes patogênicos, além de proteger contra a morbidade e mortalidade.
- **Culto religioso** (reza e outros rituais) pode influenciar a saúde por proporcionar e estimular emoções positivas, tais como esperança, perdão, auto-estima, contentamento e amor.

- **Fé religiosa** pode influenciar a saúde por gerar otimismo e expectativas esperançosas que Deus irá retribuir expressões de piedade ou devoção, com saúde e bem-estar.

O bem estar espiritual se refere à percepção subjetiva da pessoa em relação à sua crença. Este construto se constitui de dois diferentes componentes, um religioso e um existencial – o de sentido de propósito e satisfação da vida. Taís aspectos são avaliados através da escala de bem-estar espiritual (SWBS), desenvolvida por Paloutizian e Ellison (1982) e validade para o Brasil por Volcan, Sousa, Mari e Horta (2003).

Torna-se fundamental diferenciar e esclarecer o entendimento acerca de religiosidade, espiritualidade e crenças pessoais. Para falarmos sobre espiritualidade, precisamos delinear ideias sobre religião e religiosidade, para podermos diferenciar os conceitos, posto que não são sinônimos (SANTOS, 2011)..

A religião é necessária para a humanidade, as inúmeras religiões existentes no mundo respondem de formas diferentes, a condições dadas da existência humana. A religião tem a função de tornar o desamparo do ser humano em algo tolerável. A religiosidade, por sua vez, conforme Jung (1990) trata-se da atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do luminoso; pode ser definida como o efeito, de caráter irresistível, que o númen impõe à consciência. A religiosidade envolve um sistema de culto e doutrina que é compartilhado por um grupo, e, portanto, tem características comportamentais, sociais, doutrinárias e valores específicos (SILVA, 2009).

Segundo Santos (2011), pode-se inferir que a religião exerce papel importante na vida dos indivíduos que acreditam se sentirem confortados por uma força superior que lhe dá sentido para viver nesse plano espiritual. Ainda segundo a autora, a espiritualidade pode estar latente sempre independente da pessoa a evocar, é uma condição de elevação, de desprendimento. É algo que transcende a existência humana, o efeito da transcendência, da elevação a qual a pessoa passa é o que importa, é o que transforma, o que muda.

Para categorizar a faixa etária – adolescentes e jovens que é destacado neste trabalho foi utilizado o Estatuto da Criança e do Adolescente- ECA (Lei nº 8.069 de 13 de julho de 1990) onde encontramos a seguinte definição: “considera-se [...] e adolescente, aquela pessoa entre doze e dezoito anos (BRASIL. ECA, 2003, p.1).

Pelo Ministério da Educação, as faixas etárias são assim postas:

- Adolescentes; 12 à 18 anos

➤ Jovens; 19 à 24 anos

De acordo com Padoin (2010), a vulnerabilidade social é um conceito que tem sua origem na área dos Direitos Humanos. Refere-se a grupos ou indivíduos fragilizados, jurídica ou politicamente, na promoção, proteção ou garantia de seu direito à cidadania.

Apesar de ser um conceito formulado recentemente, existe um consenso entre os autores que estudam essa temática, de que a vulnerabilidade social apresenta um caráter multifacetado, abarcando inúmeras dimensões, a partir das quais pode-se identificar situações de vulnerabilidade dos indivíduos, famílias ou comunidades. Essas dimensões estão ligadas tanto às características próprias dos indivíduos ou grupos quanto àquelas relativas ao meio social no qual estão inseridos (PADOIN, 2010).

Logo, o conceito de vulnerabilidade social requer olhares para múltiplos planos, e, em especial, para estruturas sociais vulnerabilizantes. De tal modo, quando se fala em vulnerabilidade social, é relevante que se compreenda que essa é o estado no qual grupos ou indivíduos se encontram, destituídos de capacidade para ter acesso aos equipamentos e oportunidades sociais, econômicas e culturais oferecidos pelo Estado, mercado e sociedade.

O conceito de vulnerabilidade foi primeiramente associado especificamente à saúde pública, no contexto de epidemia da AIDS, por Mann e colaboradores, principalmente a partir de 1992, quando publicou o livro: “Aids in the world”, nos Estados Unidos (Ayres, 1999). No entanto, com o desenvolvimento do conceito de vulnerabilidade foi possível observar que existem outros fatores que interferem e, muitas vezes, determinam a atitude e a conduta das pessoas, ampliando ou diminuindo as situações de risco.

Entre estes fatores estão:

- O acesso ou não à informação,
- Escola,
- Serviços,
- Programas de saúde,
- Condições de vida digna;
- Entre outros

Yunes & Szymanski (2001, p. 28), ao citar o pesquisador Murphy e colaboradores definem vulnerabilidade como a ‘susceptibilidade à deteriorização de funcionamento

diante de stress'. Nesse sentido, a vulnerabilidade se associa às diferenças individuais e às formas de lidar com elas associadas às dificuldades ambientais. Dessa forma, reconheceu-se a complexa interação, entre a predisposição individual à vulnerabilidade, o ambiente vivenciado e a presença/ausência de estrutura social.

No entanto, é importante observar que tais características assumem diferentes configurações quando contrastadas com as condições sociais, econômicas e culturais vivenciadas pelos jovens. Estas condições são determinadas em certa medida pelo ambiente no qual estão inseridos, pelo acesso a políticas públicas de lazer, educação, projetos sócio-educativos, valores religiosos e familiares socializados, pela condição econômica de seus responsáveis e pelo contexto social que permite ao jovem uma maior ou menor suscetibilidade aos riscos, entre eles, o risco da violência (PADOIM, 2010).

Considerações Finais

Existe um consenso entre os autores que estudam a vulnerabilidade social, quando dizem que ela apresenta um caráter multifacetado, abarcando inúmeras dimensões, a partir das quais pode-se identificar situações de vulnerabilidade dos indivíduos, famílias ou comunidades. Essas dimensões estão ligadas tanto às características próprias dos indivíduos ou grupos quanto àquelas relativas ao meio social no qual estão inseridos. Na América Latina, particularmente ao final dos anos 90, a vulnerabilidade apresenta-se como um elemento distintivo da realidade social.

Para superar essa situação é necessário a população pensar e intervir, no sentido de alcançar níveis crescentes de autonomia individual e coletiva, constituindo-se em sujeito, negando-se a ser objeto de pressões externas. As classes subalternas, ao invés de se unirem para lutar por uma qualidade de vida melhor, acabam, de certo modo, “liquidando-se” a si mesmas, preocupadas obsessivamente com a mera sobrevivência. Associada a isso, aparece a dimensão da vulnerabilidade, expressa, de forma genérica, por pouca longevidade, escassez de acesso aos recursos privados e públicos e carência de educação básica.

Verificou-se que os grupos de trabalhos em serviços de saúde, tem na espiritualidade um suporte indispensável para minimizar os riscos da vulnerabilidade social, eles tem a oportunidade de vivenciar situações adversas todos os dias e verificar que apesar dos graves e rotineiros problemas que a vida lhes põe, é possível superar as diversidades, tirando das mesmas lições que contribuirão significativamente para o enfrentamento dos seus problemas e conseqüentemente superá-los.

Uma questão relevante para possíveis reflexões é que o ser humano é carente

de significados, necessita de um sentido para lutar pela vida, principalmente, em situações limites como na doença, que reflete a possibilidade real de morrer, e muitas vezes, a espiritualidade aparece como a mediadora da saúde.

Portanto, a experiência transcendente presente não só nas Religiões, mas além destas, garante a retomada e manutenção da vida tão marcada pelas vulnerabilidades sociais. Neste sentido, é possível que os profissionais da saúde que lidam mais frequentemente com essas vulnerabilidades, busquem alternativas criativas que acionem a espiritualidade inerente no ser humano capaz de ajudar na ressignificação da vida fragilizada em todas as dimensões.

Logo, Saúde e Espiritualidade são elementos que precisam ser considerados nas políticas públicas de saúde, no intuito de mediar as possibilidades de recuperação e prevenção entre os jovens. De modo a percebermos que a espiritualidade vivenciada pelos jovens pode ser uma estratégia de enfrentamento às vulnerabilidades sociais.

A presente pesquisa bibliográfica aponta para a necessidade de muitos outros trabalhos científicos serem realizados. Para desta forma, contribuir para o aumento de bibliografia específica, que sem dúvida dará suporte aos que trabalham nos serviços de saúde do nosso país.

Referências

AYRES, JRCM, França Junior I, Calazans G, Salletti H. Vulnerabilidade e prevenção em tempos de Aids. In: Barbosa R, Parker R, organizadores. **Sexualidade pelo avesso: direitos, identidades e poder**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; 1999. p. 50-71.

AYRES, José Ricardo Carvalho Mesquita; et al. **O conceito de vulnerabilidade e as práticas de saúde: novas perspectivas e desafios**. In: Czeresnia, D. Freitas C.M, organizadores. Promoção da Saúde: conceitos, reflexões, tendências. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003. p.122.,127

BENKO MA, Silva MJP. **Pensando a espiritualidade no ensino de graduação** (monografia na internet), acesso em 29/05/2014, disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php>.

BORN, T. (Organizadora). **Cuidar melhor e evitar a violência: Manual do cuidador da pessoa idosa**. Secretária Especial dos Direitos Humanos – Brasília, 2008.

BRASIL. **Lei nº 8.069/90**. Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm-. Acesso em 18 de junho de 2014.

BRASIL. **Lei nº 9.394/96.** Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB. 1996. Brasília – DF. Disponível em: <http://www.portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/idb.pdf>. Acesso em 18 de junho de 2014.

DANVERS, MA. **Partilha de experiências da assistência espiritual na saúde, em particular no âmbito dos cuidados de enfermagem** (monografia da internet). Espiritualidade e Saúde, 2006, acesso em 29/05/2014, disponível em: <http://spiritualcare.blogspot.com/2006/07/reflexo-1.html>

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões.** 2ª Edição. Tradução: Fernando Tomaz e Natália Nunes. Editora Martins Fontes, São Paulo – SP, 2002.

FRANKL E. Viktor. **A presença ignorada de Deus,** Sinodal – Vozes – São Leopoldo- RJ, 2001.

FRANKL E. Viktor. **Em Busca de sentido – um psicólogo no campo de concentração** - Sinodal – Vozes, São Leopoldo/Petrópolis- RJ, 1997.

JUNG, C. G. **A natureza da psique.** Petrópolis-RJ, Editora Vozes, 1986.

JUNG, C. G. **Psicologia e religião.** Petrópolis-RJ, Editora Vozes, 1990.

MORAES, G. T. B. **Qualidade de vida no trabalho: um estudo sobre prazer e sofrimento em uma multinacionalidade na cidade de Ponta Grossa** – PR, Universidade Tecnológica Federal do Paraná, 2006.

PADOIN, Isabel Graciele¹; VIRGOLIN, Isadora Wayhs Cadore². **A vulnerabilidade social como uma dificuldade a participação política.** XIII Mostra de Iniciação Científica. UNICRUZ, 2010.

Paloutzian, R. F., & Ellison, C.W. (1982). **Loneliness, spiritual well-being, and quality of life.** In L. A. Peplau & D. Perlman (Eds.), *Loneliness: A sourcebook of current theory, research and therapy.* New York: Wiley.

ROCHA, N.S – **Associação entre Estado de Saúde, Espiritualidade/Religiosidade, Crenças Pessoais e Qualidade de Vida** – Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul – 2002.

SÁ LD, et al. **Identificando Elementos na Relação entre Fé e Cura,** Temas em Saúde. Ed. Especial. 2005

SAAD M. Marsiero D, Battistella LR. **Espiritualidade baseada em evidências** (monografia na internet). Acta Fisiátrica; 2001, acesso em 29/05/2014. Disponível em: <http://www.actafisiatrica.org.br>

SAMPAIO, T.M.V. **Aids e Religião: aproximadamente ao tema.** In: *Impulso*, n.32, p.19-32, 2002.

SANTOS, S. F. A. **Resiliência, Qualidade de Vida e Bem Estar Espiritual em Pessoas Vivendo com HIV/Aids.** Dissertação de Mestrado do Centro de Educação

da Universidade Federal da Paraíba- UFPB, Dezembro de 2011, João Pessoa- Paraíba.

SIEGEL, K. SCHRIMSHAW, E. **The perceivad benefits of religious and spiritual coping among older adults living with HIV/AIDS.** Journal for the Scientific Study of Religion, 2002.

SILVA, P. E – **AIDS e religiosidade: Influências intersubjetivas aos acometidos pela epidemia.** Dissertação de Mestrado – Universidade Federal da Paraíba- 2009.

SMELTZER SC, Bare BG. **Tratado de enfermagem médico-cirúrgico.** Tradução por Brunner e Suddarth. 10ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A, 2005. Vol. 1.

VOLCAN, S.M.A ET AL. **Espiritualidade e saúde mental.** Revista Saúde Pública- 2003; 37(4). 440-5 São Paulo-SP

YUNES, M.; SZYMANSKI, H. **Resiliência: noção, conceitos afins e considerações críticas.** In: Tavares J, organizador. Resiliência e Educação. Editora Cortez, São Paulo, 2001

FT 8. Linguagens, espiritualidades e religiões: perspectivas bakhtinianas

FT 8. Linguagens, espiritualidades e religiões: perspectivas bakhtinianas

Coordenadores: Prof. Dr. Paulo Dalla-Déa UFSCar – BR; Prof. Dr. Ângelo Cardita – Université Laval – CA

Ementa: O objetivo deste Fórum Temático é promover o debate e a reflexão sobre a relação espiritualidade-religião, a partir da linguagem em suas diversas vertentes (ritual-litúrgica, midiática, da sub-cultura juvenil, popular, monástica, etc.) à luz do pensamento e obra de Bakhtin. O pensamento bakhtiniano não age a partir de dualidades, mas pensa a realidade pela polifonia e pelas vozes sempre em diálogo. Esta perspectiva pode nos ajudar a pensar diversamente a questão das espiritualidades como ela se apresenta na sociedade plural de hoje. Assim, o FT integrará comunicações e debates que correspondam à seguinte ordem temática: 1) Dimensões religiosas do pensamento e obra de Bakhtin: a. sua importância para a compreensão das religiões e espiritualidades hoje; b. pontos de contato e temas comuns a outros autores e correntes espirituais; 2) Discussões epistemológicas e metodológicas inspiradas em Bakhtin: a. sobre as espiritualidades contemporâneas; b. sobre os fenômenos religiosos e espirituais na sociedade brasileira (em particular, discussões inspiradas nos dados do fenômeno religioso vindos do último censo brasileiro); c. sobre linguagem e religiões (a “dimensão linguística das religiões e das espiritualidades” e a “dimensão religiosa e espiritual da linguagem”); 3) Análises de textos bíblicos e/ou religiosos a partir da perspectiva e leitura bakhtiniana; 4) Reflexões a partir da ótica bakhtiniana sobre fenômenos espirituais e sociais da cultura juvenil e contemporânea (em particular, o problema das espiritualidades pós-modernas e o seu afastamento das religiões históricas).

Os discursos sobre o matrimônio e a sexualidade moderna, uma leitura bakhtiniana

Monique Amaral de Freitas

Resumo: Neste trabalho pretendemos desenvolver um estudo sobre as divergências discursivas que constituem um embate entre estabilidade e instabilidade nas formas de constituição da monogamia no discurso religioso cristão e suas influências na sexualidade ocidental moderna. Para tanto, tentaremos auscultar a relação entre os diferentes discursos nas definições de matrimônio no posicionamento de alguns dos principais filósofos, teólogos e pensadores do cristianismo. Sendo assim, nossos dados de análise e reflexão serão fundamentados a partir da obra *A Consciência Puritana e a Sexualidade Moderna de Edmund Leites (1987)* e obras de destaque de autores das ciências da religião. O estudo dos dados será embasado nas obras de M. Bakhtin e do Círculo. Desta forma, tentaremos propor uma leitura, uma compreensão da luta ideológica que se trava nas arenas sógnicas deste cenário de disputa pelo o que se instaura como discurso oficial.

Palavras-chave: monogamia, Bakhtin, linguagem, ideologia.

Introdução

A instituição do casamento é considerada como um dos pilares mais fortes da organização social. Enquanto oficialização da monogamia e do modelo hegemônico de família, o casamento atua historicamente como uma das instituições de controle social (MEYER, KLEIN & FERNANDES, 2012).

Segundo Fredrich Engels, em “A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado” (1974), a monogamia tem sua origem em uma construção social que tem por objetivo determinar a organização familiar a partir da figura paterna, garantindo a permanência da propriedade privada na mesma linhagem e a concentração da riqueza nas mãos da figura do homem. Para tanto, o controle da sexualidade feminina passa a ser condição necessária para estabelecer a certeza da paternidade e da concentração de bens. É pertinente observar que esta relação de controle, em nosso país, se materializa também na estrutura do Código Penal Brasileiro, em que bigamia é prevista como crime contra a família.

Na narração da criação do mundo contida no capítulo da Bíblia Sagrada intitulado Gênesis, temos como o acontecimento que dá origem à humanidade a criação de Adão, o primeiro humano criado por Deus (Gênesis, 1.26-2.17). Após formar a partir da terra todos os animais, Deus teria notado que ainda se fazia

necessária a criação de uma companhia equivalente para Adão, e disse “Não é bom que o homem esteja só. Vou-lhe fazer uma auxiliar que lhe corresponda”. Fez então com que Adão caísse em sono profundo e tirou-lhe uma das costelas. Da costela tirada do homem, Deus teria criado a mulher e a apresentou ao homem para que fossem companheiros no jardim do Éden (Gênesis 2.18-25).

Além de fazer parte do discurso da lei e dos mitos das religiões judaico-cristãs, a monogamia também tem sua legitimidade construída a partir de um segundo discurso mítico, o mito do amor romântico:

El amor romántico está profundamente tergiversado en términos de poder. Los sueños de amor romántico han conducido muy frecuentemente a la mujer a una enojosa sujeción doméstica. (GIDDENS, 2008, p. 64).

O mito de que todo ser humano nasce para encontrar sua alma gêmea, seu par e sua completude no parceiro amoroso, é difundido desde as histórias infantis, até os filmes, novelas, revistas femininas e na publicidade. Como observa Naomi Wolf (1992), o mito funciona determinando o comportamento que aquele período histórico julga ser desejável.

Partiremos, portanto, do pressuposto de que em nossa sociedade, o discurso hegemônico do casamento tem sua oficialidade configurada, dentre outros, nos discursos do Estado (a lei), da religião católica (a bíblia e textos produzidos por representantes oficiais da Igreja) e da mídia (filmes, novelas e produtos culturais como um todo) sem que haja uma total oposição ou separação entre eles. Tentaremos, entretanto, propor uma leitura preliminar desse movimento dialógico tendo como enfoque as formas de constituição da monogamia no discurso religioso cristão e suas influências na sexualidade ocidental moderna.

Levando em consideração que “(...) a palavra será sempre o indicador mais sensível de todas as transformações sociais, mesmo daquelas que apenas despontam, que ainda não tomaram forma, que ainda não abriram caminho para si” (BAKHTIN, 2009, p.42), nossos dados de análise e reflexão serão construídos a partir da obra *A Consciência Puritana e a Sexualidade Moderna* de Edmund Leites (1987) e alguns recortes de entrevistas públicas concedidas pelo atual Papa Francisco e seu antecessor, Papa Bento XVI publicadas nos jornais de principal visibilidade no país.

1 O embate ideológico e os discursos sobre o matrimônio como evento

A complexa separação entre a Igreja Católica e o Estado deixou registros materializados nas alterações dos documentos constitucionais. Na constituição republicana de 1891 afirmou-se o princípio da separação jurídica entre Estado e

Igreja, secularizou-se os cemitérios públicos, instituiu-se o casamento civil e o ensino leigo, e estabeleceu-se a liberdade de culto e de associação religiosa como direito fundamental. A constituição de 1934, entretanto, manteria o princípio da separação entre Igreja e Estado, mas acrescentaria a possibilidade de colaboração entre esses dois poderes. Durante toda a segunda metade do século XX, o Estado continuaria concedendo um tratamento diferenciado à Igreja Católica em detrimento dos demais grupos religiosos, e ainda que tenham ocorrido mudanças nos dispositivos de regulação jurídica da relação entre Igreja e Estado nas constituições de 1945, 1967, 1969 e de 1987, não se eliminaram os privilégios concedidos à Igreja Católica referentes aos auxílios financeiros, isenções de impostos e das parcerias com as agências governamentais. Também a assinatura do acordo bilateral entre a República Federativa Brasileira e a Santa Sé, e sua posterior aprovação no Congresso Nacional em 2009, demandava na concessão de subvenção a essa instituição desconsiderando as demais agremiações religiosas (MACHADO, 2012).

Observando a construção da definição de casamento dentre alguns dos principais pensadores do cristianismo e das declarações proferidas pelo atual Papa e seu antecessor, o cerne da questão para o presente trabalho é a relação de constituição entre a realidade (a infra-estrutura) e o signo. Sendo este o movimento do mesmo e o diferente, a dialética interna do signo que não se revela inteiramente a não ser em épocas de crise social e de comoção revolucionária (BAKHTIN, 2009). Vamos, portanto, aos textos produzidos que tentaremos compreender.

Em sua obra *A Consciência Puritana e a Sexualidade Moderna*, no capítulo O casamento puritano e a história da amizade (p. 113-156) Edmund Leites (1987) traz uma síntese do que considera como os principais posicionamentos acerca do matrimônio no cristianismo. As considerações a seguir terão por base as informações contidas nesta obra.

O Catecismo Romano de 1566 coloca como prioridades do casamento a companhia dos sexos opostos (partindo de um pressuposto biologizante, de necessidade constitutiva do companheirismo para a sobrevivência), a procriação e prevenção ao pecado da luxúria (LEITES, 1987)

Ao elencar o companheirismo (principalmente enquanto ajuda mútua e conforto) como um dos principais propósitos do casamento, os autores do Catecismo contrariam Santo Agostinho e outros pensadores do catolicismo que consideram que, em última instância, somente a procriação justificaria o casamento. (Id. Ibid)

Também segundo Santo Thomás “O casamento é uma amizade, e a igualdade é a condição da amizade”. Diante disso, o homem, tanto quanto a mulher, devem ser fiéis e monogâmicos. Sendo o casamento a maior das amizades, esta fidelidade seria fundamental para construir a igualdade dentro da relação e o fortalecimento

do companheirismo (Id. Ibid)

Na Ética, Aristóteles diz que o casamento é uma espécie de amizade daqueles que constituem a polis. Segundo o filósofo grego considerado por muitos como o fundador da ética ocidental, somos animais políticos por natureza, até mesmo muito mais inclinados a formar pares do que formar cidades. A posteriori, esta concepção serve de embasamento para o posicionamento daqueles que dentro da Igreja Católica Medieval e no início da Moderna desejavam defender a noção de casamento enquanto algo do nível da amizade e do companheirismo (Id. Ibid).

A teoria puritana do casamento funda-se na ideia de que não se está mais sozinho no mundo, valorando como mais relevante o aspecto do companheirismo na relação (Id. Ibid).

Deste momento em diante, tentaremos compreender como esses enunciados se relacionam entre si e com os enunciados produzidos pelos Papas Bento XVI e Francisco, sendo ambos respectivamente o antecessor e o atual supremo líder espiritual da Igreja Católica.

- (1) O papa Bento XVI disse na segunda-feira que o casamento homossexual é uma das várias ameaças atuais à família tradicional, pondo em xeque “o próprio futuro da humanidade”. Foram as declarações mais fortes já proferidas pelo pontífice contra o casamento homossexual, durante um pronunciamento de ano novo a diplomatas de quase 180 países acreditados no Vaticano, abordando questões econômicas e sociais contemporâneas.

Segundo Bento XVI, a educação das crianças precisa de “ambientes” adequados, e “o lugar de honra cabe à família, baseada no casamento de um homem com uma mulher”. “Essa não é uma simples convenção social”, disse o Papa, “e sim a célula fundamental de cada sociedade. Conseqüentemente, políticas que afetam a família ameaçam a dignidade humana e o próprio futuro da humanidade” (REUTERS (2012) “Casamento gay é uma ameaça à Humanidade, diz Bento XVI”. O GLOBO, 9 de Janeiro. Página consultada a 6 de Junho de 2014, < <http://oglobo.globo.com/mundo/casamento-gay-uma-ameaca-humanidade-diz-bento-xvi-3614933> >).

A declaração de Bento XVI remonta à posição de Cícero de condenação à homossexualidade (LEITES, 1987, p. 139) e, na construção do evento singular (BAKHITIN, 2010) de seu dizer em um pronunciamento de ano novo na presença de diplomatas representando quase 180 países, onde alguns estudavam a possibilidade de regulamentação do casamento entre pessoas do mesmo sexo, faz com que se produza um sentido singular que está para além de sua textualidade “em si”, mas um claro posicionamento ideológico de autoridade da Igreja perante as diversas formas de relacionamentos afetivos e sexuais que tem ganhado evidência nas últimas décadas em todo o mundo.

É revelante tentarmos compreender o evento das produções de enunciados de Ratzinger enquanto Papa pensando no percurso de construção do seu repertório

como elemento não absolutamente determinante, mas constituinte dessa relação. Bento XVI faz parte de uma ordem religiosa católica denominada Ordem Beneditina (ou Ordem de São Bento), sendo o 17º beneditino a assumir a posição de Papa. Esta ordem tem como uma de suas práticas a clausura monástica, consistindo na clausura realizada por monges e monjas a fim de se dedicarem exclusivamente aos votos religiosos, renunciando ao prazer mundano em prol da espiritualidade. Bento XVI escolheu como lema episcopal o enunciado “Colaborador da verdade”; assim ele o explicou:

Parecia-me, por um lado, encontrar nele a ligação entre a tarefa anterior de professor e a minha nova missão; o que estava em jogo, e continua a estar – embora com modalidades diferentes –, é seguir a verdade, estar ao seu serviço. E, por outro, escolhi este lema porque, no mundo actual, omite-se quase totalmente o tema da verdade, parecendo algo demasiado grande para o homem; e, todavia, tudo se desmorona se falta a verdade. (Papa Bento XVI. Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Papa_Bento_XVI#cite_note-32>. Acesso em 5 de jun. 2014.)

A escolha do lema episcopal de Bento XVI revela algo referente à sua postura com relação ao carisma de sua ordem religiosa. Ou seja, situa seu projeto de dizer a partir de seus objetivos de intervenção no mundo. A construção de verdade como algo para se estar a serviço, sendo esta passível de ser compreendida em sua totalidade por todo ser humano, parte de pressupostos universalizantes que ignoram as complexidades e singularidades das relações humanas em benefício da oficialização de um dogma.

Durante todo o curto pontificado de oito anos de Bento XVI, sendo o mais curto em 600 anos, seus pronunciamentos causaram grande revolta por parte de movimentos sociais engajados nas causas da mulher e LGBT e possivelmente acarretando em uma queda da popularidade da Igreja Católica.

Mas ao contrário do que muitos previam, a religiosidade nunca entrou em declínio, embora as tradicionais instituições cristãs tenham enfrentado crises, diminuição de sua influência na sociedade, progressivo esvaziamento da frequência dos fiéis aos templos ou da adesão à membresia da Igreja. Muitas delas utilizaram a teoria da secularização, instrumentalizando-a como sinal de alerta para que as instituições se renovassem. O próprio Concílio Vaticano II foi, de certo modo, uma iniciativa visando adequar a Igreja Católica Romana aos novos tempos, a fim de recuperar sua influência nas sociedades ocidentais, lidando como o fenômeno cada vez maior da secularização e seu derivado prejuízo que é a laicização ou a laicidade. (ALVANI, 2012, p.160)

Após sua renúncia, pela primeira vez na história escolheu-se para ocupar o título de Papa um Padre latino americano, o argentino Jorge Mario Bergogli, que

passa a ser o então Papa Francisco, sendo também o primeiro Papa pertencente à ordem religiosa Companhia de Jesus (cujo seus membros são conhecidos como jesuítas). Seu lema episcopal é “Olhou-o com misericórdia e o escolheu”.

O lema episcopal de Francisco materializa uma perspectiva que se propõe a trabalhar na alteridade e constrói um outro a quem é olhado com misericórdia e escolhido. Nesta construção, é possível escolher um sujeito e torná-lo singular nesta relação, que no entanto já está pré-estabelecida como uma relação de misericórdia antes desse outro ser encarnado, ganhar materialidade no mundo concreto (na infra-estrutura). Este aspecto que se coloca como determinante antes do efetivo acontecimento de um enunciado, em que pelo menos dois sujeitos falantes se relacionam, constrói a alteridade de uma maneira que determina e apaga em alguma medida este outro.

Em seus pronunciamentos que ganharam maior evidência, o Papa Francisco com grande frequência fala sobre as questões relativas ao casamento

- (2) “O papa defendeu também a “beleza do casamento no qual o homem deixa seu pai e sua mãe e se une a sua mulher e em dois formam uma só carne”, e assegurou que “Deus não quer o homem sozinho”. Também sinalizou uma nova direção com relação à complexidade das uniões de hoje. Embora reafirmando que o casamento é entre homem e mulher, apontou que é preciso olhar “para os diferentes casos e analisá-los”.

Os estados leigos precisam justificar a união civil a fim de regular as diversas situações de coabitação, motivados pela necessidade de regulamentar os aspectos econômicos entre as pessoas, como, por exemplo, assegurando a assistência médica”, disse. Em julho do ano passado, Francisco já havia formulado sua famosa pergunta: “Se um gay busca Deus, quem sou eu para julgar?” Em janeiro, depois de contar a história de uma menina que estava triste por que a namorada da mãe não a amava, questionou: “Como anunciar Cristo a uma geração que muda?” (Redação Pragmatismo (2014) “O Papa Francisco e o Casamento Homossexual”. *Pragmatismo Político*, 7 de Março. Página consultada a 6 de Junho de 2014, <<http://www.pragmatismopolitico.com.br/2014/03/o-papa-francisco-e-o-casamento-homossexual.html>>)

- (3) Ao falar da beleza do casamento, o papa afirmou que o amor “muitas vezes fracassa” e pediu então para “sentir a dor deste fracasso, acompanhar as pessoas que sofreram este fracasso do próprio amor. Não condeneis! Caminhai com eles”

(Agencia EFE (2014) “Papa pede para acompanhar e não condenar quem fracassou no casamento”. *Notícias Terra*, 28 de Fevereiro. Página consultada a 6 de Junho de 2014, <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/07/28/papa-exalta-casamento-e-pede-que-jovens-se-rebelem-contracultura-do-provisorio.htm>>).

- (4) O papa Francisco disse neste domingo (28) que o casamento “não

está fora de moda” e pediu a jovens que serviram como voluntários na Jornada Mundial da Juventude se “rebelem” contra a “cultura do provisório”.

“Há quem diga que hoje o casamento está fora de moda. Na cultura do provisório, do relativo, muitos pregam que o importante é curtir o momento, que não vale a pena comprometer-se por toda a vida, fazer escolhas definitivas, ‘para sempre’, uma vez que não se sabe o que reserva o amanhã. Em vista disso eu peço que vocês sejam revolucionários, que vão contra a corrente”, afirmou.

O papa defendeu também a “beleza do casamento no qual o homem deixa seu pai e sua mãe e se une a sua mulher e em dois formam uma só carne”, e assegurou que “Deus não quer o homem sozinho” (Do UOL. No Rio (2013) “Papa exalta casamento e pede que jovens se ‘rebelem’ contra ‘cultura do provisório’”. *UOL*, 28 de Julho. Página consultada a 6 de Junho de 2014, <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/07/28/papa-exalta-casamento-e-pede-que-jovens-se-rebelem-contra-cultura-do-provisorio.htm>>).

Ainda, em entrevista realizada durante a 82ª Assembleia Geral da União dos Superiores Gerais (USG), em novembro de 2013, no Vaticano, o padre argentino disse que considera os diferentes ambientes familiares da sociedade atual, tais como filhos de pais separados ou homossexuais, um desafio pedagógico para a Igreja Católica (Agência Internacional (2014) “Papa afirma que casamento gay é desafio educativo para a Igreja”. *O Globo*, 4 de Janeiro. Página consultada a 5 de Junho de 2014, <<http://oglobo.globo.com/mundo/papa-afirma-que-casamento-gay-desafio-educativo-para-igreja-11210998>>).

Percebemos, portanto, que a mudança de discurso da figura do Papa não se limita a ela em si, mas altera diretamente as formas destas vozes que outrora estavam silenciadas no que se configura como discurso oficial da igreja e estabelece, a partir disso, uma nova forma de relação entre os diferentes discursos da sociedade. Ainda, este discurso faz parte de um projeto de dizer relacionado diretamente com um de projeto político que disputa com outros projetos de dizeres a oficialidade dentro da instituição da igreja.

Assumindo a concepção de compreensão ativa de Bakhtin (2010), percebemos que o discurso agora oficializado pelo Papa Francisco se baseia em grande medida na concepção Puritana, como já exposta, busca levar em consideração elementos de discursos do cotidiano e faz uso de um gênero do discurso com características semânticas e composicionais semelhantes àquelas presentes num discurso internamente persuasivo, cuja ênfase recai numa função dialógica.

Em contrapartida, o discurso de Bento XVI se apresentava de forma menos polifônica e tendia mais a construção de um discurso autoritário, possivelmente como uma estratégia discursiva (e inerentemente ideológica, tal como é próprio do

signo) de estabilização unívoca do discurso religioso.

Ao revelar a forma como diferentes vozes e perspectivas de mundo entram em contato e se relacionam na negociação de sentidos, a filosofia da linguagem de Bakhtin evidencia como nenhuma mudança relevante na sociedade passa sem ser materializada na interação verbal, e como a partir deste encontro de vozes cria-se algo singularmente novo, que tem como corpo o signo (BAKHTIN, 2009). Desta forma, embora seja constituído pelas vozes de diversos pensadores da igreja, os discursos do Papa Francisco jamais teriam produzido o mesmo sentido se não tivessem sido antecidos pelos discursos do Papa Bento XVI, suas conseqüentes reverberações e pela infra-estrutura e contextos histórico e social imediatos de sua fala. Sendo assim, consideramos essa produção de sentidos de forma irrevogavelmente inacabada e consideramos esse trabalho como uma primeira apresentação possível desta disputa discursiva, que deverá ser aprofundada em trabalhos posteriores.

Considerações Finais

Após estas considerações preliminares a respeito dos movimentos materializados na arena sígnica dos enunciados, parece pertinente afirmar que os embates ideológicos entre os discursos oficial e do cotidiano são tão próprios do discurso religioso como de qualquer esfera da vida humana, sendo a dialogia parte constituinte de toda atividade verbal humana.

Desta forma, apesar de todos os esforços monologizantes, que se dedicam a tentar silenciar a diversidade e instaurar uma única voz, a construção dos dizeres dentro da Igreja Católica permanece em constante disputa e produção de novos sentidos.

Referências

ALVANI, Carlos Eduardo B. Ensino Religioso nas Escolas Públicas - o Espinho na carne de um Estado Laico. In: PINEL, H. e MENDONÇA, C. (Org.). **Diversidade Sexual** - Silêncio, Diálogo & Currículo. São Carlos - SP: Pedro & João Editores, 2013, v. , p. 239-260.

BAKHTIN, M. (Volochnikov). **Marxismo e Filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: Hucitec, 2009.

BAKHTIN, M. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto

de François Rabelais. Tradução: Yara Frateschi Vieira, São Paulo/ Brasília: Hucitec/ UnB, 1987.

_____. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **O Problema da Poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **Para uma filosofia do ato responsável**. Tradução aos cuidados de Valdemir Miotello & Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueredo. Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica, 1980.

ENGELS, F. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

GIDDENS, A. **La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas**. Madrid: Cátedra, 2008.

JESUS, Jaqueline G. **O Movimento na Rua: Política e Identidade nas Dimensões de Gênero, Orientação Sexual e Raça/Etnia** Disponível em < <http://www.researchgate.net> >. Acesso em 05 jun 2014.

LEITES, E. **A consciência puritana e a sexualidade moderna**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

MACHADO, M. D. C. . **Religião, cultura e política. Religião & Sociedade** (Impresso), v. 32, p. 29-56, 2012.

MEYER, E; KLEIN, C; & FERNANDES, L. **Noções de Família em Políticas de “Inclusão Social” no Brasil Contemporâneo**. Disponível em: < <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/26199>> Acesso em: 10 abr 2014.

SOBRENOME, Nome. Título do texto. Disponível em: . Acesso em: dia mês (abreviado em três letras = mar.), ano.

PONZIO, A. **Encontro de Palavras: o Outro no Discurso**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

WERTSCH, J.V.; SMOLKA, A. L. B. **Continuando o diálogo: Vygotsky, Bakhtin e**

Lotman. In: DANIELS, H. (Ed.) Vygotsky em Foco: Pressupostos e Desdobramentos. 5 ed. Campinas: Papirus, 2001.

WOLF, N. O Mito da Beleza: **Como as Imagens de Beleza são Usadas Contra as Mulheres.** Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

Referências eletrônicas

Casamento gay é uma ameaça à Humanidade, diz Bento XVI . Disponível em Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/mundo/casamento-gay-uma-ameaca-humanidade-diz-bento-xvi-3614933>> . Acesso em: 20 jun 2014.

O papa Francisco e o casamento homossexual. Disponível em: <<http://www.pragmatismopolitico.com.br/2014/03/o-papa-francisco-e-o-casamento-homossexual.html>>. Acesso em 10 jun 2014.

Papa Bento XVI. Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Papa_Bento_XVI#cite_note-32>. Acesso em 5 de jun. 2014.

Papa Francisco. Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Papa_Francisco#cite_note-1>. Acesso em 5 de jun. 2014.

Papa afirma que casamento gay é desafio educativo para a Igreja. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/mundo/papa-afirma-que-casamento-gay-desafio-educativo-para-igreja-11210998#ixzz364gqM9PE>>. Acesso em: 10 jun 2014

Papa exalta casamento e pede que jovens se “rebelem” contra “cultura do provisório”. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/07/28/papa-exalta-casamento-e-pede-que-jovens-se-rebelem-contracultura-do-provisorio.htm>>. Acesso em 15 jun 2014.

Papa pede para acompanhar e não condenar quem fracassou no casamento. Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/mundo/europa/renuncia-do-papa/papa-pede-para-acompanhar-e-nao-condenar-quem-fracassou-no-casamento,162c92a5df474410VgnCLD2000000dc6eb0aRCRD.html>> Acesso em: 15 jun 2014.

Liturgia e espiritualidade : releitura dialógica de três momentos chave.

Ângelo Cardita¹

Resumo: *Nessa comunicação faremos uma releitura dialógica de três momentos chave em que a questão litúrgica e a questão espiritual, entrando em relação, se transformam e relançam : o Movimento litúrgico, o Concílio Vaticano II e a atualidade pós-moderna. O Movimento litúrgico pode ser interpretado como uma reformulação litúrgica da questão espiritual. Em diálogo com a modernidade, na sua tendência a separar os ritos religiosos da verdade espiritual do culto interior, o Movimento litúrgico reafirmou o valor e o sentido da ritualidade para a experiência espiritual cristã. Em continuidade com esse diálogo, o Concílio Vaticano II acolheu o Movimento litúrgico, sem cair num liturgismo que reduziria a interioridade à exterioridade ritual e institucional. A atualidade pós-moderna alterou por completo o panorama e a questão espiritual ressurgiu colocada pela supremacia da interioridade individual como critério espiritual num contexto de pluralismo religioso. Nessa comunicação, mostraremos como o Movimento litúrgico antecipa uma resposta à questão espiritual cuja importância só com a pós-modernidade se começa a perceber melhor.*

Palavras chave: *Liturgia, Espiritualidade, Movimento litúrgico, Vaticano II, Pós-modernidade, Dialogismo.*

Introdução

A espiritualidade cristã é essencialmente uma descoberta da alteridade divina no mais profundo da identidade antropológica, ou seja, ali, no centro donde surge a voz silenciosa que, admirada, diz, pela primeira vez, “eu”.

Chegar a reconhecer-se como sujeito não é contudo um princípio absoluto, dado imediatamente à consciência, mas antes o fruto de um acolhimento da pessoa, ainda em projeto, por outras pessoas já lançadas na existência pela linguagem e pelo diálogo. Para que se dê diálogo, ou seja, intercâmbio de razões, sob o horizonte da razão, são necessárias, pelo menos, duas entidades capazes de pronunciar “eu”. No encontro de duas pessoas dotadas de linguagem verbal esta realidade é manifesta. No entanto, o “eu” pode desdobrar-se e entrar em diálogo consigo mesmo. Quer dizer que a identidade carrega a pluralidade de vozes que a constitui através do dom da

¹ Doutor em Teologia, especialização em teologia sacramental. Professor de teologia sacramental e liturgia na *Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses* da *Université Laval*, Québec, Canadá.

linguagem e do pensamento. O diálogo, no entanto, é sempre aberto à novidade, pois começa pela escuta do outro. Então, se o diálogo consigo mesmo também começa pela escuta do(s) outro(s), a linguagem é a primeira testemunha do terceiro divino em nós: o Espírito Santo. É porque o Espírito de Deus se insinua no mais profundo do nosso ser que as relações trinitárias “ad intra” (ou seja, as relações entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo) podem ser conhecidas “ad extra”. É a estrutura trinitária do diálogo que anuncia a possibilidade de um Deus uno e trino, no diálogo criador e redentor do amor. A oração silenciosa e discreta do coração é este diálogo do “eu” consigo mesmo em resposta ao terceiro divino imanente e transcendente, ao mesmo tempo, ou, talvez melhor, imanente ao “eu” como transcendente divino e, portanto, transcendente ao “eu” como imanente ao diálogo trinitário.

A liturgia cristã, na sua exterioridade, é o diálogo ritual comunitário em contraponto coerente e harmonioso com a oração pessoal em que o “eu” se relaciona ao mesmo tempo com o(s) outro(s) iguais e diferentes, humanos e divinos. Tratando-se da espiritualidade cristã, não se pode contrapor a liturgia à oração, a exterioridade à interioridade, a transcendência à imanência. Elas existem sempre em relação dialógica e dinâmica: onde uma começa a outra acaba. Portanto, para compreender a espiritualidade cristã, podemos começar tanto pela interioridade da oração como pela exterioridade do rito, pois cada uma responde ao apelo da outra que a completa na sua referência ao diálogo trinitário. Pela mesma razão, podemos, ainda, começar tanto por este diálogo divino “ad intra”, como pelos seus efeitos “ad extra”, no mundo. A verdadeira questão consiste em não reduzir cada uma destas dimensões a um absoluto monológico, falso e violento.

1. Premissa dialógica

É importante começar por uma breve premissa dialógica, a partir de duas afirmações de Bakhtin sobre a palavra religiosa, no seu estudo sobre a estética e a teoria do romance.

Uma primeira afirmação diz respeito à própria necessidade de uma ciência da palavra viva que se deixe guiar pelos processos de transmissão e de representação linguísticos. A objetivação não permite qualquer aproximação dialógica, basicamente porque não podemos conversar com uma palavra objetivada (BAKHTINE, 1978, p. 170). É à luz desta exigência de *conversação com a palavra* que devemos compreender a referência à diferença entre a *palavra autoritária* e a *palavra persuasiva*: a primeira tende a impôr-se desde fora, objetivamente, ao nosso pensamento; a segunda entrelaça-se com a nossa própria palavra e desperta

o nosso pensamento, pois trata-se, finalmente, de uma palavra aberta (BAKHTINE, 1978, p. 164). É assim que começa o processo de libertação da palavra autoritária (BAKHTINE, 1978, p. 166) e de constituição de uma ciência da palavra viva. Aqui, a palavra religiosa é de extrema importância: “O seu objeto principal é um ser que fala: uma divindade, um demônio, um anunciador, um profeta. O pensamento mitológico ignora completamente as coisas inanimadas, mudas” (BAKHTINE, 1978, p. 169). A palavra religiosa é, pois, para Bakhtin, um *modelo hermenêutico* do ato de fala.

A segunda indicação aparece a propósito do cronotopo do *encontro* cuja importância religiosa é confirmada, segundo Bakhtin, pelo tema da manifestação (epifania) que religa as escrituras aos ritos religiosos (BAKHTINE, 1978, p. 250). A palavra religiosa é, assim, o cronotopo de um encontro, o tempo-espaço da proclamação-escuta de uma palavra externa *que somos chamados a interiorizar como palavra persuasiva* e não como palavra autoritária. A um tal cronotopo podemos chamar também “*espiritualidade*”. Em que sentido?

A palavra dos outros destina-se a tornar-se palavra própria e, portanto, a abandonar a exterioridade da autoridade para abraçar a intersubjetividade da persuasão. Do mesmo modo, a Palavra da Revelação divina não pode ser encarada como uma palavra objetiva (presente como uma coisa nas escrituras e transmitida como palavra “autoritária” no culto litúrgico) mas como uma *palavra viva*, acolhida na fé. O importante a sublinhar é a superação da dicotomia entre a exterioridade e a interioridade. Neste sentido, a espiritualidade pode ser definida como *a confluência da exterioridade da Palavra de Deus com a interioridade humana sob a forma de uma palavra “persuasiva”*. Como entender, neste sentido, a relação entre a espiritualidade e a liturgia? A espiritualidade não se pode opôr à liturgia, entendida como “mera” exterioridade ritual. Também a liturgia é chamada a, por assim dizer, passar de uma “ação autoritária” a uma “ação persuasiva”, recebida dos outros e, no entanto, acolhida pessoalmente. O primeiro aspeto é o que chamamos *tradição*, enquanto o segundo coincide com o lema que animou o Movimento litúrgico: a *participação ativa*. Portanto, também a liturgia resulta da confluência da autoridade da tradição com a subjetividade pessoal. É no sentido desta confluência que devemos pensar a relação entre a espiritualidade e a liturgia e é aqui que a revisitação da questão litúrgica como questão espiritual em três momentos chave (nos inícios do Movimento litúrgico, no Concílio Vaticano II e na atualidade) é chamada a mostrar o seu potencial dialógico, abrindo para novos modelos de análise do panorama religioso da pós-modernidade.

2. Hoje: a espiritualidade pós-moderna

O contexto atual a que, por economia conceptual, chamamos pós-modernidade é de uma enorme riqueza, mas também de uma profunda complexidade, para a questão da espiritualidade. A redescoberta da espiritualidade é, em primeiro lugar, uma redescoberta do caráter relativo da identidade, ou seja, da relação e do diálogo que constituem o “eu” (mesmo na possibilidade de fugir a toda a relação). Trata-se de uma redescoberta essencialmente dialógica que se deixa maravilhar pelo pluralismo (e, concretamente, o pluralismo religioso) como reação a todo o discurso e a toda a prática monológicos. Neste fenómeno, há, contudo, alguma incoerência, na medida em que o “eu” tende ainda a colocar-se como medida de todas as coisas e, portanto, a criar uma narrativa essencialmente monológica. Por outras palavras, enquanto o discurso sobre o outro divino se aceita apenas num horizonte de pluralismo dialógico (que deve incluir a possibilidade da sua recusa), uma tal abertura dialógica é, no entanto, comandada por um princípio monológico da construção da própria identidade.

É assim, por exemplo, que se o sujeito pós-moderno pode aceitar e abrir-se à “espiritualidade” (entendida aqui como a frequência livre de várias narrativas e várias práticas religiosas personalizadas), recusa, ao mesmo tempo, a “religião” (entendida aqui como a instituição, o discurso dogmático oficial, os ritos e as práticas históricas reconhecidas).

Apesar da aparência dialógica, a espiritualidade pós-moderna é, na verdade, monológica, na medida em que o seu único critério é o “eu” ou a individualidade. Por isso, ainda, a espiritualidade pós-moderna é apenas aparentemente aberta ao pluralismo, o qual acaba por ser negado pelas novas religiões “à la carte”. O verdadeiro pluralismo é o pluralismo dialógico que começa pela escuta das razões do outro e não pelo recurso à voz do outro para anunciar a própria mensagem.

A criatividade ritual pós-moderna segue dois caminhos: o caminho do *bricolage* ritual a partir do critério do “eu” e em resposta às suas necessidades “espirituais” e o caminho da reinvenção da tradição, a partir da busca do sagrado, como forma de proteger o “eu” do fluxo constante do mundo. Se o primeiro caminho abre para novos ritos, novos mitos e novas espiritualidades para além das fronteiras das religiões históricas, já o segundo caminho re-introduz o “eu” no coração das instituições religiosas, transformando-as, porém, desde o interior.

3. Há cinquenta anos: Vaticano II

Com a referência ao Concílio, entramos diretamente no âmago do nosso tema.

Para o Concílio, a liturgia é a fonte e o cume da atividade da Igreja (SC 10). Quer dizer, tudo o que a Igreja é e faz tem na liturgia a sua origem e, ao mesmo tempo, a sua finalidade última. Como compreender esta centralidade litúrgica?

Sabemos que esta nova consciência da importância da liturgia se refletiu na reforma da liturgia, a qual, seguiu como norma principal (SC 79) a *participação ativa*. É participando ativamente na liturgia que os membros do novo Povo de Deus têm acesso à fonte da graça (SC 14) e manifestam visivelmente – através de vários códigos expressivos (SC 30) – a natureza da Igreja (SC 2).

A liturgia é fonte da atividade da Igreja: a liturgia exige a sua superação em atos de fé não litúrgicos, no meio do mundo: o anúncio do Evangelho, a caridade, o serviço, etc.. Por outro lado, a liturgia é o cume ou a expressão mais alta destas mesmas atividades não-litúrgicas. Ao longo deste processo circular, que vai da experiência ritual da graça de Deus até à sua expressão simbólica mais eloquente, a grande esquecida parece ser a espiritualidade, mas apenas se ela for pensada como uma experiência e uma expressão subjetivas, segundo o modelo da espiritualidade pós-moderna. A liturgia fonte e cume é o reverso de uma espiritualidade incarnada e dialógica. Em relação à liturgia fonte, a espiritualidade pode ser concebida como uma “imediatez” no interior da “mediação” ou uma “interioridade” à qual se acede a partir da “exterioridade”. Em relação à liturgia cume, a espiritualidade pode ser representada como a “imediatez” que envolve a “mediação” ou a “interioridade” que se manifesta na “exterioridade”. Portanto, a liturgia é a mediação simbólica que conduz à imediatez do mistério de Cristo que a fundamenta ou ainda a exterioridade que dá forma concreta à interioridade espiritual que a institui. A liturgia constitui, pois, uma expressão que alimenta a fé e uma experiência que manifesta a mesma fé.

4. Há um século: o Movimento litúrgico

O Movimento litúrgico nasce e progride em torno da questão espiritual. Há precisamente um século, o beneditino Maurice Festugière recusa pensar a liturgia como a mera expressão lírica do dogma e como a simples ocasião ritual para exercícios espirituais de outra natureza, tal como o jesuíta Navatel propunha, reproduzindo a mentalidade comum da época. Festugière põe sobre a mesa, pela primeira vez, a possibilidade de pensar e de praticar a liturgia como experiência espiritual, objetiva e comunitária, e portanto de reinterpretar a espiritualidade como expressão litúrgica da relação com Deus na fé.

A fé e a espiritualidade cristãs não suportam uma assimilação pelo “individualismo” moderno e a prova disso mesmo é a liturgia, com os seus ritos e

símbolos. A participação ativa é necessária para ligar a subjetividade de cada crente à objetividade da Igreja e da revelação cristológica. A descoberta dá-se em torno de dois aspetos fundamentais: a participação ativa é, antes de mais, participação na objetividade eclesial. Em 1914, Lambert Beauduin lança o apelo à *participação ativa*, retomando a célebre frase de Pio X, como forma de *ser* Igreja – e não apenas como simples possibilidade de estar na Igreja. Esta nova forma de ser e estar, contudo, demora tempo a ser compreendida e, sobretudo, a ser assimilada a nível oficial.

Em 1947, com a encíclica *Mediator Dei*, Pio XII desejará esclarecer a situação: os fiéis participam intencionalmente, unindo-se espiritualmente à ação do padre. À luz das iniciativas, teóricas e práticas do Movimento litúrgico e, nomeadamente, no que respeita à questão espiritual, à luz da discussão entre Festugière e Navatel, torna-se evidente que não era esta a forma de participação ativa perseguida pelo Movimento litúrgico. O aprofundamento mistérico, por parte de Odo Casel, proporciona a contraprova: participar ativamente nos mistérios sacramentais é participar ativamente no mistério de Cristo que neles se “presentifica” objetiva e dinamicamente. Os estudos de Casel ofereciam o fundamento teórico para a intuição prática que animara o nascimento do Movimento litúrgico com Lambert Beauduin, mas sobretudo, relançavam a questão da espiritualidade e da sua re-interpretação moderna.

5. Um modelo analítico

Para perceber o *significado eclesial e litúrgico* da diferença contextual entre uma “civilização paroquial” estilhaçada pela modernidade e o “novo cristianismo” recomposto na pós-modernidade é preciso entender que «esta mudança [...] não é uma simples mudança de estilo, um afrouchar dos laços paroquiais: é uma transformação radical, no interior da qual toda a economia da salvação é pouco a pouco redefinida» (HERVIEU-LÉGER – CHAMPION, 1986, p. 59). Uma tal redefinição não pode não afetar a liturgia assim como a nossa relação com ela e, portanto, é preciso ler a liturgia à sua luz. Contudo, para que tal leitura se torne operacional, é preciso cruzá-la com a “revolução espiritual” pós-moderna, enquanto expressão do reaparecimento da emoção entendida como forma de adaptação ao esvaziamento simbólico da modernidade.

A “religião”, que dita desde o exterior como a vida deve ser vivida (“*life-as*”), está em declínio, em favor da “espiritualidade”, entendida como conexão à própria interioridade (“*subjective-life*”), em razão da grande viragem subjetiva que caracteriza a modernidade. O resultado não é propriamente a secularização, mas

a *coexistência* de movimentos “secularizantes” com fenómenos “sacralizantes”, sob o duplo critério da recusa de toda a autoridade externa e da valorização absoluta da experiência pessoal. «O sagrado “externo” serve apenas para perturbar a vida compreendida como o conjunto de experiências únicas e insubstituíveis de vida “interior”» (HEELAS – WOODHEAD, 2005, p. 83).

Pondo em evidência a necessidade individual e coletiva de coerência, as antigas linguagens religiosas mostram também a inadequação de respostas religiosas culturalmente plausíveis. Ao desqualificar as explicações teológicas em nome da experiência imediata do divino, as correntes emocionais contemporâneas tentam superar o conflito estrutural da condição crente na modernidade, mas este fenómeno pode não passar de uma adaptação à própria modernidade em crise. De facto, a reação ao enquadramento institucional da experiência religiosa sintoniza com a centralidade moderna do sujeito. Há algo de verdadeiro nesta reação, na medida em que a experiência religiosa pessoal nunca é totalmente captada e, portanto, traduzida, pela expressão institucionalizada, mas sem qualquer formalização dos seus conteúdos tal experiência não pode assumir uma forma social. É isto que, segundo Danièle Hervieu-Léger, explica a vivência da experiência emocional em grupo, a qual «constitui *ao mesmo tempo* o lugar onde se pode refugiar este protesto religioso contra o sem-sentido, ao qual a sociedade moderna já não dá direito, e o lugar onde a energética social contida neste protesto, instantaneizado no extâse ou eufemizado na euforia coletiva, é, de facto, libertada» (HERVIEU-LÉGER, 1990, p. 247).

A experiência emocional torna-se assim objeto de análise sociológica, mas o mais decisivo é que, desta forma, se reconhece o valor da expressão comunitária da experiência emocional não apenas enquanto seu quadro regulador, mas, mais radicalmente, como manifestação da “energia social” assim acumulada, ou seja, como o conteúdo da redefinição pós-moderna da “economia da salvação”, na qual se insere também a liturgia. Para além disso, ao cruzar a descrição do fim da civilização paroquial e da recomposição do cristianismo com a sua interpretação emocional, este modelo analítico abre-se também ao universo da liturgia, mais concretamente, à *participação ativa na liturgia como “fonte” de espiritualidade*, que foi a palavra de ordem do Movimento litúrgico e da reforma litúrgica. É assim que, com o apelo à participação ativa, para além do desejo de reconstrução do mundo cristão, *se dá já resposta à revolução espiritual pós-moderna*, através da busca das condições de possibilidade de uma experiência emocional comunitária no quadro ritual.

Conclusão

Em síntese, podemos descrever a evolução da questão litúrgica como questão

espiritual, da seguinte forma:

Movimento litúrgico 1913-14	<i>Sacrosanctum Concilium</i> 1963	Atualidade
<ul style="list-style-type: none"> - A questão litúrgica nasce como questão espiritual. - A vida espiritual não existe sem a participação ativa nos ritos da fé. - A ação litúrgica como critério de discernimento do teor espiritual da vida cristã. 	<ul style="list-style-type: none"> - O fomento da liturgia representa uma passagem do Espírito Santo pela Igreja e marca o espírito do tempo presente (SC 43). - A participação ativa exige a harmonia do espírito (interioridade) e da voz (exterioridade) (SC 11). - A liturgia é a fonte e o cume da vida da Igreja (SC 10). Contudo, a vida espiritual não se reduz à participação na liturgia (SC 12). 	<ul style="list-style-type: none"> - A “Espiritualidade” é pensada e praticada em oposição à “religião”. - A liturgia em busca do “sagrado” (regresso da liturgia tridentina). - Perigo de uma inculturação implícita e acrítica da pós-modernidade através da apropriação de uma espiritualidade desincarnada.

A grande diferença entre o Movimento litúrgico e a espiritualidade pós-moderna encontra-se na dimensão “dialógica”. O Movimento litúrgico entra em diálogo com a modernidade, questionando a identificação da consciência com a interioridade assim como a identificação da interioridade com a espiritualidade e propondo, ao mesmo tempo, uma resposta em sintonia com a modernidade. A *participação ativa* é, sem dúvida, uma afirmação dos direitos da subjetividade, mas de uma subjetividade constituída através do diálogo, tanto o diálogo horizontal entre os seres humanos, como o diálogo vertical que começa pela escuta da Palavra de Deus. Neste sentido, a reforma da liturgia do Vaticano II não é senão uma expressão dialógica da própria dimensão dialógica do Concílio, o qual pode ser definido mesmo como um “evento dialógico”. Na verdade, o Concílio aceita o desafio de entrar no diálogo que já estava em curso nas bases, com os vários movimentos eclesiais. Desta forma, o Concílio redescobre à sua maneira que o diálogo vertical com Deus emerge do diálogo horizontal e será com esta visão dialógica que o Concílio ordenará a reforma da liturgia. Da mesma forma que a espiritualidade cristã não se passa apenas na interioridade do ser humano, mas atinge e, por vezes, começa pelo corpo, tal como os sinais sacramentais confirmam, assim o diálogo com Deus não se dá apenas na intimidade e no silêncio, mas também a partir do diálogo ritualizado que caracteriza

a liturgia. Por isso, a participação ativa é uma dimensão essencial da liturgia e esta a fonte e o cume de toda a atividade da Igreja.

A espiritualidade pós-moderna é antropologicamente débil, pois tende a concentrar-se unilateralmente na interioridade, recusando por princípio toda a exterioridade ritual e institucional. O diálogo com este tipo de espiritualidade deve prosseguir. No entanto, assistimos antes a uma espécie de assimilação não refletida da espiritualidade pós-moderna, patente na busca do sagrado e no regresso a uma tradição reinventada à medida da subjetividade, tal como a restituição da liturgia tridentina por Bento XVI confirma. Neste caso, contudo, estamos diante de uma estratégia de recuperação do anti-modernismo católico e, portanto, de uma reposição monológica da verdade diante do fracasso da modernidade. Em suma, tanto a espiritualidade pós-moderna como a sua apropriação eclesial são monológicas pois, nelas, fala apenas o “eu” absoluto da consciência individual.

Referências

BAKHTINE, Mikhaïl. *Esthétique et théorie du roman*, Paris: Gallimard 1978.

CARDITA, Ângelo. A primeira e necessária fonte do espírito cristão. Liturgia e dialogismo no II Concílio do Vaticano. In: CARVALHO BORGES, R.F. – MIOTELLO, V. (ed.), *O Concílio Vaticano II como evento dialógico: o pensamento de Mikhail Bakhtin e o discurso religioso na contemporaneidade*, S. Carlos: Pedro & João, 2013, pp. 55-86.

CARDITA, Ângelo. O Coração do Movimento Litúrgico. “Cinquenta anos antes” de *Sacrosanctum Concilium*, “cinquenta anos depois”. *Theologica*, Braga, n. 48, pp. 229-255, 2013.

HEELAS, Paul – WOODHEAD, Linda *et al.* *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Malden – Oxford – Carlton: Blackwell, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle – CHAMPION, Françoise. *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris: Cerf, 1986.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion? In CHAMPION, Françoise – HERVIEU-LÉGER, Danielle (ed.). *De l’émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris: Centurion, 1990, pp. 217-248.

Os silêncios de Bento XVI e a polifonia de Francisco.

Paulo F. Dalla-Déa¹

Resumo: O presente texto compara a trajetória intelectual e humana do papa emérito Bento XVI e do papa “em exercício” Francisco e coloca bases bakhtinianas e teológicas para pensar as suas diferenças. O artigo termina com uma comparação entre os primeiros parágrafos da *Gaudim et Spes* e do documento de *Aparecida*, afirmando que ambos tem uma sintonia muito grande, supondo que seja verdade que grande parte da redação desse último se deva ao Cardeal Bergoglio, ele parece ser mais fiel ao espírito dialógico do Vaticano II do que se pode supor.

Palavras-Chave: Bento XVI, papa, Francisco, polifonia, Bakhtin

Introdução

O presente século viu (e continua vendo) coisas inusitadas na história da Igreja: a reunião de dois papas vivos e em harmonia. Há mais de 500 anos atrás, o papa renunciante acabou seus dias na masmorra. Hoje temos o papa (aposentado) Bento XVI e o papa Francisco (em exercício) morando ambos no Vaticano, passeando nos mesmos jardins. Além do fato histórico bastante estranho (que dá margens a inúmeras discussões jurídicas, teológicas e históricas que não vamos nos ater nesse texto), há ainda a diferença de personalidade, de vida e formação, de visão eclesiológica e de teologia absolutamente diferentes. Entre Bento XVI e Francisco quem sabe temos apenas o modelo e a cor da batina como semelhanças, tudo o resto parece ser bem diferente. Não só o tipo do trono que cada um usa, mas também o modo como cada qual pensa o seu cargo.

Na teologia antiga se dizia que a obediência a um papa era feita ao papa vivo. Hoje isso não se pode mais formular assim... Os dois estão vivos, os dois aparecem em momentos importantes lado a lado e ambos às vezes falam ao mundo (Bento XVI acabou renunciando a promessa de não se pronunciar). A quem obedecer se ambos são tão diferentes, ambos foram eleitos por uma assembleia válida e assistida pelo Espírito Santo, ambos estão no lugar de Pedro e ambas são figuras respeitáveis de um cristianismo que quer ser fiel ao Vaticano II?

Creio que – se não quisermos declarar nenhum deles como falsário, impostor ou mesmo traidor – a visão bakhtiniana poderá nos ajudar a perceber que, no caminho

¹ É pós-doutor em Ciências da Religião pela *Université Laval* (Canadá) e doutor em Teologia Pastoral pela Escola Superior de Teologia (EST) de São Leopoldo – RS. Professor na UNIESP de Jaú-SP e membro do GECE da USFCAR e do CEPRES - Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade da UNIFAP. E-mail: paulo_fer-nando@hotmail.com

da verdade, há mais necessidade de dialogismo do que de dialética. E que isso poderá nos ajudar a ver melhor as coisas.

1. **O Caminho de Bento XVI: os silêncios obsequiosos**

Bento XVI é alemão de nascimento e formação, o que já configura um tipo de pensamento mais formal e menos espontâneo. Os alemães são conhecidos por sua seriedade no pensamento e na reflexão. Muitos dos grandes pensadores e filósofos foram alemães. O que mostra uma disciplina intelectual notável e absolutamente metódica. Para formar intelectuais, isso é sempre admirável, mas para formar pessoas com personalidade extrovertida, o mesmo não se aplica. Vê-se que Bento XVI é um grande intelectual, mas uma pessoa tímida. Dada a ser agradável pessoalmente, mas cheia de inibições dentro de um público maior.

Seminarista diocesano, foi formado para ser um professor universitário e nunca um pastor de uma igreja paroquial. Acostumado aos debates e aos argumentos lógicos, não era acostumado a uma convivência muito estreita com grupos grandes. (MARTINS TERRA, 2006, p.21-22)

Tendo servido o Exército alemão (coisa que seus adversários fazem questão de lembrar), entra para os estudos na Universidade de Munique, não realizando estudos seminarísticos, mas introduzindo-se na vida acadêmica alemã desde o primeiro momento da Filosofia e da Teologia, sendo aluno do teólogo SCHMAUS. (MARTINS TERRA, 2006, p. 31-32)

Tendo sua tese doutoral em Agostinho e a sua monografia de pós-doutorado em Boaventura, podemos ver que seguiu sempre a linha de pensamento agostiniana. Segundo MARTINS TERRA, Henri de Lubac, teólogo de linha agostiniana, sempre foi influência e grande amigo de Ratzinger. Ambos fizeram amizade por ocasião do Concílio Vaticano II e fundaram depois a revista teológica COMMUNIO. (MARTINS TERRA, 2006, p. 55)

GILSON (2006) nos ensina que:

...Agostinho proclama a insuficiência da filosofia a cada página. Por um lado, por ele mesmo ter provado, sabe que o homem abandonado a seus próprios recursos é incapaz de alcançar a certeza plena sem a qual para ele não há nem repouso, nem felicidade. (p. 449)

Há sem dúvida, quem mostre que pode haver uma postura mais branda, nem tão pesada, mas mesmo assim negativa:

o pensamento político de Santo Agostinho está revestido de uma concepção filosófico-religiosa de mundo da qual, todavia, é possível extraí-lo. De maneira que é possível entender que quanto à política, ele tem inicialmente

te uma concepção negativa da função estatal. Segundo ele, se não houvesse pecado e os homens fossem todos justos, o Estado seria inútil e a propriedade seria de direito positivo, e não natural. (DA CONCEIÇÃO, 2008, p. 92-93)

Ainda que alguns autores tenham se referido a uma espécie de “pessimismo político” que caracterizaria o “agostinismo político”, em Santo Agostinho constatamos cuidados com as necessidades objetivas do povo ao lado de preocupações espirituais. Parece que Santo Agostinho não condena totalmente (grifo meu) a cidade terrena, o que ele condena são as sociedades que, colocando seu objetivo e fins puramente mundanos considerados como absolutos e finais, se tornam encarnações de Satanás. (DA CONCEIÇÃO, 2008, p. 93)

A posição agostiniana parte de uma premissa negativa, com relação ao mundo humano e ao mundo político. O que explica as posturas de embate com o mundo atual e com a sociedade contemporânea de Bento XVI. Todo o ensinamento de João Paulo II acabou sendo influenciado por essa postura de trincheira da Igreja com relação ao mundo contemporâneo. Mesmo que João Paulo II tivesse uma postura mais positiva, quando ficou papa Bento XVI mostrou em seus escritos a postura mais negativa, de embate mesmo².

Como teólogo oficial, presidente da Congregação da Doutrina da Fé, Bento XVI teve a incumbência de velar e fiscalizar pela sã e ortodoxa doutrina da Igreja Católica Romana.

Função própria da Congregação para a Doutrina da Fé é promover e tutelar a doutrina sobre a fé e os costumes em todo o mundo católico: é, portanto, da sua competência tudo o que de qualquer modo se refira a essa matéria (Art. 48). (CONSTITUIÇÃO APOSTÓLICA PASTOR BONNUS, 1988)

Isso implica não só fazer teologia, mas também tutelar e dizer quais os riscos de quaisquer formulações novas. Zelar pela univocidade e não pelo pluralismo. É uma função plenamente monológica, nos termos bakhtinianos. BLANCO (2012), em sua tese de mestrado, questionava Bento XVI sobre isso:

Penso nessa situação por entender a Igreja Católica como construtora de poder hegemônico. Esse princípio de hegemonia começa no próprio conceito de unificação da Igreja Católica – é uma instituição que se pretende coesa, mas coesa em relação ao discurso oficial do Vaticano. Tal discurso mostra-se representativo do poder hegemônico quando produz uma ideia de unidade falando em nome dos excluídos. Qual é o melhor caminho para a Igreja nos países chamados de Terceiro Mundo? É um discurso produzido na Europa que define tais expectativas? Há um apagamento ou uma tentativa de apagamento das diferenças de contextos no mundo, no discurso oficial? O discurso da Igreja pretende-se “absolutamente único e monológico, visa garantir um eco permanente, universal e necessário”. Mas como a hegemonia sempre é apenas um dos lados das relações, há

2 Essa foi também a postura da reforma gregoriana, que fez muito bem à Igreja, mas que partia de uma postura negativa: os leigos eram ruins e queriam apenas o seu bem próprio, por isso, quem passou a governar a Igreja (sua doutrina e seus bens) foram os eclesiásticos.

outros discursos, inclusive na própria Igreja. (p.164)

A função de um teólogo colocado na posição de presidente dessa congregação é a de apagamento de outras vozes. O que se pode pensar é: ele foi colocado lá para apagar outras vozes ou foi colocado lá porque já o fazia? Segundo BLANCO (2012) na encíclica *Deus Caritas Est*, mesmo como papa, os seus escritos revelam um método de apagamento do discurso do outro:

o autor faz uso do discurso adversário, que embasaria um contra-argumento, antecipa as réplicas do interlocutor para, em seguida, rechaçá-los e justificar a sua tese. Assim, ele o faz ao usar o discurso de Nietzsche e ao colocar as inquietações que tal discurso provoca (ao final do parágrafo 3). Finalmente, diante de um contra-argumento e de uma antecipação da réplica de seu interlocutor, ele justifica a sua tese. (p. 74-75)

E Bento XVI, como teólogo e como papa, acostumou-se ao método escolástico de discutir, mas apagar a visão do outro. É o que faz nos seus escritos: citando usa o adversário para seus próprios argumentos, apagando a voz do outro, visto não como outro, a partir da alteridade, mas como rival, a partir da própria identidade. Como diria Bakhtin (1997, p. 345):

Pode-se dizer que toda réplica é, por si só, monológica (monólogo reduzido ao extremo) e que todo monólogo é réplica de um grande diálogo (da comunicação verbal) dentro de uma dada esfera. O monólogo, concebido como discurso que não se dirige a ninguém e não pressupõe resposta.

Assim, temos um papa teólogo ou um teólogo que foi eleito papa e que já se dedicava a apagar o dialogismo e a polifonia instaurada pelo Vaticano II na nova dinâmica da Igreja pós-conciliar. Bento XVI vê a Igreja e a nova dinâmica instaurada pelo Vaticano II a partir da dinâmica antiga: a partir dos limites e dos perigos à fé. Em *Introdução ao Cristianismo*, livro de 1967 e reeditado inúmeras vezes, já dizia que na atitude da fé:

Numa situação dessas já não se trata dessa ou daquela questão que possa entrar em pauta – assunção de Maria, sim ou não; a confissão deve ser feita desse ou daquele jeito –, tudo isso se torna bastante secundário. O que está em jogo é realmente o todo: ou tudo ou nada. É a única alternativa que resta, e em parte alguma surge um pedaço de chão firme em que possamos agarrar-nos nessa queda vertiginosa. Até onde a vista alcança, nada mais além do abismo sem fundo. (p. 34)

Com uma atitude fideísta dessa (*credo ut intelligam*) não se pode dialogar com nada e com ninguém: **se é tudo ou nada**, ou se aceita tudo sem reformas ou não se aceita nada. Ou a Igreja estará na defesa ou no ataque: o diálogo não é possível, porque exige ouvir e afirmar a cidadania da outra parte.

Essa atitude beligerante é a dos tradicionalistas que não aceitaram o Vaticano II e o seu **aggionamento** ao mundo e às pessoas do seu tempo. O Vaticano II para ele

soou como uma capitulação ao inimigo (o mundo, visto como entidade maligna). Uma postura agostiniana dessa torna qualquer diálogo desnecessário: ou se apagam as vozes contrárias ou se sucumbe a elas. Assim se justificam tantas atitudes de desconfiança sobre teólogos que querem reformar as posturas cristãs: eles são como traidores da Igreja: hereges ou cismáticos. Uma atitude dessas cai bem para um inquisidor ou para o presidente na Congregação da Doutrina da Fé, o que dá quase no mesmo.

A compreensão estreita do dialogismo concebido como discussão, polémica, paródia. Estas são formas externas, visíveis, embora rudimentares, do dialogismo. O crédito concedido à palavra do outro, a acolhida fervorosa dada à palavra sacra (de autoridade), a iniciação, a busca do sentido profundo, a concordância, com suas infinitas graduações e matizes (sem restrições de ordem lógica ou reticências de ordem puramente factual), a estratificação de um sentido que se sobrepõe a outro sentido, de uma voz que se sobrepõe a outra voz, o fortalecimento pela fusão (mas não a identificação), a compreensão que completa, que ultrapassa os limites da coisa compreendida, etc. Estas relações específicas não podem ser resumidas a uma relação puramente lógica, ou a uma relação puramente factual. É aqui que se encontram, em toda a sua integridade, posições, pessoas (a pessoa prescinde de revelação extensiva: (grifo nosso) pode manifestar-se por um único som, revelar-se por uma única palavra), justamente vozes. (BAKHTIN, 1997, p. 350)

Grifei justamente a passagem que fala sobre pessoas: para o dialogismo é preciso ver o outro como pessoa a se relacionar e não como inimigo a ser combatido ou destruído. Embora pessoalmente simpático e tímido, Bento XVI traz em si uma atitude que só pode gerar antagonismo e não cria diálogo autêntico porque não reconhece a cidadania de outras vozes, como fez o Vaticano II. Não cabe aqui analisar a vasta literatura que ele produziu, como teólogo, como presidente da Doutrina da Fé e como braço direito de João Paulo II.

Leonardo Boff (2014) escreveu dizendo que a teologia de Bento XVI tinha implodido e essa era a causa verdadeira da renúncia como papa. Bem articulado, o artigo deveria ser lido e meditado, já que dá conta de uma visão para além dos fatos da mídia, aprofundando o tema onde deveria ser de fato aprofundado: a visão agostiniana de sua teologia. Mas nem Boff olha pelo viés bakhtiniano: a linguagem teológica usada não dá conta de mostrar que falta espaço para o diálogo com o outro que quer se afirmar outro: o mundo, visto como sociedade plural e adulta, segundo a terminologia de D. Bonhoeffer (2003). O mundo está adulto e não quer mais ser tratado como infante, tutelado pela fé ou pela Igreja. Para um diálogo assim, a visão aristotélica-tomista é mais possível para entabular um diálogo. Os jesuítas se aproximam muito dessa postura teológica. Aqui entra o próximo papa em cena.

2. O caminho de Francisco: o dialogismo da caridade

O atual papa é muito diferente do anterior (ainda vivo, emérito e morando no Vaticano³), não só pessoalmente, mas também em trajetória intelectual. Na imprensa se diz que ele não é teólogo, vamos ver bem o que isso quer dizer.

Segundo a WIKIPÉDIA (2014), Jorge M. Bergoglio tem graduação e mestrado em Química, além da formação humanística e necessária feita pelos jesuítas. Nos jesuítas, estudou na Argentina, no Chile e fez doutorado em Teologia na Alemanha, falando fluentemente o italiano, o alemão, o inglês, o francês e tendo conhecimentos de português. Isso tudo, o torna um intelectual, mas não foi formado para ser um teólogo a vida toda. Foi mestre de noviços, reitor da faculdade de Filosofia e Teologia de San Miguel (Argentina) e foi provincial. Eleito bispo, não apenas como coadjutor de Buenos Aires, mas foi presidente da Assembleia Episcopal Argentina (CNBB, 2014) e relator Geral da 10ª Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos, tendo ainda participado ativamente da redação do documento da Conferência de Aparecida.

Sem dúvida, um currículo bem menos acadêmico e interno, como o de Bento XVI, muito mais restrito em pastoral. O Cardeal Bergoglio, entretanto, tem doutorado em Teologia, já tendo sido professor de Filosofia e de Teologia. Não dá pra dizer que ele não é Teólogo, mesmo que não tenha tantos doutorados *honoris causa* como Bento XVI. Bento XVI fez carreira acadêmica, coisa que Bergoglio não fez. A carreira de Bergoglio sempre foi pastoral (no sentido mesmo de pastor = cuidador do rebanho), mas tem que se reconhecer que ele é um intelectual, ao menos orgânico.

Portanto, também como papa é, sobretudo, um homem de ação, de ação pastoral. Quem o conheceu de perto e é amigo seu há mais tempo – como os 20 entrevistados no livro de **Alejandro Bermúdez** – vê nele excepcionais qualidades de comando e uma notável habilidade de cálculo. Cada um dos seus gestos, cada uma das suas palavras, tem uma razão de ser; não são nunca obras do acaso. E sua prioridade é a atenção pastoral do “povo” que lhe foi confiada, que desde que é Papa inclui todo o mundo. (UNISINOS, 2013)

Com Bento XVI, Bergoglio partilha a teologia de Romano Guardini, objeto de seu doutorado na Alemanha, segundo o site da revista ISTOÉ (2013):

Um período permanece pouco elucidado na biografia de Bergoglio - sua viagem à Alemanha em 1986. É o padre Cantó quem dá pistas sobre a tese de doutorado que o ex-cardeal teria elaborado na Europa. Segundo ele, o estudo era sobre Romano Guardini, um sacerdote italiano radicado na Alemanha que se tornou alvo do nazismo. Guardini compartilhava com Bergoglio a paixão pela literatura. Não são poucas as menções do argentino à obra do escritor russo Fiódor Dostoiévski, assim como ao compatriota

3 Já que se sabe que os papas que renunciaram foram perseguidos pelos seus sucessores, o próprio fato da convivência pacífica entre eles no próprio Estado do Vaticano parece já uma metáfora de que para se dizer uma palavra, não se precisa suprimir ou negar a outra...

escritor Jorge Luis Borges.

Se não podemos dizer que o papa Francisco é um acadêmico como Bento XVI, dele podemos dizer que ele não pretende suprimir as vozes que brotam na Igreja. Podemos citar a *Evangelii Gaudium*⁴ (2013, nº 16):

16. Com prazer, aceitei o convite dos Padres sinodais para redigir esta Exortação. Para o efeito, recolho a riqueza dos trabalhos do Sínodo; consulte também várias pessoas e pretendo, além disso, exprimir as preocupações que me movem neste momento concreto da obra evangelizadora da Igreja. Os temas relacionados com a evangelização no mundo atual, que se poderiam desenvolver aqui, são inumeráveis. Mas renunciei a tratar detalhadamente esta multiplicidade de questões que devem ser objeto de estudo e aprofundamento cuidadoso. Penso, aliás, que não se deve esperar do magistério papal uma palavra definitiva ou completa sobre todas as questões que dizem respeito à Igreja e ao mundo. Não convém que o Papa substitua os episcopados locais no discernimento de todas as problemáticas que sobressaem nos seus territórios. Neste sentido, sinto a necessidade de proceder a uma salutar «descentralização».

As duas frases grifadas nos mostram uma vontade explícita de não apagar as vozes, nem suprimir responsabilidades, numa atitude paternalista que chama para si a responsabilidade de todos os problemas, mas também de todas as soluções. Quero apenas recordar aqui Bakhtin em *Filosofia do Ato Responsável*:

... o fato de existir na minha consciência não implica nenhuma obrigatoriedade, insubstituibilidade... (...) E tudo em mim – cada movimento, cada gesto, cada experiência vivida, cada pensamento, cada sentimento – deve ser um ato responsável; é somente sob esta condição que eu realmente vivo, não me separo das raízes ontológicas do existir real. Eu existo no mundo da realidade imutável, não aquele da possibilidade fortuita. (p. 101)

E ainda, o nº 25 da mesma *Evangelii Gaudium*, que parece querer tocar o futuro do seu pontificado:

25. Não ignoro que hoje os documentos não suscitam o mesmo interesse que noutras épocas, acabando rapidamente esquecidos. Apesar disso sublinho que, aquilo que pretendo deixar expresso aqui, possui um significado programático e tem consequências importantes. Espero que todas as comunidades se esforcem por atuar os meios necessários para avançar no caminho duma conversão pastoral e missionária, que não pode deixar as coisas como estão. Neste momento, não nos serve uma «simples administração». Constituamo-nos em «estado permanente de missão», em todas as regiões da terra.

Aqui estamos lendo – na prática – a diferença de uma teologia acadêmica

⁴ Não citei aqui a sua primeira Encíclica, já que é fato sabido que foi escrita por Bento XVI e revisada por Francisco, portanto, mostra mais a teologia e a visão do primeiro do que do segundo.

e agostiniana, para uma teologia de fundo aristotélica, que parte da realidade. Aristóteles, diferentemente de Platão, não partiu do mundo das ideias, mas da classificação e catalogação dos seres que existiam. Partiu da realidade existente do mundo e não da perfeição das coisas. O que temos sentado na cadeira de Pedro é alguém que se vê menos como príncipe e mais como pastor, alguém que quer ter o “cheiro das ovelhas”, segundo uma expressão cara a ele mesmo. Um príncipe precisa dar a sua palavra sobre a de outros: mandar. Um pastor precisa, sobretudo, escutar as ovelhas que podem estar em perigo: fazer silêncio e prestar atenção.

31. O Bispo deve favorecer sempre a comunhão missionária na sua Igreja diocesana, seguindo o ideal das primeiras comunidades cristãs, em que os crentes tinham um só coração e uma só alma (cf. At 4, 32). Para isso, às vezes pôr-se-á à frente para indicar a estrada e sustentar a esperança do povo, outras vezes manter-se-á simplesmente no meio de todos com a sua proximidade simples e misericordiosa e, em certas circunstâncias, deverá caminhar atrás do povo, para ajudar aqueles que se atrasaram e sobretudo porque o próprio rebanho possui o olfato para encontrar novas estradas. Na sua missão de promover uma comunhão dinâmica, aberta e missionária, deverá estimular e procurar o amadurecimento dos organismos de participação propostos pelo *Código de Direito Canônico* e de outras formas de diálogo pastoral, com o desejo de ouvir a todos, e não apenas alguns sempre prontos a lisonjeá-lo. Mas o objetivo destes processos participativos não há-de ser principalmente a organização eclesial, mas o sonho missionário de chegar a todos.

32. Dado que sou chamado a viver aquilo que peço aos outros, devo pensar também numa conversão do papado. Compete-me, como Bispo de Roma, permanecer aberto às sugestões tendentes a um exercício do meu ministério que o torne mais fiel ao significado que Jesus Cristo pretendeu dar-lhe e às necessidades atuais da evangelização. O Papa João Paulo II pediu que o ajudassem a encontrar «uma forma de exercício do primado que, sem renunciar de modo algum ao que é essencial da sua missão, se abra a uma situação nova». Pouco temos avançado neste sentido. Também o papado e as estruturas centrais da Igreja universal precisam ouvir este apelo a uma conversão pastoral. O Concílio Vaticano II afirmou que, à semelhança das antigas Igrejas patriarcais, as conferências episcopais podem «aportar uma contribuição múltipla e fecunda, para que o sentimento colegial leve a aplicações concretas». Mas este desejo não se realizou plenamente, porque ainda não foi suficientemente explicitado um estatuto das conferências episcopais que as considere como sujeitos de atribuições concretas, incluindo alguma autêntica autoridade doutrinal. Uma centralização excessiva, em vez de ajudar, complica a vida da Igreja e a sua dinâmica missionária.

O problema de escrever sobre um autor ainda vivo é que ele sempre poderá surpreender, tanto para o bem como para o mal. E surpresas são coisas que podemos associar mentalmente ao esquema de Francisco. Ele tem surpreendido o mundo todo com seus gestos e palavras, que felizmente tem sido sempre para melhor. Não podemos prejulgá-lo positiva ou negativamente, mas podemos inferir que, diante de

suas palavras escritas como uma espécie de programação do pontificado, a atitude que nos espera é de uma atitude bakhtiniana, que dê sinais positivos de dialogismo, não de dialética.

Francisco trabalha também não só com a palavra, mas com gestos significativos, que desconsertam muitos, pois veem apenas a “quebra do protocolo”. Ele está criando um novo protocolo, uma nova maneira de ver e de se relacionar com o “cargo” ou “ofício” de papa, visto agora não mais como um imperador medieval. Mas visto como um líder espiritual que precisa se destacar no processo midiático da atual sociedade. Nunca foi mais atual a pergunta de “quantas divisões tem o papa?” E nunca foi mais atual dizer que, mesmo sem grandes divisões de infantaria, o seu poder de influencia é muito grande hoje. Muito mais do que Bento XVI.

Voloschinov (2011, p.163) nos lembra de que:

O gesto, igual à entonação, necessita de apoio coral dos circunstantes: só em uma atmosfera de simpatia social resulta possível um gesto livre e seguro. Por outra parte, o gesto, o mesmo que a entonação, alarga a situação e introduz um terceiro participante, o herói. (...) Entoando e gesticulando, o homem ocupa uma posição social ativa com respeito aos valores determinados, determinada pelas mesmas condições de sua existência social.

Bento XVI não contava com a atmosfera de simpatia da mídia global nem de muitos católicos, que o viam como fator limitador do processo de abertura e de diálogo da Igreja com a sociedade.

3. Para iniciar um processo novo

Ao instaurar um novo processo na Igreja (ou ao menos ser culpado de tentar fazê-lo), o papa Francisco instaura uma nova dinâmica, não mais de exclusão e condenação, mas um processo que tenderá a se auto-alimentar:

Não existe a primeira nem a última palavra, e não há limites para o contexto dialógico (este se estende ao passado sem limites e ao futuro sem limites). (BAKHTIN, 2003, p. 410)

Muitos temem entrar nesse processo de dialogismo, já desejado e pedido pelo Concílio Vaticano II porque não conseguem controlar o processo nem o seu término. Esse é o medo inconfessável de muitos católicos de direita, que se veem ameaçados com o processo dialógico e dialogante instaurado por Francisco. Há mesmo quem afirme que – mesmo sendo o primeiro papa que não participou do evento Vaticano II como membro – ele talvez tenha entendido melhor a sua dinâmica do que os anteriores e que seja mais fiel do que eles.

Para terminar, quero citar apenas dois trechos, para comparação. A CNBB (19/3/2013), no seu site afirma que:

Durante a Conferência, Bergoglio presidiu a comissão que redigiu o documento final, conhecido popularmente como “Documento de Aparecida”. Esteve muito próximo do então prefeito da Congregação para o Clero e arcebispo emérito de São Paulo, o cardeal Cláudio Hummes, a quem o novo Papa chamou recentemente de amigo, após a sua eleição como pontífice.

A partir dessa afirmação, alguns dizem que ele foi o redator (ou ao menos o “mentor intelectual”) do documento de Aparecida. Assim, gostaria de acabar o meu texto citando os primeiros parágrafos de *Gaudium et Spes* e do documento de Aparecida, que julgo muito afinados em matéria de visão positiva do diálogo possível e desejável entre a Igreja e a sociedade atual. Algo muito diferente da postura agostiniana e conservadora anterior ao Vaticano II que via a sociedade como fonte de mal e pecado (“mundo”). O Vaticano II, como evento dialógico, supera essa visão e encara o “mundo” como sociedade e não como fonte de pecado e mal.

1. As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao género humano e à sua história.

2. Por isso, o Concílio Vaticano II, tendo investigado mais profundamente o mistério da Igreja, não hesita agora em dirigir a sua palavra, não já apenas aos filhos da Igreja e a quantos invocam o nome de Cristo, mas a todos os homens. Deseja expor-lhes o seu modo de conceber a presença e actividade da Igreja no mundo de hoje.

Tem, portanto, diante dos olhos o mundo dos homens, ou seja a inteira família humana, com todas as realidades no meio das quais vive; esse mundo que é teatro da história da humanidade, marcado pelo seu engenho, pelas suas derrotas e vitórias; mundo, que os cristãos acreditam ser criado e conservado pelo amor do Criador; caído, sem dúvida, sob a escravidão do pecado, mas libertado pela cruz e ressurreição de Cristo, vencedor do poder do maligno; mundo, finalmente, destinado, segundo o desígnio de Deus, a ser transformado e alcançar a própria realização.

3. Nos nossos dias, a humanidade, cheia de admiração ante as próprias descobertas e poder, debate, porém, muitas vezes, com angústia, as questões relativas à evolução actual do mundo, ao lugar e missão do homem no universo, ao significado do seu esforço individual e colectivo, enfim, ao último destino das criaturas e do homem.

Por isso, o Concílio, testemunhando e expondo a fé do Povo de Deus por Cristo congregado, não pode manifestar mais eloquentemente a sua solidariedade, respeito e amor para com a inteira família humana, na qual

está inserido, do que estabelecendo com ela diálogo sobre esses vários problemas, aportando a luz do Evangelho e pondo à disposição do gênero humano as energias salvadoras que a Igreja, conduzida pelo Espírito Santo, recebe do seu Fundador. Trata-se, com efeito, de salvar a pessoa do homem e de restaurar a sociedade humana. Por isso, o homem será o fulcro de toda a nossa exposição: o homem na sua unidade e integridade: corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade.

Eis a razão por que este sagrado Concílio, proclamando a sublime vocação do homem, e afirmando que nele está depositado um germe divino, oferece ao gênero humano a sincera cooperação da Igreja, a fim de instaurar a fraternidade universal que a esta vocação corresponde. Nenhuma ambição terrena move a Igreja, mas unicamente este objectivo: continuar, sob a direcção do Espírito Consolador, a obra de Cristo que veio ao mundo para dar testemunho da verdade (2), para salvar e não para julgar, para servir e não para ser servido (3). (GAUDIUM ET SPES, 1965, nºs 1 a 3)

E os primeiros parágrafos do documento de APARECIDA (13 a 31 de maio de 2007):

1. Com a luz do Senhor ressuscitado e com a força do Espírito Santo, nós os bispos da América nos reunimos em Aparecida, Brasil, para celebrar a V Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e do Caribe. Fizemos isso como pastores que querem seguir estimulando a ação evangelizadora da Igreja, chamada a fazer de todos os seus membros discípulos e missionários de Cristo, Caminho, Verdade e Vida para que nossos povos tenham vida n'Ele. Fazemos isso em comunhão com todas as Igrejas locais presentes na América. Maria, Mãe de Jesus Cristo e de seus discípulos, tem estado muito perto de nós, tem-nos acolhido, tem cuidado de nós e de nossos trabalhos, amparando-nos, como a João Diego e a nossos povos, na dobra de seu manto, sob sua maternal proteção. Temos pedido a ela, como mãe, perfeita discípula e pedagoga da evangelização, que nos ensine a ser filhos em seu Filho e a fazer o que Ele nos disser (cf. Jo 2,5).

2. Com alegria estivemos reunidos com o Sucessor de Pedro, Cabeça do Colégio Episcopal. Sua Santidade Bento XVI confirmou-nos no primado da fé em Deus, de sua verdade e amor, para o bem das pessoas e dos povos. Agradecemos a todos os seus ensinamentos, que foram iluminação e guia seguro para nossos trabalhos, especialmente, seu Discurso inaugural. A lembrança agradecida dos últimos Papas, e em especial por seu rico Magistério que têm estado também presente em nossos trabalhos, merece especial memória e gratidão.

3. Sentimo-nos acompanhados pela oração de nosso povo católico, representado visivelmente pela companhia do Pastor e dos fiéis da Igreja de Deus em Aparecida e pela multidão de peregrinos de todo Brasil e de outros países da América ao Santuário, que nos edificaram e evangelizaram. Na comunhão dos santos, tivemos presente todos aqueles que nos antecederam como discípulos e missionários na vinha do Senhor e especialmente a nossos santos latino-americanos, entre eles Santo Toríbio de Mogrovejo, patrono do Episcopado latino-americano.

4. O Evangelho chegou a nossas terras em meio a um dramático e desigual encontro de povos e culturas. As "sementes do Verbo"¹ presentes nas culturas autóctones, facilitaram a nossos irmãos indígenas encontrarem no Evangelho respostas vitais às suas aspirações mais profundas: "Cristo era o Salvador que esperavam silenciosamente"². A visitação de Nossa Senhora de Guadalupe foi acontecimento decisivo para o anúncio e reconheci-

mento de seu Filho, pedagogia e sinal de inculturação da fé, manifestação e renovado ímpeto missionário de propagação do Evangelho³.

5. Desde a primeira evangelização até os tempos recentes a Igreja tem experimentado luzes e sombras⁴. Ela escreveu páginas de nossa história com grande sabedoria e santidade. Sofreu também tempos difíceis, tanto por perseguições como pelas debilidades, compromissos mundanos e incoerências, em outras palavras, pelo pecado de seus filhos, que confundiram a novidade do Evangelho, a luminosidade da verdade e a prática da justiça e da caridade. No entanto, o mais decisivo na Igreja é sempre a ação santa de seu Senhor.

6. Por isso, diante de tudo damos graças a Deus e o louvamos por tudo o que nos tem sido dado. Acolhemos a toda a realidade do Continente como um dom: a beleza e fecundidade de suas terras, a riqueza de humanidade que se expressa nas pessoas, famílias, povos e culturas do Continente. Sobre tudo, nos tem sido dado Jesus Cristo, a plenitude da revelação de Deus, um tesouro incalculável, a “pérola preciosa” (cf. Mt 13,45-46). Verbo de Deus feito carne, Caminho, Verdade e Vida dos homens e das mulheres aos quais abre um destino de plena justiça e felicidade. Ele é o único Libertador e Salvador que, com sua morte e ressurreição, rompeu as cadeias opressivas do pecado e da morte, revelando o amor misericordioso do Pai e a vocação, dignidade e destino da pessoa humana.

7. As maiores riquezas de nossos povos são a fé no Deus de amor e a tradição católica na vida e na cultura. Manifesta-se na fé madura de muitos batizados e na piedade popular que expressa “o amor a Cristo sofredor, o Deus da compaixão, do perdão e da reconciliação (...), o amor ao Senhor presente na Eucaristia (...), - o Deus próximo dos pobres e dos que sofrem, - a profunda devoção à Santíssima Virgem de Guadalupe, de Aparecida ou dos diversos nomes nacionais e locais”⁵. Expressa-se também na caridade que em todas as partes anima gestos, obras e caminhos de solidariedade para com os mais necessitados e desamparados. Está presente também na consciência da dignidade da pessoa, na sabedoria diante da vida, na paixão pela justiça, na esperança contra toda esperança e na alegria de viver que move o coração de nosso povo, ainda que em condições muito difíceis. As raízes católicas permanecem na arte, linguagem, tradições e estilo de vida do povo, ao mesmo tempo dramático e festivo e no enfrentamento da realidade. Por isso, o Santo padre nos responsabilizou ainda mais, como Igreja, da “grande tarefa de proteger e alimentar a fé do povo de Deus”⁶.

Referências

BAKHTIN, M. – **Estética da criação verbal** – trad. feita a partir do francês Maria E. G. G. Pereira, São Paulo: MARTINS FONTES, 1997.

BAKHTIN, M. – **Metodologia das Ciências Humanas** – trad. Paulo Bezerra - 4ª ed. a partir do russo. São Paulo: Martins Fontes. 2003. In: *Estética da Criação Verbal*, p. 393-410.

BAKHTIN, M. – **Para uma filosofia do ato responsável** – trad. aos cuidados de Valdemir Miotello & Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro & João Editores. 2010.

BLANCO, N. M. - **O dialogismo e a construção de sentido nas cartas encíclicas do papa bento XVI** – monografia de mestrado. São Carlos: UFSCAR, 2012.

BOFF, L. – **O colapso de sua teologia: razão maior da renúncia de Bento XVI?** – artigo do Blog **LeonardoBoff.com**. Disponível na *Internet*: <http://leonardoboff.wordpress.com/2013/03/09/o-colapso-de-sua-teologia-razao-maior-da-renuncia-de-bento-xvi/>, 20 de junho de 2014.

BONHOEFFER, D. – **Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão** – ed. Christian Gremmels, E. Bethge e R. Bethge em cooperação com Ilse Tödt. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

CELAM - **Quinta Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe** (Documento de Aparecida). Disponível na *Internet* em: <http://www.veritatis.com.br/doutrina/documentos-da-igreja/6935-documento-de-aparecida-introducao>

CNBB – **Biografia do novo papa**. Disponível na *Internet* em: www.cnbb.org.br/imprensa/noticias/11568-biografia-do-novo-papa.html, 1 de julho de 14.

CNBB - **Cardeal Bergoglio no Brasil: fotos na Conferência de Aparecida**, 19 de março de 2013. Disponível na *Internet* em: <http://www.cnbb.org.br/imprensa/60-anos-da-cnbb/11612-cardeal-bergoglio-no-brasil-fotos-na-conferencia-de-aparecida->, 1 de julho de 14.

DA CONCEIÇÃO, G. H. – **A filosofia política de santo agostinho: algumas aproximações**. In: REVISTA TEMPO DE CIENCIA, vol. 15, número 30, p. 89 – 106, 2º semestre de 2008. Disponível na *Internet*: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/viewArticle/1984>, 19 de junho de 2014.

FRANCISCO – **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium** – 24 de novembro de 2013. Disponível na *Internet* em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, 1 de julho de 2014.

GILSON, E. – **Introdução ao pensamento de santo agostinho** – trad. Cristiane N. A. Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2006.

ISTOÉ – **Um homem apegado às raízes**, edição 2261 de 15 Mar. 13. Disponível na *Internet* em: http://www.istoe.com.br/reportagens/283298_UM+HOMEM+APEGADO+AS+RAIZES, 1 de julho de 14.

MARTINS TERRA, J. E. – **O itinerário teológico de Bento XVI**. São Paulo: Ave Maria, 2006.

MONDIN, B – **Introdução à filosofia: problemas, sistemas, autores e obras** – trad. J. Renard. São Paulo: Paulinas, 1982.

RATZINGER, J. – **Introdução ao cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico com novo ensaio introdutório** – 6ª ed., trad. Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2013.

UNISINOS – **Os nós do pastor Bergoglio**, 30 de outubro de 2013. Disponível na *Internet* em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/525143-os-nos-do-pastor-bergoglio>, 1 de julho de 14.

VATICANO – **Biografia do Santo Padre Francisco**. Disponível na *Internet* em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/biography/documents/papa-francesco-biografia-bergoglio.html>, 1 de julho de 14.

VATICANO - CONSTITUIÇÃO APOSTÓLICA **Pastor Bonus**, 1988. Apud: site oficial da CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ. Disponível na *Internet*: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_po.html, 19 de junho de 2014.

VATICANO - CONSTITUIÇÃO PASTORAL **GAUDIUM ET SPES** SOBRE A IGREJA NO MUNDO ACTUAL (7/12/1965). Disponível na *Internet* em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html, 1 de julho de 14.

VOLOCHÍNOV, V. (M. M. BAKHTIN) – **A palavra na vida e na poesia**: introdução ao problema da poética sociológica. In: BAKHTIN, M. e VALENTIN N. VOLOCHÍNOV - *Palavra própria e palavra outra na sintaxe da enunciação*. São Carlos: Pedro e João Editores, 2011, p. 147-181.

WIKIPEDIA – **Verbetes: Papa Francisco**. Disponível na *Internet* em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Papa_Francisco, 1 de julho de 14.

Novas Tecnologias: Um estudo sobre o papel das tecnologias no diálogo entre o modelo religioso tradicional e modelo religioso virtual ou tecnológico.

Rogério Tiago Miguel¹

Resumo : *O presente trabalho analisa as Tecnologias de Informação e Comunicação nas religiões, a partir das concepções de linguagem, suas aplicações na interação, interatividade e diálogos usando como base as propostas de Mikhail Bakhtin e o círculo. Problematizar as questões de diálogo e comunicação no contexto do uso de recursos tecnológicos para as práticas religiosas, pautando-se na questão de interatividade entre o enunciador da mensagem sagrada e o receptor via tecnologias digitais de comunicação em massa. Mikhail Bakhtin, entra no contexto com as suas teorias de linguagem e processo. Pretende-se traçar algumas considerações que analisem as formas como as transformações decorrentes de uma revolução tecnológica na atualidade cria e recria novas possibilidades e potencialidades nas práticas – principalmente em religiões que exploram a internet para enunciação de suas mensagens sobre o sagrado (missas, cultos, orações, rezas, consultas midiáticas, meditações, etc), enquanto efeitos colaterais, da inserção das mídias digitais no cotidiano contemporâneo. Visto que o sujeito contemporâneo pode ler, comer, conversar com um amigo, ouvir uma música, escrever um texto, nele se encontra o objeto para estudo enquanto usuário de novos paradigmas comunicacionais. Pretende-se neste artigo traçar algumas considerações que se proponham entender como as transformações decorrentes da revolução tecnológica, cria e recria novas possibilidades e potencialidades no contexto religioso.*

Palavras Chave: *Tecnologias. Religião. Transcendência. diálogo. Bakhtin.*

Introdução

Desde tempos pré-históricos, o homem foi sendo desafiado pelas circunstâncias, motivando-o a buscar novas formas que respondessem seus desafios do cotidiano. Tais desafios promovem, estimulam a criatividade e geram curiosidades insaciáveis. A medida que o homem vai descobrindo novas formas e novos meios que atendam suas necessidades, torna-se inventor. Neste caso, aos recursos inventados, que vão

1
br * Especialista em Ciências da Religião. Faculdade Unida de Vitória - rogeriotiagomiguel@yahoo.com.

surgindo ao logo do tempo em lugares diferentes é que damos o nome de tecnologias. Aos lugares em que estes eventos acontecem chamaremos de espaços.

De tempos em tempos, as tecnologias foram mudando de formato e na maioria das vezes estas mudanças aconteceram, ainda acontecem porque aquelas tecnologias, foram se tornando obsoletas e não podendo mais se adequar a novas propostas ou exigências e realidades atuais, o homem foi inventando outras que substituíssem aquelas atribuindo a elas uma nova linguagem de interação com os seus usuários. Ao migrar para o campo das religiões, percebe-se atualmente que os antigos paradigmas - espaços físicos de práticas religiosas, já não são capazes e nem suficientes para um atendimento mais amplo de adeptos, simpatizantes e público a ser alcançado em diferentes espaços geograficos. A interface baseada em Tecnologias de Informação e Comunicação – TICs, neste caso a internet e outros dispositivos digitais, serve como mediadora e é um ponto de convergência entre o difusor da mensagem do sagrado e o receptor, ainda que separados física e espacialmente. Conceitualmente, estas características são diferentes daquelas, moldadas pelo modelo religioso tradicional que visa acima de tudo a presença física e que por conseguinte, estabelece relações via fator presença entre todos os sujeitos envolvidos nas práticas religiosas.

Partindo do pressuposto de que o próprio fazer religioso, suas práticas através do modelo tradicional está sendo colocado em discussão sendo problematizado o fator inflexibilidade, abre-se uma oportunidade de entender este fator. Por outro lado as tecnologias trazem a tona questões pouco antes discutidas pela sociedade, tais como: diálogo com outras áreas da sociedade e do conhecimento, papel das religiões na sociedade, aspectos de transcendência coletiva, o papel do mentor religioso na construção colaborativa de conhecimento do sagrado, dentre outros.

Vigotsky (1991, p. 85) configura a compreensão sobre o desenvolvimento das funções psíquicas superiores. Ele diz que usar ferramentas e signos nos fornece grande contribuição para as nossas reflexões. Enquanto as funções elementares são de origem biológica, as psicológicas superiores são de origem social mediadas pelo uso de estímulos artificiais sógnicos, a causa imediata dos comportamentos. Em seus convívios sociais, o sujeito constroi sógnos e sistemas simbólicos. Tais sistemas simbólicos representam o real – não sendo a realidade em si, eles representam por meio de sógnos uma realidade. Portanto a conexão real existente entre o uso de instrumentos e signos está na própria relação do sujeito com o mundo. Visto que o sujeito opera transformações em seu meio, usando recursos como mediadores, o uso de instrumentos também operam transformações.

As mudanças sociais que se registram pelo surgimento das tecnologias digitais, podem ser vistas não somente como progresso técnico mas sim, como responsável pelas transformações comunicacionais das sociedades contemporâneas.

Como parte da sociedade, o religioso ao adquirir uma televisão de última geração, um Ipad que acaba de sair das lojas, um laptop com as melhores configurações, não está adquirindo apenas um recurso tecnológico mas sim, está de forma subjetiva mudando a sua forma de interagir com o mundo, principalmente de dialogar. Deve-se salientar aqui, que não são as ferramentas que nos definem enquanto sociedade, porém aquilo que fazemos a partir delas e de suas potencialidades. Então, tal como no cenário virtual, a sociedade muda suas ferramentas e estas mudam o ser social, e o sujeito religioso como parte desta, não está isento de tais mudanças.

Diante da pós-modernidade o campo de comunicação com suas manifestações tecnológicas e suas consequências se depara com uma questão: Compreender como os elementos culturais têm contribuído ou não para o desenvolvimento de uma nova maneira de diálogo. Como estabelecer um diálogo não somente com o outro, mas com o mundo em sua volta neste tão complexo avanço tecnológico? Encontra-se em Bakhtin e o círculo asseverações que servem de base para a presente reflexão, pode-se perceber na sua afirmação que diz “comunicar é um processo sobretudo dialógico no qual se quebra o esquema emissor – mensagem – receptor”. Partindo desta premissa Bakhtiniana, as Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs), encontram um espaço entre diferentes sujeitos e tempo para refletir a inserção das tecnologias no contexto religioso.

Se analisarmos a teoria dos gêneros discursivos proposta por Bakhtin (2003, p. 112) em *Estética da criação verbal*, nota-se que serve de referência para sustentar as bases deste artigo pois, as complexas mudanças sociais resultantes do progresso tecnológico, estabelecem novas sociedades e estas por sua vez novas necessidades sociais. Com a invenção da comunicação de massas nos anos 60, houve um incentivo para o surgimento de novas linguagens comunicacionais que no espaço – tempo estão intrinsecamente ligadas com a idéia de cronotopo Bakhtiniano.

Objetiva-se aqui, propor um diálogo entre tecnologia digitais e religiões. Apesar de ambos usarem diferentes metodologias no exercício de suas funções e sua existência ser independente da outra cabe ressaltar que um adentra outro. Tenta-se neste artigo demonstrar que as TICs, estão repletas de diferentes linguagens que interferem nas linguagens do gênero discursivo religioso tradicional. E propor que os dois campos de conhecimento (TICs x Religiões), podem se complementar e estabelecer uma nova proposta dialógica bem como serem mutuamente incluídos sem correr o tão temido risco de rompimento com as estruturas sociais – as estruturas tradicionais das instituições ou organizações(físicas.)

1 Discurso - Palavra e Imagem como gêneros discursivos das TICs

Uso de tecnologias digitais para difusão do discurso religioso, tem sido palco de muitas controversias. A questão é: Como é que esta nova infra – estrutura de informação e de comunicação pode contribuir para ampliar ou renovar os padrões tradicionais de práticas religiosas, levando em conta de que os meios informáticos oferecem acesso a múltiplas possibilidades de interção, mediação e expressão de sentidos , propiciados tanto pelo fluxos de informações, diversidade de discursos e recursos disponíveis – textuais, visuais e sonoros como pela flexibilidade de exploração. Lima (200, p.74) ao falar do computador afirma: O computador, é um potencializador que extrapola os limites do modelo preconizado pela teoria de informação, baseada na triade emissor-mensagem-receptor. Essa potencialidade rompe com as características centrais dos modelos tradicionais de comunicação de massas: a unidirecionalidade e massificação. Desta forma, enquanto as “velhas mídias” dos meios de comunicação de massa (rádio, televisão, imprensa e cinema) são considerados veículos unidirecionais de informação por meio dos quais a mensagem percorre apenas uma direção (emissor-receptor), as novas tecnologias propiciam o diálogo entre esses dois pólos de comunicação, possibilitando que ambos interfiram na mensagem.

Como incluir as tecnologias na esfera dos discursos sobre a transcendência? Já houve tempo em que andaram de mãos dadas com a religião? Para responder esta pergunta terá que ser considerado o fator o histórico. Ao discorer a trajetória dos fatos históricos, percebe-se que tecnologias e religiões sempre se adentraram, interpenetraram. O filósofo Augusto Comte no século XIX, no discurso sobre os três campos de estados, substituiu as tecnologias colocando-as em um nível mais privilegiado em relação as religião. Porém, este cenário dualista, que prega o antagonismo entre as tecnologias e religião estabeleceu uma nova proposta anti-dialógica. O século XXI, está experimentando algo que nunca houve antes. Há uma tendência perceptível, na qual se enfatiza uma aliaça,um diálogo entre as tecnologias e as religiões. Evidências mostram que ambos tadem andar de mãos dadas e o diálogo entre elas tem sido muito perceptível.

Antes de tudo, é necessário fazer uma leitura e compreender os ambientes em que as tecnologias se envolvem. Não cabe a este espaço descrever todos os momentos históricos. Mas, se analisarmos desde o período medieval, suas manifestações e depois deste, o período renascentista que se deu na Itália e no restante da Europa, prosseguindo com a análise das conquistas marítimas e suas rotas comerciais do Sec (XV- XVI) nota-se que as diversas manifestações se estabeleceram graças ao progresso das tecnologias. A medida que a tecnologia foi se expandindo, novos mundos foram sendo descobertos e conseqüentemente, novos valores, culturas e novas sociedades. Nestes períodos se destacam, artistas, poetas, cientistas, como

Nicolau Copérnico, Galileu Galilei, Johannes Kepler que apesar de cientistas, tinham muito de inclinações religiosas. Suas representações de pensamento, suas criações tanto artísticas quanto literárias se tornaram notáveis influências na formação da culturas religiosas. As suas manifestações artísticas e literárias, eram formas de expressão, carregadas de recursos tecnológicos que influenciaram de forma significativa a religião. Portanto, é a linguagem que revestia estas manifestações e a enunciação era o que por si mesmas transmitiam.

Bakhtin (1990, p. 70-72), concebe a linguagem primordialmente como dialógica e a interação entre sujeitos é o princípio fundador tanto da linguagem como da consciência. Os sentidos da significação dos signos (imagens, sons, gestos, palavras e silêncio) dependem da relação entre sujeitos e são construídos na interpretação dos enunciados. Não é escopo deste, descrever detalhes relacionados com a atitude repulsiva da religião em relação a teorias desenvolvidas por aqueles artistas ou pensadores. Apenas pretende-se considerar que todas as suas manifestações socio-artístico-religiosas eram carregadas de recursos tecnológicos, com intenção enunciativa. Na enunciação, o enunciador, aguardará sempre uma resposta do destinatário. Bakhtin (2003, p.333), diz que todo o enunciado tem sempre um destinatário cuja compreensão responsiva, o autor do discurso procura e antecipa. Além deste destinatário, o autor propõe um outro, que ele o chama de supradestinatário (intuição religiosa enquanto organização fisicamente localizada em um espaço geográfico), cuja a compreensão da sua resposta pressupõe quer na distância metafísica, quer na distância do tempo histórico. Portanto tal característica se deve à natureza da palavra, a ser ouvida, não apenas no momento de sua emissão, mas lança-se para frente em busca de outros interlocutores sem delimitação do tempo e espaço. As Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs), podem ser inseridas no plano espacial e temporal através do enunciado, que é responsável não somente pela produção mas também pelo acabamento e é um dos temas discutidos por Bakhtin e o círculo.

2 Cronotopo - (Espaço x Tempo): Uma matriz de contato com a transcendência.

Bakhtin e o círculo, discutem diversos conceitos, dentre eles a cronotopia. Este conceito é construído ao longo do tempo e das diversas obras tanto assinadas por Bakhtin como pelos integrantes do círculo. Ao se estabelecer o enunciado, em um discurso onde a linguagem é o recurso de alteridade, então o cronotopo permitirá a materialização do tempo no espaço como se o tempo se tornasse visível.

Marília (2006, p 98) citando o conceito de Bakhtin, afirma que o cronotopo é para Bakhtin uma das instâncias principais para o entendimento do texto literário e sendo extensivo, também pode ser uma das instâncias principais para entendimento

da linguagem tecnológica de comunicação. No entanto, as linguagens desenvolvidas nas tecnologias, focam no enunciado onde os intervenientes deste enunciado em função da visão do mundo e de suas experiências e vivências, prosseguirão para lhe dar um acabamento numa perspectiva histórica e ideológica. Para quem pretende estudar a linguagem é fundamental perceber o momento histórico social pois a sua relação com o enunciado é antecipada. Sendo assim, as tecnologias se enquadram nos novos contextos sociais e elas são portadoras de novas linguagens e criam nova possibilidade de interação ou diálogo.

O contexto exerce uma força coerciva que atua no processo de elaboração do enunciado, aqui entendido como um evento único e que não se repete portanto, o momento de enunciação segue o fluxo temporal da vida.

Se considerarmos a existência humana como uma matriz (espaço x tempo), ela se relacionará com o conceito de cronotopia discutido por Bakhtin, em especial o seu ensaio elaborado em 1937-1938, intitulado “*formas do tempo e de cronotopo no romance*”. Bakhtin deixa patente em seus ensaios que os gêneros antigos e populares foram incorporados no romance moderno. Já que o romance incorpora vários outros gêneros e sua composição permeia facilmente a transformação então, Bakhtin faz uso deste gênero para seu estudo de cronotopo. Para Bakhtin, o gênero vive do presente, mas sempre se remete a recordar o seu passado, seu começo. Estes gêneros por sua vez criam cadeias que por se reportarem a um grande espaço, acompanham a variabilidade de uso da língua num determinado tempo. Este processo de assimilação e transformação, decorrente dos aspectos cronotópicos, que atuam principalmente no romance, também é reponsavel pelas transformações dos enunciados porque,

O romance antecipou muito, ainda antecipa, a futura evolução de toda literatura. Deste modo, tornando-se o senhor ele contribui para a renovação de todos os outros gêneros, ele os contaminou e contamina por meio de sua evolução e pelo seu proprio inacabamento. Ele os atrai imperiosamente à sua órbita, justamente porque esta órbita coincide com a orientação fundamental do desenvolvimento de toda a literatura. (BAKHTIN, 1990,p.397).

O conceito de cronotopia abre novas possibilidades, porque os recursos tecnológicos oferecem multiplas possibilidades de interação e expressão de sentidos propiciados pelos fluxos de informação e diversidade de discursos – textuais, visuais e sonoro. Se no campo da linguagem os estudos sobre a literatura podem ser adaptados para outros gêneros, então as tecnologias de informação e comunicação através dos diversos discursos, se posicionam em sua essência como novos gêneros discursivos onde o sujeito religioso os usa para seus fins. O sujeito neste caso pode usar a diversidade de discursos em dimensão temporal e espacial enquadrando-se na cronotopia Bakhtiniana. A matriz que configura a existência deste sujeito moderno,

que enuncia a mensagem é um cronotopo, por se enquadrar na dimensão espaço tempo. O homem passa a perceber que o espaço real, aquele que lhe limita torna-se minúsculo e muito menor, em relação ao espaço por ele desejado. Então, para expandí-lo, precisará romper as fronteiras da inacessibilidade ao usar tais recursos tecnológicos digitais.

Bakhtin e o círculo acabaram desenvolvendo uma teoria que abarca outros tipos de manifestação da linguagem que a considera como uma representação simbólica do real. A Tv, a internet e outros artefatos digitais pretendem trazer para o sujeito que interage com as tecnologias uma nova forma enunciativa da mensagem, que tem como objeto de enunciação – o sagrado. Essa nova dinâmica pretende ampliar os espaços onde o contato com o sagrado pode ser feito a distância e longe dos espaços tradicionais antes estabelecidos, partindo dos tradicionais para o moderno. Quem enuncia a mensagem do sagrado é o sujeito que tradicionalmente ainda representa as instituições sociais religiosas, neste caso, o padre, o pastor, o babalorixá, o pai de santo, o bispo, o papa enfim, todo o representante legal e devidamente reconhecido por estas instituições, desta vez dialogando, abrindo espaços para que a mensagem enunciada tenha intervenientes ativos, criticando, questionando, concordando e comentando. Porque a cronotopia abre possibilidade de se fazer enunciados, agora, o enunciador é o mesmo que habita a estrutura tradicional e emerge nas tecnologias para difundir a sua mensagem. A necessidade de enunciar a mensagem do sagrado o movimenta e o transporta para outros espaços, diferentes do ponto de vista conceitual e em intervalos de tempo consideravelmente pequenos, que se confundem com o tempo real – este é o ciberespaço. Neste aspecto, as tecnologias se mesclam servem de recurso para a enunciação em um horizonte espacial devidamente determinado em que participam o enunciador e o ouvinte do enunciado, sem que o enunciatário deixe o espaço anteriormente estabelecido, ou então sem colocar em risco a instituição e suas bases estruturais.

Diante de tudo isso, é inevitável estabelecer um diálogo entre tecnologias digitais e religiões. A aproximação e o diálogo entre elas abre possibilidades minimizando ou reduzindo as distâncias e os limites antes estabelecidos. Os limites deixam de ser o que eram, se expandem e infundem um nova forma de experiência com o sagrado, permitindo que o sujeito religioso tenha a sua transcendencialidade onde quer que esteja por meio da nova linguagens enunciativa – tecnologias digitais no ciberespaço. Ela nos leva além dos limites pre estabelecidos pela natureza humana. Bakhtin (1990,p.358) afirma que a obra e o mundo nela representado penetram no mundo real enriquecendo-o. Esta riqueza, é claramente observada através de imagens usadas nos enunciados religiosos, dos sons variados que são explorados para enriquecer o discurso, em textos, ao exemplo de livros sagrados, encontrados em

formatos digitais.

Visto que transcender é ter consciência dos limites e buscar ir além, vislumbrando novas possibilidades subjetivas de existência, por meio da fala, o enunciado leva o sujeito a uma dimensão de compreensão do sagrado. O usando um estilo como marca da subjetividade também está ligado ao contexto em função do qual o enunciador se manifesta. Bakhtin sustenta isso e diz,

Deixando de lado o fato de que a palavra, como signo, é extraída pelo locutor de um estoque social de signos disponíveis, a própria realização deste signo social na enunciação concreta é inteiramente determinada pelas relações sociais. A individualização estilística da enunciação de que falam os vosslerianos, constitui justamente este reflexo da interrelação social, em cujo contexto se constrói uma determinada enunciação. (VOLOCHINOV; BAKHTIN, 2006, p. 117).

Aqui pode-se perceber que o contexto histórico, no qual as religiões se encontram, a necessidade de usar as tecnologias para a enunciação do sagrado envolve o cronotopo, tendo em vista que o enunciador é um ser social que sofre as influências do meio em que vive. Por isso BAKHTIN, 1981, p. 81-82 diz que cronotopo tem um significado fundamental para os gêneros na literatura. Pode-se dizer francamente que o gênero e as variedades do gênero são determinadas justamente pelo cronotopo. Portanto, o transcender, possibilitado com a pluralidade de experiências motoras e estimulado com a ação criativa, parte do imaginário, do sentimento que o sujeito só poderia alcançar algo desejado no imaginário, e que com o autoconhecimento e a valorização do sujeito interativo, segundo ARAGÃO, 2005, p. 77.

Conclusão

Apesar da religião e tecnologias serem autônomos, eles têm muito em comum e, suas semelhanças superam todas as diferenças que se podem apresentar. Há uma nova tendência no que tange os relacionamentos sociais, inclusive nas práticas religiosas. As ferramentas desenvolvidas a partir das novas tecnologias digitais, a se destacar a rede mundial de computadores, que são extensões do ser humano que busca superar as suas limitações físicas e biológicas. As TICs podem alcançar os objetivos de uma comunicação libertadora; ao se tomar decisões conscientes sobre os meios e sua função nas práticas religiosas. A praxis das tecnologias serve como meio de comunicação. Portanto conciliando as religiões e tecnologias na usando as teorias de Bakhtin pode-se sintetizar neste artigo que a linguagem é uma expressão de relações de sociais e de classes onde a polifonia de Bakhtin se faz presente através da palavra como expressão da consciência. Neste o enunciador

(padre, pastor, babalorixá, bispo, papa, pai de santo, [...] etc), cujo diálogo seja polifônico em uma abordagem plural visto que a heterologia ou pluridiscursividade conceituado pelo Bakhtin é uma das características do dialogismo que leva o sujeito rumo a emancipação.

Assim é mister que o enunciador religioso, numa perspectiva emancipatória, sempre busque refletir sobre a tendência que sua voz possa estar imprimindo ao discurso intersubjetivo, seja na sua fala verbal, escrita ou em qualquer outro meio de comunicação!

Referências

ARAGÃO, Marta. Outros olhares sobre a motricidade humana. Revista pesquisa em saúde, Belém v.4, n 7, p.73-75, mar 2005.

BAKTIN, Mikhail. Discurso em Dostoevsky. In: BAKTIN, Mikhail. Problemas da poética de Dostoevsky. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2002. Páginas 181-204

BAKTIN, Mikhail. Estética da criação verbal. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BAKHTIN, Mikhail. Marxismo e Filosofia da Linguagem. São Paulo: Hucitec, 1990.

HERMANN, Minkowski. Espaço e tempo. Revista Científica, Rio de Janeiro, v.2, n.7 p.93-114, fev 2011.

LEVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOINGT, Joseph. Deus que vem ao homem. Do luto à revelação de Deus. São Paulo: Loyola, 2014.

ORTIZ, Renato. Mundialização e cultura. São Paulo: Brasiliense, 2003.

SANTAELLA, Lúcia. Cultura das mídias. São Paulo: Experimento, 1996.

SILVA, Leonice. Existe uma inteligência existencial /espiritual? O debate entre H. Gardner e R. A. Emmons. Revista de Estudos Religiosos, Rio de Janeiro.v(II), n (3, p (47-64), fev,2001.

VYGOTSKI, Lev. A formação social da mente. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

O Catolicismo carnavalizado de Santo António na pena dialógica de Padre António Vieira

Augusto Rodrigues da Silva Junior^{1*}
Ana Clara Magalhães de Medeiros²

Resumo: *O jogo católico carnavalizado que envolve padre Vieira e santo António de Pádua merece estudo atento. Os sermões vieirianos que versam sobre o santo popular da cultura lusitana serão analisados como produções performáticas que conseguiram reproduzir as fronteiras de uma inventiva cotidiana, biográfica, histórica e religiosa. Mesmo com o monologismo dogmático inerente à escrita catequética, contava com estratégias criativas, artísticas e despojadas, que fazem de seus escritos eventos liminares entre o texto teleológico cristão e a produção artística que adere ao gosto por um santo eminentemente carismático. Atravessando o século XVII, Vieira conseguiu articular os impasses políticos e simbólicos que se estabeleciam diante dos problemas do hífen luso-brasileiro. O gênero sermonístico transformou-se em sua pena e vocalidade (ZUMTHOR, 1993) e, de maneira ensaística, o Padre dialogava com as ideias do seu tempo, com as ideias pagãs clássicas – ainda tão em voga na formação do homem de sua época e com as de sua cultura – de que santo António é ícone. Ao mesmo tempo, o padre infundiu no Verbo divino, em condição respondível, uma força adverbial e prosaística que evocam as categorias bakhtinianas de pluridiscursividade, heterogeneidade, catolicismo carnavalizado e mundo de fronteiras.*

Palavra-chave: *catolicismo carnavalizado; Vieira; Santo António; dialogismo.*

Introdução

Catolicismo carnavalizado é expressão cunhada por Mikhail Bakhtin para definir o exercício da religião católica com uma liberdade renovadora, com práticas materiais, corporais e discursivas repletas de uma “alegria espiritual” franciscana (BAKHTIN, 2008, p. 50). Bakhtin, na ocasião do uso primeiro do termo, referia-se aos momentos finais da Idade Média na Europa, de modo que tal experimentação da liberdade antecipava o modo de pensamento e ação que erigiria no Renascimento.

O crítico, contudo, desconheceu realidades culturais diferentes da europeia. Realidades em que o conceito de carnavalização assume graus de liberalização,

1 * Professor Doutor de Literatura Brasileira na Universidade de Brasília – UnB. augustorodriguesdr@gmail.com

2 Mestranda em Literatura e Práticas Sociais no Programa de Pós Graduação da Universidade de Brasília – UnB. a.claramagalhaes@gmail.com

colorido, profanações corporais e comicidade coletiva possivelmente ainda mais significativos que no Velho Mundo da baixa Idade Média, como estudou Bakhtin, ou na Rússia da primeira metade do século XX, como o russo experimentou. Neste estudo, buscamos transpor os limites de gestação do conceito para acioná-lo no contexto liminar que envolve o catolicismo luso-brasileiro. A partir de análises metonímicas de sermões de padre António Vieira, que tratam de um santo popular tanto na Península, como no Brasil – santo António – procura-se redimensionar a ideia de catolicismo carnavalizado, de acordo com a condição colonial do século XVII, que já antevia a vivência da religião do colonizador com uma plasticidade dialógica que repercutiria no exercício sermonístico-discursivo igualmente carnavalizado – apesar de sempre vinculado ao monologismo inerente às crenças religiosas dogmáticas.

1. O catolicismo carnavalizado de Mikhail Bakhtin em santo António e padre Vieira

Antes do mais, importa visitar o conceito originário de catolicismo carnavalizado:

O desejo de renovação e de renascimento, a “ânsia por uma nova juventude” impregnam a sensação carnavalesca do mundo, encarnada de diversas maneiras nas formas concretas e sensíveis da cultura popular (espetáculos, ritos e formas verbais). Era isso que constituía a “segunda vida” festiva da Idade Média. (...) Não era por acaso que São Francisco designava nas suas obras a si e a seus companheiros de “jograis do Senhor” (*ioculatores Domini*). Sua concepção original do mundo, com sua “alegria espiritual” (*laetia spiritualis*), sua benção do princípio material e corporal, e suas degradações e profanações características, pode ser qualificada (não sem certo exagero) de catolicismo *carnavalizado* (BAKHTIN, 2008, p. 50).

Fica evidente outra razão para nossa escolha de santo António como ícone desta pesquisa. Franciscano por opção tardia (como Vieira explicará), tornou-se também “jogral do Senhor” e povoou o catolicismo português e, por extensão colonizadora, também o brasileiro, com uma “alegria espiritual” que soma espiritualidade e ação contínua em prol do alcance das dádivas celestiais ainda na vivência terrena, por meio de ações políticas, intervenções sociais e práticas culturais que arriscamos chamar de polifônicas.

A opção pela ordem franciscana é ação importante dentro da biografia antoniana – assim o entende padre Vieira, à revelia do que pensavam os homens de seu tempo:

Não há cousa que mais pareça contrária à santidade, que a mudança

de vocação. Santo António era religioso da sagrada Ordem de Santo Agostinho; ali se graduou de luz, e ali havia de ser. Pois porque muda de hábito e de profissão? (...) Porque deixa logo o seu patriarca, e entre todos os patriarcas escolhe a S. Francisco? Porque era português, e resoluta a alumiar o mundo, havia de ser debaixo das Quinas de Portugal, debaixo da bandeira das Cinco Chagas (...). E como entre todos os patriarcas, entre todos os generais da Igreja militante, só Francisco levava diante a bandeira das Cinco Chagas, só debaixo desta bandeira se devia alistar António como português, e como luz do mundo (VIEIRA, 1959, p. 65).

Em momento anterior do mesmo sermão (de Santo António, pregado em Roma), o pregador chega a declarar que António não só “mudara de vocação”, mas chegara a “mudar de religião”. Elegendo, primeiramente, a ordem de Agostinho, muda de hábito em direção àquela que Bakhtin considerou fundadora do catolicismo carnalizado. Para padre Vieira, a justificativa para a mudança é de cunho nacionalista – residiria na coincidência numérica que há entre as Chagas de Cristo expressas no símbolo da ordem Franciscana e as Quinas do brasão português. Preferimos pensar, como partícipes da mentalidade de nosso tempo, com Mikhail Bakhtin, atribuindo a decisão de António à consciência de migração para uma ordem mais alegre, versátil, despojada, deambulante, enfim, mais carnalizada que o segmento de Agostinho, tradicionalmente mais dogmático, intelectualizado, rígido e monológico.

A questão portuguesa não poucas vezes é tensionada por Vieira em seus sermões comemorativos do dia de santo António. Aí, o ímpeto político do jesuíta, de louvor às conquistas portuguesas ultramarinas e de crença absoluta na eleição deste reino frente aos demais, denuncia o monologismo do sermonista que, de saída, prefere santo António a outros santos de igual grandeza, em função de sua nacionalidade. Breve visada por outro sermão pode esclarecer o que estamos considerando monológico em seu discurso:

Para louvor, pois, do santo português, e para honra e doutrina dos Portugueses que o celebramos, reduzindo estes dous intentos a um só assunto, e fundando tudo nas palavras do Evangelho: vós sois luz do mundo, será o argumento do meu discurso este: Que Santo António foi luz do mundo, porque foi verdadeiro português; e que foi verdadeiro português, porque foi luz do mundo (...) porque o ser luz do mundo nos outros homens, é só privilégio da Graça; nos Portugueses é também obrigação da natureza (VIEIRA, 1959, p. 61-62).

Importa ressaltar que tal sermão não foi pregado em terras portuguesas, mas em Roma, na Igreja de Santo António dos Portugueses, o que evidencia a real crença de Vieira na predestinação portuguesa – que precisava ser pregada ao mundo. Além do sentido evangélico, o prefacista e autor das notas das *Obras completas do Padre António Vieira*, padre Gonçalo Alves, destaca, em nota de abertura a este

sermão, que tal pregação assume contornos também terrenos, pois proclama, em Roma, por primeira vez, a soberania estatal do reino lusitano: “sendo pela primeira vez reconhecido em Roma o reino de Portugal, depois da proclamação da sua independência” (ALVES, 1959, p. 59). Vieira vaticina a autonomia político-econômica portuguesa perante a cúpula católica romana por meio da imagem de um santo que a Itália (Pádua) não conseguiu furtar da cultura lusitana que o gestou: santo António de Lisboa – não de Pádua, retifica o jesuíta.

O discurso nacionalista (sebastianista, por extensão) vieiriano poderia ser taxado de monológico e estaria encerrada a questão. Apreendendo de Mikhail Bakhtin, porém, que as ideias são sempre inacabadas, procuramos pensar que o discurso do pregador português poderia ser entendido como liminar entre o monológico e o dialógico – já que o jesuíta, mesmo partindo de conceitos e mentalidades autoritárias, consegue discursar em torno da realidade agoral, do que Bakhtin chamou de “realismo no mais alto sentido”, do “homem no homem” (2010, p. 69), isto é, de homem de seu tempo capaz de entender a palavra como prosificação e vocalidade numa atualidade viva. É neste sentido que nomeamos por “monologismo dialógico” a condição discursiva de Vieira: “o monologismo dialógico, por sua vez, alimenta-se de discursos dogmáticos e/ou panfletários que são construídos com elementos polifônicos. Exs.: Blaise Pascal e Padre António Vieira (...)” (SILVA JUNIOR, 2011, p. 6).

2. Realismo e catolicismo imagético na devoção a santo António

Há elementos polifônicos na prosa vieiriana que fazem justamente que sua sermônica saia do puramente catequético (que lhe inculcaria valor no âmbito exclusivo da religião) para firmar-se no domínio do literário enquanto prosa portuguesa inaugural da modernidade. Acompanhe-se o diálogo (imaginário) entre Vieira e António, feito possível, pelas investidas dialógicas do autor:

Agora sim, que já posso responder a Santo António, e confutar a sua escusa. De maneira, meu Santo, que deixais Portugal, e vos embarcais para África, porque dizeis que ides buscar o martírio? Antes por isso mesmo vós não deveis sair da vossa pátria. Não tendes vós já encerrado no peito aquele grande tesouro de sabedoria e eloquência, com que depois haveis de esclarecer e assombrar o mundo, e agora a vossa modéstia e humildade encobre e dissimula, e, quase contra o conselho deste mesmo evangelho, tem escondido debaixo de meio alqueire (...). Escusado é logo ir buscar o martírio incerto por mar em terras estranhas, se o tendes mais breve e mais seguro na mesma onde nascestes (VIEIRA, 1959, p. 88-89).

O pregador dá-se ao direito de dirigir a palavra ao santo, bem como a contestá-lo, alegando que, se foge para o martírio, mais prontamente este viria se ficasse onde

nascera, tendo-se em conta que Portugal, terra de fundação mítica, devora seus filhos, como o faziam ciclopes e gigantes, segundo explicação de Vieira no mesmo sermão. Salienta-se que a história de António Vieira com sua pátria originária é um tanto conturbada, embora tenha tido momentos de destaque junto à corte e o reinado lusitano: “É muito justo que seja considerado luso-brasileiro, mestiço, embora tenha sido, antes de tudo, um defensor da Coroa e, por que não dizer, da nação portuguesa” (VAINFAS, 2011, p. 25).

Vieira não apenas toma António como interlocutor, mas também como mote para interrogar (e desassossegar!) seus ouvintes. Em outro sermão, “confuta” não mais o próprio santo, mas os fiéis, que sobrecarregam o mártir com preces comezinhas. Esse furor devocional atribui-se, justamente, à carnavalização em que está envolto o santo:

Muitos cuidam que se aproveitam das maravilhas de Santo António, empregando a valia deste Santo para o remédio das cousas temporais, e isto é desperdiça-las. Se vos adoce o filho, Santo António; se vos foge o escravo, Santo António; se mandais a encomenda, Santo António; se esperais o retorno, Santo António; se requereis o despacho, Santo António; se aguardais a sentença, Santo António; se perdeis a menor miudeza de vossa casa, Santo António; e talvez se quereis os bens da alheia, Santo António (VIEIRA, 1959, p. 242).

É notável, pelo trecho exposto, como António participa do realismo mencionado por Bakhtin, do “homem no homem”, em que o santo é (praticamente) liberado das vinculações sacras, hierárquicas e monologicamente espirituais para ser “profanado” pelo corpo coletivo de fiéis que o evocam como quem se dirige a um amigo próximo, ou a um companheiro de conversa. A devoção popular requer santos do imediatismo, que resolvam contendas urgentes e o franciscano parece, por seu despojamento e carisma, aproximar-se desse anseio popular.

A visão prática vieiriana lhe permite enxergar como se delineava a devoção de uma comunidade por um santo “produzido” por ela – o que o padre critica é o excesso, o abuso de milagres em prol de feitos ordinários, quando poderiam alcançar-se graças ainda maiores. Não deixa de ser notável, contudo, o movimento vieiriano de trazer para o púlpito esta cotidianidade das preces da gente comum e a necessidade de mais ações deste mundo e menos milagres para as glórias dos céus – movimento impensável ao longo de toda a Idade Média franciscana.

Este diálogo de Vieira antecipa um movimento no século XVIII, que assiste a uma transição de mentalidades e dos modos de representação com a ascensão da Ordem Franciscana (de que Santo António fez parte, no segmento desta intitulado “Ordem dos Franciscanos Menores”). Segundo Erich Auerbach, teórico do realismo literário ocidental, o drama cristão da salvação, acontecimento antiquíssimo e

sublime, deveria tornar-se popular, presente e acessível – o que se efetivava nos mistérios e nas práticas rituais ligadas à Igreja.

O acontecimento sagrado, possível em qualquer tempo, concebível a qualquer ouvinte, por meio do teatro religioso e da performance social representada no alto do púlpito, penetrava profundamente na vida e no sentimento de qualquer vivente à época. Essa é uma das chaves de aproximação (católico-carnavalizada) entre Franciscanos e Jesuítas: a consciência da necessidade de ampliar o diálogo histórico-universal com a fusão do *sermo gravis* com o *sermo remissus*. Nos evangelhos, as duas coisas estão fundidas. A Encarnação e a Paixão de Cristo “realizam e combinam a *sublimitas* e a *humilitas*:

Cada peça do teatro medieval surgido da liturgia é parte de um contexto e, mais propriamente, do mesmo contexto: parte de um drama único e imenso, cujo começo é a criação do mundo e o pecado original, cujo ponto culminante é a Encarnação e a Paixão, e cujo final, ainda futuro e esperado, é o retorno de Cristo e o Juízo Final (AUERBACH, 2001, p. 137).

Não há motivo para a separação entre o sublime e o baixo-cotidiano, como vimos no exemplo de Vieira, elaborando textualmente a cisão entre a divindade de um santo e a aderência católico-popular ao mesmo. Alma e corpo, santo e povo, Verbo e carne estão unidos na vida e vinda de Cristo e na Unidade dramática (de uma narrativa biográfica e historicizada) que leva às seguintes conclusões – há somente um lugar: o mundo; um só tempo: o agora; uma só ação: salvação do homem depois e sua queda. Ainda segundo o crítico literário alemão, “(...) o todo é pensado concomitantemente com a liturgia e está sempre expresso figuradamente” (AUERBACH, 2001, p. 137-138), isto permitiu não só o florescimento dos mistérios e farsas populares, mas dos novos modos de pregar e atualizar os Evangelhos por meio de sermões, do quais Vieira, com sua visão adverbial, tornou-se exemplar. Afinal, como coloca Alfredo Bosi em *Dialética da colonização*, “a devoção popular ibérica não dispensava o recurso às imagens; antes, multiplicava-as” (1996, p. 72).

Ainda, interessa o jogo que os devotos estabelecem com o santo, que abisma, pelo grau de intimidade e pela (aparente) falta de pudores sacros:

Padre António Vieira alertava, já no seu tempo, para o recurso abusivo à figura de Santo António, sobrecarregando-o com assuntos insignificantes e comezinhos, e sujeitando-o, frequentemente, a práticas de chantagem pouco simpáticas, como mergulhar a sua imagem num rio ou num poço, colocá-la com a cabeça para baixo, prendê-la, roubar-lhe o Menino Jesus ou uma mão (motivo pelo qual muitas das suas imagens já não possuem estes elementos), entre outras (GOMES; SANTOS, p. 8).

É evidente como as práticas religiosas carnalizam-se quando o intercessor é santo António. Nascido, morto e canonizado durante a Idade Média (tudo isso

entre 1195 e 1232), não parece forçoso pensar que a sua carnavalização, em muito, advém das características religiosas de fins do período medieval:

Podemos dizer que o riso, separado na Idade Média do culto e da concepção do mundo oficiais, formou seu próprio ninho não-oficial, mas quase legal, ao abrigo de cada uma das festas que, além do seu aspecto oficial, religioso e estatal, possuía um segundo aspecto popular, carnavalesco, público, cujos princípios organizadores eram o riso e o baixo material e corporal. Esse aspecto revestia-se de formas próprias, possuía seus temas, suas imagens, seu ritual particulares (BAKHTIN, 2008, P. 71).

Não é sabido quando, exatamente, teria tido início a devoção a António com as nuances populares que hoje conhecemos. Certo é que, a atmosfera da Idade Média e, o individualismo pré-Renascença já criavam mecanismos de celebração não-oficiais, em que a crença coadunava com a festa, com a “alegria espiritual” franciscana, reverberando na vocalidade típica da praça pública. Assim, a imagem do santo foi transformada em corpo que dialoga vivamente com os fiéis: se estes contentam-se com a graça, põem-no na posição correta; se estão inconformados, guardam-nos de cabeça para baixo. Se esperam, ainda, por graças eminentemente temporais, como o alcance de um matrimônio, retiram-lhe o Menino Jesus dos braços; se as mulheres por-casar encontram par, restituem-lhe o messias roubado. Tais práticas evidenciam o quanto, desde a pregação de Vieira, ou mesmo de tempos anteriores, até nossos dias, o franciscano português é imerso, pelo público, em um catolicismo menos unilateral, menos dogmático, mais plurivalente e mais festivo em relação ao tratamento usualmente devotado aos cristãos santificados.

3. Autoria e alteridade na sermonística vieiriana

Retomando, agora, o outro padre lusitano, Vieira, vale ressaltar singular movimento dialógico seu: aquele em que, em mais um sermão sobre santo António, coloca-se na posição discursiva do próprio santo, confundindo absoluta e inovadoramente a condição autoral dentro de uma homilia:

Como tal dirá o Santo hoje seu parecer a respeito da conservação do Reino: e esta será a matéria do sermão. Santo António é o que há de pregar, e não eu. E cuido que desta maneira ficará o sermão mais de Santo António, que nenhum outro; porque nos outros tratamos nós dele, nesse trata ele de nós. Mas como sou eu o que hei-de falar; para que o discurso pareça de Santo António, cujo é, e não meu, muita graça me é necessária. *Ave Maria* (VIEIRA, 1959, p. 149).

Vieira encerra a primeira parte de sua homilia escrita com uma invocação à Virgem Maria por saber que o feito que propõe é, humanamente, muito ousado. Quer

que sua própria voz, seja na voz do santo adverbiada e dialógica – prática corrente na literatura, mas improvável na oratória de padres mais conservadores.

A respeito da confusão de enunciador, provocada pelo escritor do sermão, algumas considerações bakhtinianas sobre o ativismo do autor, em *Estética da criação verbal*, podem ser relevantes:

O autor é profundamente *ativo*, mas o seu ativismo tem um caráter *dialógico* especial. Uma coisa é o ativismo (*aktivnost*) em relação a um objeto morto, a um material mudo, que se pode modelar e formar ao bel-prazer; outra coisa é o ativismo *em relação à consciência viva e isônoma do outro* (...). Isso, por assim dizer, é o ativismo de Deus em relação ao homem, que permite a ele mesmo abrir-se até o fim (na evolução imanente), condenar a si mesmo, refutar a si mesmo. É um ativismo de qualidade superior, que supera não a resistência do material morto mas a resistência da consciência alheia, da verdade alheia (BAKHTIN, 2006, 339-340).

O catolicismo do teórico russo é o outro fator que o insere nessa *roda de conversa* e o torna ainda mais pertinente num diálogo sobre Vieira e santo António. Bakhtin faz analogia entre as relações autor-personagem e Deus-homem. Se Deus lida com filhos de consciência ativa e ação própria, dando-lhes o poder da autoconsciência e de auto refutação, o autor (prosador) moderno (como o foram Rabelais, Vieira, Cervantes...) lança ao personagem essa mesma autonomia e liberdade, de modo que a consciência do personagem toma o discurso, conferindo ao autor primário o silenciamento de quem assiste e articula consciências. Neste momento singular do sermão destacado, Vieira lança-se como autor que se auto silencia para vocalizar aquele que arriscamos chamar de personagem na conjuntura sermonística vieiriana: santo António. O verbo jesuítico, como era de praxe com o advento da cristandade constituía-se de um idioma puramente oral que se fazia a partir de uma ascensão autoral-editorial. A pulsão de linguagem vieiriana aliava espetacularidades “práticas e poéticas” (ZUMTHOR, 2010, p. 12-16) que nos permitem explicar e ampliar essa conjectura teórica.

Levantamos aqui dois pontos controversos: primeiramente, alisamos o sermão de um padre acionando ferramentas da teoria literária que podem soar um tanto estranhas ao objeto de análise. Depois, alçamos o tema do sermão – santo António de Lisboa – à condição de personagem da prosa consciente, construída pelo autor jesuíta. Explicamos os usos: Bakhtin discute os conceitos de autoria e alteridade, o que, independentemente do valor estético de um sermão, são tópicos absolutamente movimentados pela parte dialógica da pena vieiriana.

Assim, o âmbito de uma teoria da *criação verbal* nos auxilia no desvelamento do intrincado jogo retórico e, mais que isso, literário de um escritor com consciência tão evangélica quanto autoral. Justamente essa singularidade textual provocada

por António Vieira é que nos convoca a chamar santo António de um personagem de sermão. Assume essa posição porque Vieira dota-o de consciência, de voz – da vocalidade majoritária do sermão: “Santo António é o que há de pregar e não eu” –, interroga-o, responde-o e envolve os ouvintes no jogo monológico porque partícipe de uma ideologia concluída e dogmática, mas dialógico porque articulado sobre categorias dialogais, apresentando estruturas de pensamento inclusivas e moldadas para o leitor ou espectador. A estrutura dialogal é notável neste sermão, de 1642, em que sermonista e santo se confundem:

Mas perguntar-me-á alguém, ou perguntara eu a Santo António: Que remédio teremos nós para remediar os remédios? Muito fácil, diz Santo António: vós sois o sal da terra. Para se curar uma enfermidade, vê-se que peca a enfermidade: para se curarem os remédios, veja-se em que pecaram os remédios. Os remédios, como diz a queixa pública, pecaram na violência muitos arbítrios, mas violentos muito. Pois modere-se a violência com a suavidade, ficarão os remédios remediados (VIEIRA, 1959, p. 151-152).

Veja-se que o autor instaura uma flexibilidade discursiva tão significativa que sequer define quem é a voz central – o interlocutor “perguntar-me-á” ou “perguntara eu a Santo António”. Além disso, mais ao final do parágrafo, o sermonista aciona a crença popular: “como diz a queixa pública”, conseguindo congregar, em um único momento do sermão, a voz autoral, a palavra do santo (“diz Santo António...”) e a reminiscência da fala coletiva, comungada pelo público ouvinte. Assim, uma vez mais, a produção vieiriana reitera o postulado de Bakhtin, de que o autor supera não a resistência de um objeto morto, mas a vivacidade de consciência e verdades pulsantes na agoralidade da fala.

Conclusão

Decisivamente, enquanto autor, padre Vieira apreende um contexto axiológico – porque responsivo ao seu tempo e refratado em palavras – com a singularidade do diálogo – o que o afasta do discurso ideologicamente preparado e o aproxima da criação literária efetiva:

O autor vivencia a vida da personagem em categorias axiológicas inteiramente diversas daquelas em que vivencia sua própria vida e a vida de outras pessoas – que com ele participam do acontecimento ético aberto e singular da existência –, apreende-a em um contexto axiológico inteiramente distinto (BAKHTIN, 2006, p. 13).

O contexto do sermão, sobretudo no período destacado (século XVII), é único porque comporta a resposta do padre à situação político-econômica que ronda o

público, dialoga com a tradição e a cultura do local de pregação, além de representar a voz divina via dogmas católicos entremeados pela posição político-pessoal do sermônista. Nesta tensão, resta uma cena exclusiva que, na vocalidade, aciona performances sociais e, na escrita, convoca à escrita autoral responsável.

Referências

ALVES, Gonçalo (org.). *Obras completas do Padre António Vieira – Sermões*. Vol. III. Porto: Lello & Irmão Editores, 1959, p. 59.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. 4. ed. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Trad. Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento – o contexto de François Rabelais*. 5. ed. Tradução Yara F. Vieira. São Paulo: Annablume/Hucitec, 2008.

_____. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GOMES, Mariana; SANTOS, Isabel D. *Tradição devocional de Santo António*. Disponível em: http://www.clul.ul.pt/files/mariana_gomes/TRADICAO_DEVOCIONAL_DE_SANTO_ANTONIO.pdf. Acesso em: 2 jun 2014.

SILVA JUNIOR, Augusto R. da. *Prolegômenos de poética histórica: crítica polifônica, literatura e cultura*. *Revista do Congresso Internacional de Humanidades*. Disponível em: <http://unb.revistaintercambio.net.br/24h/pessoa/temp/anexo/1003/1337/2149.pdf>. Acesso em: 28 mai 2014.

VAINFAS, Ronaldo. *Padre Vieira: jesuíta do Rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VIEIRA, António. *Obras completas do Padre António Vieira – Sermões*. Vol. III. Porto: Lello & Irmão Editores, 1959.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a literatura medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Na casa da Tia Ciata – a religiosidade como fator determinante na origem e na socialização do samba carioca: uma reflexão acerca de depoimentos de compositores de samba do Rio de Janeiro

Nanci Moreira Branco¹

Resumo: *O samba carioca, tendo recebido diversas influências, desde a sua formação e difusão pelo rádio, a partir dos anos 1920, manifesta seus muitos estilos, suas múltiplas vozes, ressignificando-se na relação dialógica entre a tradição e a indústria cultural. Isso se deve, pelo menos, a dois aspectos singulares de sua constituição, produção e circulação: o lugar social onde emerge e a coletividade que lhe constrói – fatores estes essenciais para a continuidade e manifestação de uma cultura popular, no que concerne a sua ampla difusão e sucesso. Um dos aspectos que chamam a atenção em relação à manutenção da tradição de uma cultura popular, como o samba, é a valorização da religiosidade. Tal valorização está ligada diretamente à própria origem do samba, a suas raízes africanas e às religiões que da África vieram e se fixaram no Brasil. A Casa da Tia Ciata, mãe de santo, é considerada um dos berços do samba carioca e lugar de encontro de bambas da época. Referências a esse lugar e à religiosidade, de uma forma geral, são correntes em inúmeras músicas e nas falas dos sambistas, como uma tradição que se ressignifica a cada novo contexto. Meu objetivo, aqui, é analisar, em alguns depoimentos de compositores de samba do Rio de Janeiro, como e quando a referência à religião aparece, em seus discursos e, especialmente, nas músicas apresentadas, como uma reafirmação da tradição, da origem e do lugar social, ou seja, do samba como uma cultura popular que mantém suas raízes, mesmo em meio aos apelos da indústria cultural. Para tal análise, recorro aos estudos de Mikhail Bakhtin e do seu Círculo, juntamente com os estudos da História Cultural, no que concernem à discussão acerca da cultura popular.*

Palavras-chave: *samba carioca, religiosidade, cultura popular*

Introdução

Quem se aproxima do povo desce às raízes e fontes da vida.

(Gilberto Freyre)

1 * Doutoranda e mestra em Linguística pela UFSCar/SP (Universidade Federal de São Carlos). Bolsista Capes. Email: nancimbranco@ig.com.br

Bakhtin (2010) ressalta, em seu estudo sobre o contexto de Rabelais, a qualidade de este autor estar ligado às fontes populares, visto que tais modelos populares e subalternos, bem como sua arte, costumam ser pouco estudados, ou mesmo desqualificados. Assim, entender a cultura popular passa pela percepção das relações humanas de seu povo e da construção/reafirmação de identidade como fruto dessas relações humanas.

Quando Azevedo (2004) nos apresenta dois modelos de consciência, um modelo *hegemônico, moderno e escolarizado* e outro modelo *popular*, coloca em debate exatamente o que podemos chamar de *cultura popular*, visto que todos, independentemente de classe social ou nível de instrução, pertencemos ao “povo”.

Segundo o autor, são características desse discurso *hegemônico, moderno e escolarizado*: a valorização da ação individual; a valorização do pensamento analítico e reflexivo; a valorização do pensamento descontextualizado; a valorização da objetividade, da impessoalidade; o utilitarismo; a secularização; a valorização do progresso; evolucionismo; a valorização de uma determinada cultura escrita. Em contrapartida, temos as características do *modelo de consciência popular*: a valorização das hierarquias; a valorização do conhecimento construído a partir da experiência prática de vida, do ensinamento dos mais velhos e do senso comum; o uso do pensamento de síntese e não de análise; a valorização do pensamento contextualizado; a valorização da subjetividade; a valorização da religiosidade; a valorização da tradição e os aspectos de uma cultura construída a partir da oralidade (AZEVEDO, 2004). Essas características nos ajudam a entender as interações, as relações dialógicas entre a cultura popular de origem oral e a cultura popular escrita, que vêm sendo promovidas desde que o samba começou a ser difundido para o grande público.

A valorização da religiosidade é um fator ligado ao que é popular, logo, à cultura de um povo, a um modo de viver e de interagir, a uma forma de acolhimento em uma comunidade.

A reflexão que proponho, neste texto, parte do princípio que considera a origem e a influência da religião (mais precisamente do Candomblé e da Umbanda²)

2 “A **Umbanda** é até ao momento, a única religião criada no Brasil, foi fundada em 1917 na cidade de Niterói. A umbanda é uma junção de elementos africanos (orixás e culto aos antepassados), indígenas (culto aos antepassados e elementos da natureza), Catolicismo (o europeu, que trouxe o cristianismo e seus santos que foram sincretizados pelos Negros Africanos), Espiritismo (fundamentos espíritas, reencarnação, lei do “karma”, progresso espiritual, etc). A Umbanda adota para seus Orixás cores diferentes das utilizadas no Candomblé”. Já “o **candomblé** é uma religião africana trazida para o Brasil no período em que os negros desembarcaram para serem escravos. Escravos de diversas tribos e nações Africanas continuaram a cultivar no Brasil os Orixás negros, suas divindades, e estiveram na origem da criação das chamadas “Casas de Santo” (Ilê), onde continuaram com os seus rituais e preceitos Africanos. Nesse período, a Igreja Católica proibia o ritual africano e ainda tinha o apoio do governo, que julgava o ato como criminoso, por isso os escravos cultuavam seus Orixás, Inquices e Vodun omitindo-os em santos católicos. As diversas origens das tribos, e as diversas regiões do Brasil onde se implantaram, deram origem às diversas Nações do Candomblé, onde o Ketu é tido como o mais tradicional.” (Texto disponível em <http://candomble-umbanda.tumblr.com/>, pesquisado em 30/06/2014).

no samba e nas escolas de samba cariocas. Essa influência se apresenta não apenas nas letras dos sambas, mas nas roupas, nos acessórios e, ainda, na própria vivência dos sambistas, nas suas relações sociais. Falar de samba é, portanto, considerá-lo dentro de um contexto fortemente marcado pela religiosidade. Tanto as escolas de samba como os templos de candomblé dão voz àqueles que não têm voz (ou não tinham) na sociedade urbana.

A ancestralidade africana do samba e dos candomblés e todas as implicações dos quatro séculos de escravidão no Brasil fizeram, ainda, das agremiações e das casas de culto verdadeiros templos de afirmação e invenção de identidade. Colocaram no centro da cena, como protagonistas, populações economicamente subalternas que, pela cultura, assumiram o protagonismo de suas próprias vidas. (MIGÃO, 2013, p.1)

Esse laço estreito entre o samba e o Candomblé/ a Umbanda, especialmente, é traçado no próprio nascimento do samba, como gênero musical, pois encontramos suas raízes nos batuques, nos ritmos africanos, oriundos das práticas de sujeitos escravizados trazidos de diferentes regiões da África. O samba urbano recebe toda a influência da imigração que o Rio de Janeiro acolheu, como centro urbano e lugar de oportunidades, de negros das diversas regiões do país, com muito destaque à Bahia, com toda a sua religiosidade.

O samba, como experiência urbana do Rio de Janeiro, foi/é um agente socializador. Acolheu as múltiplas manifestações culturais da gente que vinha para esta cidade desde o início da nossa experiência de República. Nele, o repente nordestino, o calango mineiro, por exemplo, foram acomodando suas coisas pelo partido-alto. Desta forma, muitos ‘estrangeiros’, na cidade, foram negociando as formas de acostumar a vista com os novos cenários na medida em que iam alterando-os e alterando-se (FILÉ, 2006, p.70-71).

A origem do samba no Rio de Janeiro é ligada especialmente às “conhecidas casas das ‘tias baianas’, como da Tia Ciata, que eram ao mesmo tempo moradia, local de culto e de lazer, e funcionavam como esteio tanto para o desenvolvimento do samba quanto do próprio Candomblé” (BAKKE, 2007, p.2). Personagens como Donga e Pixinguinha eram frequentadores da casa de Tia Ciata, na Praça onze, berço do samba carioca (VIANNA, 1995). Aliás, foi nessa casa, numa roda de samba, que nasceu *Pelo telefone*, considerado o primeiro samba gravado no Brasil e registrado com a autoria de Donga e Mauro de Almeida³.

Essas tias baianas da Cidade Nova, iniciadas no candomblé, promoviam, em suas casas, festas religiosas seguidas de rodas de samba, atraindo muitos

3 Desse registro vem a polêmica, pois era sabido que esse samba fora composto coletivamente, numa dessas noitadas musicais. Há polêmica, ainda, quanto ao fato de ser samba ou maxixe.

artistas e outras pessoas da sociedade, exercendo, assim, um papel fundamental na socialização do samba, na troca de experiências entre diferentes classes sociais, na propagação dos batuques sagrados e profanos. Assim, o samba torna-se “uma forma de expressão que extrapola os limites musicais”; é “simultaneamente reunião social, apresentação coreográfica, exercício lúdico de criação e improviso de versos, espaço de ouvir e cantar, de comer e beber, de interação, enfim” (MOURA, 2004, p.68).

Refletindo sobre a questão do “Espaço e identidade cultural”, a historiadora Mônica Pimenta Velloso (1990) refere-se às casas das tias baianas como “exemplo de resistência cultural”, como espaço de “reconhecimento e legitimidade da comunidade negra”. Para a autora, essas casas eram um esteio da cultura urbana, pois, nelas, estava assegurado um espaço cultural de fundamental importância para a história social do Rio de Janeiro, pois a cultura popular carioca se origina dessa comunidade negra (VELLOSO, 1990).

Essa tradição ainda se mantém no Rio de Janeiro. As rodas de samba, os espaços religiosos, as escolas de samba, funcionam como espaço acolhedor e socializador das atividades artísticas e a religião faz parte do cotidiano desses indivíduos, dando-lhes sentido, exprimindo um estilo de vida. Atualmente, há um grande embate entre as religiões afro-brasileiras e as de origem protestante, muito presente nos morros e nas periferias da cidade. A conversão de alguns artistas ao protestantismo tem afastado essas pessoas desses espaços, mas ainda é nas religiões afrodescendentes que o sambista encontra sua identidade e ligação com suas raízes.

O samba nos põe em contato com os valores da religião, vinculados às raízes africanas, como o Candomblé e a umbanda, que é tão significativo para a nossa cultura popular. Através do samba, os símbolos, experiências, valores e elementos do ritual ultrapassam os limites dos locais de culto, os terreiros. O samba torna-se, assim, um importante veículo difusor do universo religioso afro-brasileiro, contribuindo para o conhecimento desse universo. É, portanto, a música popular um importante meio difusor dos valores religiosos afro-brasileiros para além dos muros dos terreiros.

Esse gênero musical exerce, assim, o que podemos chamar de função educativa, pois nos relata, através de suas letras, ritmos e simbologias, um pouco da história dos negros no Brasil, sua vinda da África e suas influências na cultura popular. Nas letras dos sambas estão presentes muitas significativas representações das religiões afro-brasileiras, suas principais divindades, magias, misticismo, além dos ritmos, dos batuques, dos instrumentos musicais.

Podemos chamar esse processo todo de um “retorno à África”, como fonte de tradição e de legitimidade, que foi, e ainda o é, para as religiões afro-brasileiras.

No processo de formação e legitimação dessas religiões, a idéia de “retorno à África” exerceu um importante papel, uma vez que esse continente

funcionou, e ainda funciona, como uma fonte de tradição cultural. Retornar a ele e lá sorver conhecimento sobre as práticas rituais, o *awô* (segredo) do axé africano, é motivo de prestígio e gera, para aqueles que fizeram esse trajeto, importante capital social perante a comunidade religiosa. Como aponta os pesquisadores Maria do Carmo Brandão e Roberto Motta: “Nessa religião em que tudo é volta, ou diz ser volta, o retorno à África é a volta fundamental, é a fonte e a origem de toda religião verdadeira” (Brandão & Motta 2002:60). (BAKKE, 2007. p.4)

Considerando o samba como instrumento de reafirmação da identidade de um povo, que a busca nas suas raízes africanas, e a ligação que esse gênero musical tem com o universo religioso, quero mostrar, nos depoimentos escolhidos, como algumas falas e a escolha das músicas cantadas demonstram essa ligação do samba com a religião. Estou ciente de que a escolha desse objeto de reflexão já prevê a aproximação com o que está repleto de ressonância da voz de outro; cercado, envolto em outros discursos. Do outro de onde o discurso procede e, especialmente, do outro a quem ele se dirige (BAKHTIN, 1988). Mas esta análise não tem o objetivo de fechar uma discussão, e sim, abrir um diálogo.

1. Depoimentos dos sambistas do projeto *Puxando conversa*

Esta análise toma como base trechos de depoimentos de alguns sambistas participantes do *Puxando Conversa*, um projeto de memórias do samba carioca, que produziu uma série de 27 programas que foram lançados em Nova Iguaçu (alguns) e no Museu da República, Catete, Rio de Janeiro. Esse projeto, entre 1990 e 2004, registrou em vídeo e exibiu, em locais públicos, aspectos da vida e da obra de 49 compositores de samba do estado do Rio de Janeiro. Foi dirigido pelo, atualmente, Prof. Dr. Valter Filé⁴, da UFRRJ.

A escolha destes três depoimentos leva em consideração o percurso de cada sambista: a história de várias décadas de Xangô no samba carioca; a ligação de Romildo Bastos com Clara Nunes (conhecida como fiel representante do Candomblé) e a nova geração do samba, representada por Serginho Meriti.

2.1. O depoimento de Serginho Meriti⁵, concedido em agosto de 2004, inicia com o samba “Lá vai Marola” (Serginho Meriti/Claudinho Guimarães), cuja letra mostra um pouco dessa mistura de batuques que compõem o samba como um gênero nascido da convivência das diferenças e que está ligado às crenças de um povo, aos seus ancestrais.

4 Agradeço imensamente ao Prof. Valter Filé não apenas por disponibilizar este rico material de pesquisa, como também pelo constante incentivo e interlocução acerca de meu trabalho.

5 Cantor e compositor nascido em 1959, em Madureira, mas criado em São João de Meriti, onde foi batizado com o apelido que o consagrou. É autor de sambas como *Deixa a vida me levar*, gravado por Zeca Pagodinho e ganhador do Grammy latino em 2003.

1. Pedro Batuque não é de dar mole à tristeza
Ele firma no coro, na casca na mesa.
A sua defesa é seu batucar
Seja em cima do palco ou no meio da praça
Em qualquer lugar onde aglomere a massa
Ele bota na raça o povo pra sambar

***Seu batuque vem de Angola
Vem da Guiné
Tem um quê de quilombola de candomblé
Quem escuta deita e rola
Homem ou mulher
Sendo assim lá vai marola
Pois Pedro é***

2. O mestre a nos ensinar
Que a gente tem que respeitar
Fazer por onde merecer axé
E só mestre Pedro nos dá
Quando ele começa a tocar
Parece que estamos em Daomé
3. Produto do nosso quintal
O representante ideal
Da nossa Cultura e da nossa fé
Retrato da nossa nação
Que faz com sua percussão
O país inteiro dizer no pé

A construção desta letra demonstra, por parte do compositor, a consciência dessa mistura própria da cultura popular brasileira, suas origens africanas e sua síntese e acabamento que os usos no Brasil lhe garantiram, fazendo do samba um “Produto do nosso quintal/ O representante ideal/ Da nossa Cultura e da nossa fé”. Ilustra, ainda, a influência da religião e apresenta o samba como símbolo de *cultura e fé*.

Em um dos trechos de seu depoimento, Serginho Meriti expressa a sua homenagem a Beto Sem Braço⁶, referindo-se ao mesmo como uma pessoa que o acolheu (assim como a muitos outros sambistas) na comunidade do samba, enfatizando a dimensão dessa atitude que revela uma ideia de *coletividade* tão presente nos “morros” e tão distinta do individualismo que impera nos centros urbanos. Essa acolhida de Beto Sem Braço é marcada por um ato religioso, como Meriti nos conta:

Não tem como não falar dessa coisa enraizada e não falar de Laudemir

⁶ Compositor. Trabalhou como feirante. Seu pseudônimo lhe foi dado na infância, em consequência de uma queda de cavalo, na qual perdeu o braço direito. Pertenceu à Ala de Compositores da Vila Isabel e mais tarde, transferiu-se para a Escola de Samba Império Serrano. [...] Para o Império Serrano compôs o seu maior sucesso carnavalesco, “Bum, bum baticumbum, prugurundum”, em parceria com Aluizio Machado. Nesta escola foi diretor de bateria por vários anos. Faleceu aos 53 anos, vitimado por tuberculose. (Texto disponível em <http://www.dicionariompb.com.br/beto-sem-braco/biografia> e pesquisado em 30/06/2014)

Casimiro, que era o nome de Beto Sem Braço, meu amigo, meu parceiro e meu padrinho de batismo. Eu fui batizado aos vinte e oito anos, lá na igreja do morro, na Penha, por Beto Sem Braço. Beto Sem Braço chegou pra mim um dia e falou (imitando voz e gestos): “você não é batizado? Não acredito que você não é batizado! Vou te batizar amanhã, porra” Aí ele me batizou e batizou o Serafim, que era um (faz gesto de pequeno)... do pessoal que andava com a gente... do bonde do movimento do Fundo de Quintal. Era um anão, né? Pequeninho... o Serafim é uma pessoa muito engraçada. Fomos batizados juntos lá, né? Foi uma festa muito bonita. Passamos o dia todo cantando, né? (SERGINHO MERITI)

O trecho acima demonstra a importância do batismo como forma de inserção do indivíduo na comunidade. Isso nos lembra o significado de batismo: “2. rito de iniciação ou purificação 3. ato de dar um nome” (HOUAISS, 2011, p.116). O próprio termo “batismo” é uma adaptação do grego *baptismós*, que significa “imersão” (idem)⁷. Assim, ser batizado significou a “imersão” de Serginho Meriti na comunidade do morro e do samba; deu-lhe um novo nome – como um ritual de passagem para uma nova etapa na sua vida.

Os nomes, os apelidos, as designações dos sambistas trazem um traço da informalidade, da intimidade, do improviso, da percepção fina, dos traços do cotidiano, da ironia ou do *riso* (BAKHTIN, 2010). É o ritual do “batizado no samba”. E o nome novo, de trabalho, está ligado a esse novo nascimento, quando se faz parte de uma instituição como o samba. Os ritos de passagem são sempre marcados por renovações dos nomes. É esse um aspecto fundamental da cultura popular. Um exemplo significativo disso, que aparece nesse depoimento, é o de *Beto Sem Braço*, uma das figuras mais populares e criativas do samba carioca.

2.2. O depoimento de Romildo Bastos⁸ foi concedido em 7 de maio de 1990 (Romildo faleceu em 13 de maio de 1990). A música de Romildo nos revela todo um universo religioso, com os seus nomes de referências, os lugares santos, as práticas religiosas. Não é à toa que ele foi o compositor preferido de Clara Nunes, a mineira que “marcou época no mercado fonográfico brasileiro como a primeira mulher a vender mais de cem mil cópias de disco com um repertório reconhecidamente rico em referências ao candomblé e à umbanda” e que “revelou ao país as relações significativas entre a MPB e as religiões afro-brasileiras”, contribuindo, assim, “para a divulgação e elaboração de um imaginário positivo dessas religiões no universo geral da cultura nacional.” (BAKKE, 2007, p. 2).

7 Trata-se, aqui, da escolha de uma conotação mais sociológica que religiosa do termo *batismo*.

8 Compositor e cantor. Nasceu na Ilha de Itamaracá. Integrou a Ala de Compositores da Mocidade Independente de Padre Miguel. Foi um dos compositores preferidos da cantora Clara Nunes, que gravou seus maiores sucessos. Pertenceu à Ala dos Compositores da Portela. Faleceu vítima de um infarto. (Texto disponível em <http://www.dicionariompb.com.br/romildo/biografia> e pesquisado em 30/06/2014)

A seguir, alguns trechos dessas canções cantadas por Romildo em seu depoimento, e destacadas como marcas da sua trajetória como compositor, e que ficaram famosas na voz de Clara Nunes, as quais fazem referência direta às religiões de origem africana.

Moeda (Romildo Bastos/Toninho Nascimento)

[...]

Ê, ofício
Oi, que vida difícil de entender

O meu enfeite
É uma figa, é uma concha, é uma guia
É uma folha de arruda, é simpatia
Que a gente não pode saber

O meu amor
É mistura de dengo e de carinho
É um molho de coentro e de cominho
É uma reza maldita de benzer

Minha cantiga
É oração das rezadeiras
É o canto das lavadeiras
Que eu sempre quis aprender

Ê, ofício
Oi, que vida difícil de entender

A Deusa dos Orixás (Romildo Bastos/Toninho Nascimento)

Yansã, cadê Ogum? Foi pro mar
Mas Yansã, cadê Ogum? Foi pro mar (3X)

Yansã penteia os seus cabelos macios
Quando a luz da lua cheia clareia as águas do rio
Ogum sonhava com a filha de Nanã
E pensava que as estrelas eram os olhos de Yansã

Mas Yansã, cadê Ogum? Foi pro mar
Mas Yansã, cadê Ogum? Foi pro mar...

Na terra dos orixás, o amor se dividia
Entre um deus que era de paz
E outro deus que combatia
Como a luta só termina quando existe um vencedor

Yansã virou rainha da coroa de Xangô
Mas Yansã, cadê Ogum? Foi pro mar
Yansã, cadê Ogum? Foi pro mar
mas Yansã, cadê Ogum? Foi pro mar...

Essas músicas, cantadas espontaneamente no depoimento de Romildo, exemplificam a dimensão religiosa de sua obra. Tais letras nos apresentam o universo do candomblé, com seus símbolos, seus rituais, seus deuses; levam tal cultura religiosa para além dos terreiros e revelam o quanto o samba está ligado a esse universo e como esse gênero pode ser um importante porta-voz da cultura religiosa de origem africana.

1.3. Xangô da Mangueira⁹ não foi um desses sambistas cujo nome circulava na grande mídia, mas sempre foi reconhecido por seus pares e pela comunidade, que lhe tinha enorme respeito. Trata-se de um artista cuja singularidade consiste exatamente em sua vivência nesse universo do samba, em seu contato com a história de seu povo. Essa vivência e história estão presentes na sua música e no seu falar e cantar num sotaque interiorano de um “carioca da gema”, como ele mesmo se apresenta. A história de Xangô mistura-se à história da evolução e consagração das escolas de samba do Rio de Janeiro. É uma vida dedicada ao samba e à escola.

Xangô nos conta, em seu depoimento, que muitos acham que seu apelido era por ele ser um pai-de-santo ou coisa assim, mas a história é outra. Ele era conhecido por apelidar todos os que trabalhavam com ele. Na chegada de um colega novo, perguntaram-lhe qual seria o apelido e ele disse: “Macumba!” O cara aceitou, mas retrucou: “Se eu sou Macumba, você é Xangô!”. E assim ficou.

Na voz de Xangô, em seu depoimento, ouvimos muitas histórias e sambas de partido-alto. Entre eles, Xangô canta um partido de Dona Ivone Lara: Festa de Santo Antônio – um samba que mistura elementos da religião católica e das religiões afrodescendentes.

Lá, laiá, lá, laiá! Ê, ê, eia! (6x)

Santo Antônio, Santo Antônio
deu uma festa pra oxalá
convidou vovó Maria pra ladainha rezar

Tio José emocionado começou a discursar
comovendo seus irmãos que começaram a chorar

Sinhá Tereza centenária co'a tristeza acabou

⁹ Compositor, cantor, jogador, calangueiro, improvisador e versador. Mestre do partido-alto. Nasceu no bairro do Estácio, segundo alguns pesquisadores e no bairro do Rio Comprido, segundo outros. Em 1935, desfilava na Escola de Samba Unidos de Rocha Miranda. Por essa época, começou a compor. Por esta mesma data, entrou para o Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela, tornando-se conhecido como improvisador. Transferiu-se, juntamente com Paulo da Portela, para a ala de compositores da Escola Lira do Amor. Aos 16 anos ingressou no Grêmio Recreativo e Estação Primeira de Mangueira, após ter passado em um teste de improvisador. Inicialmente, foi diretor de harmonia, sendo auxiliar de Cartola. Até 1951, foi o puxador de samba da escola, quando passou o cargo para Jamelão. No ano seguinte, ingressou na Ala de Compositores da escola. Foi estivador do cais do Porto do Rio de Janeiro. Aposentou-se como guarda de segurança. Faleceu nos primeiros dias do mês de janeiro de 2009. (Texto disponível em <http://www.dicionariompb.com.br/xango-da-mangueira/biografia> e pesquisado em 30/06/2014)

foi dançar seu caxambu e a todos interessou

Fim de festa animada Santo Antônio agradeceu
e nos pés de oxalá lindas flores ofereceu

Esse diálogo entre diferentes denominações religiosas faz parte de uma ressignificação que o contexto religioso dos morros permite viver e que propicia essa mistura de elementos da Igreja Católica e do Candomblé, no universo do samba: junto a guias, pulseiras, há crucifixos e terços e os santos católicos se misturam aos orixás e às diferentes formas de celebrar esses santos.

Outro samba trazido por Xangô é *Yaô*, de Pixinguinha e Gastão Viana, no qual há referências a práticas cotidianas de cunho religioso e, nele, a questão religiosa extravasa numa letra de difícil entendimento para quem não conhece a língua africana e a própria religião.

Yaô

Aqui có no terreiro
Pelú adié
Faz inveja pra gente
Que não tem mulher (Bis)

No jacutá de preto velho
Há uma festa de yaô (Bis)

Ôi tem nêga de Ogum
De Oxalá, de Iemanjá

Mucama de Oxossi é caçador
Ora viva Nanã
Nanã buruku (Bis)

Yô yôo
Yô yôoo

No terreiro de preto velho iaiá
Vamos saravá (a quem meu pai?)
Xangô!

Compositores como Pixinguinha “eram crias das casas das velhas baianas que na capital brasileira se estabeleceram e fundaram, em cortiços, suas casas de culto.” Assim, é evidente a influência religiosa desses sambistas, visto que “compunham suas canções dentro do ambiente festivo e sagrado dos terreiros dessas mães de santo, e porque não, do samba.” (ARAÚJO & DUPRET, 2012, p. 5)

Quero retomar, neste ponto, a questão do *lugar social*, de onde emerge o samba e da *coletividade* que lhe constrói, pois são fatores essenciais para a continuidade e manifestação de uma cultura popular, e são, ainda, fundamentais para entendermos o universo de composição do samba.

Quando as casas das “tias baianas” surgiram, o Rio de Janeiro vivia um projeto de modernização, como nos revela esta historiadora:

Sabe-se que uma das metas do projeto modernizador é a obtenção da homogeneidade, fato que o torna inflexível em relação às territorialidades culturais. *Cidade sertaneja, aldeamento indígena, feira africana* foram expressões utilizadas pelas nossas elites, referindo-se aos espaços da cidade que pretendiam excluir do imaginário urbano. Dessa forma, a República não consegue oferecer as bases integrativas capazes de unificar a sociedade. Imigrantes nordestinos, índios, ciganos e negros são vistos como elementos indesejáveis, incapazes de serem absorvidos pela “cidade moderna”. (VELLOSO, 1990, p.2)

Segundo a autora, esse contexto vivifica a “ideia de pertencimento ao *pedaço*” desse povo marginalizado pela sociedade. Assim, pertencer ao espaço, ao lugar, não implica uma ideia de posse, mas uma “rede de relações”, que, assumida, torna-se parte da identidade do indivíduo. Há, por isso, uma reação desses excluídos.

A “Pequena África”, trecho da cidade geralmente habitada pelos negros baianos, constitui um exemplo nesse sentido. Para eles, demarcar e defender o *pedaço* era uma estratégia de sobrevivência, que aparecia nas mais variadas práticas do cotidiano. [...] Era comum no *pedaço* o uso dos dialetos africanos, principalmente os de origem nagô. A música *Yaô*, de Pixinguinha e Gastão Viana, é um exemplo vivo do enraizamento cultural. Composta provavelmente na segunda década do século, ela só seria gravada em 1950 (Sodré, 1979:61 e Rocha, 1986). A música traz a África de volta; grande parte da letra é escrita em iorubá, a marca da identidade lutando contra o exílio da memória. Mesmo sendo lembrança remota ou construção do imaginário, a África permanece como ponto de referência para o grupo, no sentido de marcar a sua identidade. (VELLOSO, 1990, p.2)

Assim, esses povos excluídos, especialmente os negros baianos, introduziram no Rio de Janeiro novos costumes e valores que influenciaram a cultura carioca. Esses valores contrastam visivelmente com os introduzidos pela modernidade, o que nos remete à ideia apresentada por Azevedo (2004) do contraste entre dois modelos de consciência: um modelo “hegemônico, moderno e escolarizado” e outro modelo “popular”.

Essas músicas apresentadas são profundamente reveladoras dessa reafirmação e construção de uma identidade por um povo marginalizado pela sociedade elitista. E essa reafirmação se faz em toda a trajetória do samba e de outras manifestações da cultura popular.

Dessa forma, vemos que essas músicas, e a manifestação religiosa nelas contida, funcionaram (e funcionam, ainda) como contrapalavras a uma sociedade excludente, na qual raízes e hábitos culturais africanos eram por vezes negados, e mostram, com isso, que os “enunciados são sempre o espaço de luta entre vozes

sociais, o que significa que são inevitavelmente o lugar da contradição” (FIORIN, 2008, p.25). Nelas encontra-se a ressonância da voz de outro: do outro de onde o discurso procede e, especialmente, do outro a quem ele se dirige. Assim, falar sobre o samba e a sua relação com a religião é entender que nos deparamos com um objeto já marcado, já repleto, constituído por discursos de outrem, tanto de discursos que o enaltecem quanto o denigrem. Segundo Bakhtin:

entre o discurso e o objeto, entre ele e a personalidade do falante interpõe-se um meio flexível, frequentemente difícil de ser penetrado, de discurso de outrem, de discursos “alheios”, sobre o mesmo objeto, sobre o mesmo tema. [...] Pois todo discurso concreto (enunciação) encontra aquele objeto para o qual está voltado sempre, por assim dizer, já descreditado, contestado, avaliado, envolvido por sua névoa escura ou, pelo contrário, iluminado pelos discursos de outrem que já falaram sobre ele. O objeto está amarrado e penetrado por idéias gerais, por pontos de vista, por apreciações de outros e por entonações. Orientado para o seu objeto, o discurso penetra neste meio dialogicamente perturbado e tenso de discursos de outrem, de julgamentos e de entonações. Ele se entrelaça com eles em interações complexas, fundindo-se com uns, isolando-se de outros, cruzando com terceiros (1988, p.86).

Assim, para o autor, é somente nessas relações dialógicas que o sujeito se instaura enquanto ser responsivo, visto que viver é tomar posições, é enquadrar-se em um sistema de valores e, a partir deste, reagir às palavras do outro. Assim a reação social desse povo se deu tanto nas ações, demarcando o seu território, como na manutenção e na propagação de sua cultura e de sua fé – o que nos revela que qualquer enunciado, como apresentado na concepção do Círculo [de Bakhtin], é “sempre ideológico [...]”: se dá na esfera de uma das ideologias [numa das áreas da atividade intelectual humana] e expressa sempre uma posição avaliativa [i.e., não há enunciado neutro]” (FARACO, 2009, p.47).

2. Considerações

Diante do contexto sócio-histórico-cultural do qual emerge o samba, vimos que tal gênero não pode ser estudado sem considerar a atuação do meio no seu desenvolvimento. E esse meio (social, histórico e cultural) é fortemente marcado pela religiosidade. Essa mesma religiosidade que marca o *modelo de consciência popular* do qual nos fala Azevedo (2004). Como pudemos observar, a “Casa da tia Ciata” (bem como outras “casas das tias baianas”), como centro de religião e entretenimento, tinham, ainda, um caráter *social*, por ser um espaço de interações de classes sociais diferentes; *histórico*, por simbolizar o enfrentamento de uma classe excluída – “a pequena África” em meio a uma política de homogeneização da sociedade carioca (basta recordarmos a importância da música Yaô como símbolo de resistência e do

fato de Pixinguinha ser um assíduo frequentador da casa da tia Ciata), e *cultural*, por ter contribuído, com a abertura dada aos artistas, para o nascimento do samba urbano. Essa origem ligada a um espaço religioso e à temática de reafirmação de identidade de um povo marca a origem e a história do samba até os dias atuais. O samba é “o representante ideal/ da nossa cultura e da nossa fé”, como afirma a música de Serginho Meriti.

Mesmo considerando as diferenças ideológicas do que observamos como duas sociedades cariocas (a do “morro” e a da “cidade”), entendemos que tais diferenças não impediram a convivência e o desenvolvimento de um panorama cultural sincrético e peculiar no Rio de Janeiro. Essa interação foi propiciada, na origem pelas casas das tias baianas, como centro de convivência religiosa e artística. Assim, tal contexto nos aponta o caminho para as relações dialógicas, nas quais os sentidos são gerados na convivência com o diferente; o discurso é constituído na relação com os discursos alheios, como nos aponta os estudos de Bakhtin e de seu Círculo (2006). Foi nessa relação entre diferentes classes sociais que o samba se tornou um ícone da cultura popular brasileira.

Em meio a esse embate, destacamos a atuação da *coletividade* – que é facilmente entendida se levarmos em conta um contexto social no qual a ajuda mútua é essencial para a sobrevivência, como acontece nas comunidades onde o samba se desenvolveu. Tal contexto difere de uma sociedade moderna individualista, na qual os interesses particulares estão acima dos interesses comunitários, como a que se forma nos centros urbanos. Assim, aspectos como a *sabedoria popular* ou o *senso comum* (aqui entendido como “um insubstituível acervo de conhecimento humano”¹⁰) constituem o samba tanto na sua produção como na sua socialização.

Essa questão é bastante interessante quando lidamos com questões de cultura popular, nas quais a tradição oral é relevante e há uma interação entre o que podemos chamar de oficial e de não-oficial. Burke afirma que “memórias oficiais e não-oficiais podem diferir de forma aguda, e as memórias não-oficiais, que têm sido relativamente pouco estudadas, são às vezes forças históricas por seus próprios méritos” (BURKE, 2000, p.85). São essas “memórias não-oficiais” que vemos no contato, ainda que restrito, com esses compositores das comunidades de samba carioca. Por meio de suas palavras faladas e cantadas, percorremos a história da origem e formação do samba. As letras nos levam ao universo religioso que marca profundamente o samba. Observando os vídeos de tais depoimentos, não há como não retomar a memória do espaço em que o samba foi criado: os depoimentos são concedidos com acompanhamento de músicos, com bebidas e petiscos, em lugares

10 “Senso comum – samba e discurso popular”. Publicado na “Boitató” - Revista do GT de Literatura Oral e Popular ANPOLL www.uel.br/revistas/boitata nº5 (Azevedo, 2004).

fechados ou em algum espaço da comunidade. É um clima de festa, de encontro. Nada no samba faz lembrar o individual.

A análise dessa relação entre uma sociedade economicamente dominante e uma sociedade marginalizada ou entre a tradição e a indústria cultural no samba carioca não é vista como uma análise de dois elementos incompatíveis e em contradição, ou como sendo um positivo e o outro negativo para a cultura popular. Entendo que os próprios pares apresentados somente podem ser avaliados num processo de constituição: a cultura popular emerge das suas fontes e se ressignifica nas relações dialógicas com outras culturas.

Segundo Bakhtin (2010), o diálogo entre a cultura ‘oficial’ e a ‘não-oficial’ não é delineado pela incompatibilidade entre classes ou grupos, mas pelo caráter da permeabilidade discursiva e pela sempre presente possibilidade de transgressão, infiltração e comutação de práticas e representações entre esses grupos. E é exatamente esse caráter de permeabilidade discursiva que busco nesses depoimentos de pessoas que construíram e constroem o samba como cultura popular e que reafirmam a sua identidade pela música e pela fé.

Referências

ARAÚJO, Anderson Leon Almeida de & DUPRET, Leila. *Memória do samba e negras religiões – musicalidade e identidade*. Texto disponível em <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/530/369>, 2012.

AZEVEDO, Ricardo. *Abençoado e danado do samba: O discurso da pessoa, das hierarquias, do contexto, da religiosidade, do senso comum, da oralidade e da folia*. São Paulo: EDUSP, mimeo.

BAKHTIN, Mikhail. *Questões de Literatura e de Estética*. Trad. Aurora Bernardini et al. São Paulo: Unesp, 1988.

_____. *Estética da Criação Verbal*. 4ª ed. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 12ª ed. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2006b.

_____. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de Francois Rabelais*. 7ª Ed. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010.

BAKKE, Rachel Rua Baptista. *Tem orixá no samba: Clara Nunes e a presença do candomblé e da umbanda na música popular brasileira*. In. *Relig. soc.* vol.27 no.2. Rio de Janeiro Dec. 2007. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872007000200005>

BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

FARACO, Carlos Alberto. *Linguagem e diálogo – as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola, 2009.

FILÉ, Valter. *O que espanta miséria é festa! – Puxando conversa: narrativas e memórias nas redes educativas do samba*. Tese de doutorado. UERJ, 2006.

Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br>.

FIORIN, José Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: editora Ática, 2008.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2011.

MIGÃO, Pedro. *Histórias Brasileiras – “Samba de Fundamento: as escolas de samba e as casas do candomblé”*. Artigo disponível em <http://www.pedromigao.com.br/ourodetolo/2013/02/historias-brasileiras-samba-de-fundamento-as-escolas-de-samba-e-as-casas-do-candomble/> e publicado em 9 de fevereiro de 2013.

MOURA, Roberto M. *No princípio, era a roda. Um estudo sobre samba, partido alto e outros pagodes*. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

VELLOSO, Mônica Pimenta. *As Tias Baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro*; Estudos Históricos, n.6, 1990.

VIANNA, Hermano. *O Mistério do Samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/Editora UFRJ, 1995.

FT 9 Diversidade Religiosa e Imaginário

FT 9. Diversidade Religiosa e Imaginário

Coordenadores: Prof. Dr. Carlos André Cavalcanti – UFPB, PB; Profa. Dra. Sylvana Maria Brandão de Aguiar – UFPE, PE

Ementa: Na relação ser humano/sagrado, o imaginário constitui ponte que permite a instauração de diálogos. Diferentes concepções sobre a relação entre o ser humano e o divino dão origem a múltiplas expressões religiosas. No âmago delas encontramos mitos e ritos, como elementos fundadores e mantenedores de cosmovisões e plausibilidades. Caracterizado como país de relativa tolerância, o Brasil vê-se atualmente confrontado com demonstrações de intolerância de vários segmentos religiosos. O reconhecimento das convergências profundas que unem diferentes expressões religiosas – entendidas como parte do capital simbólico comum da humanidade – constitui tarefa intelectual e política urgente. Esta tarefa faz-se ainda mais necessária como fundamento teórico à afirmação do respeito à pluralidade e ao reconhecimento da Diversidade Religiosa. Estudos do simbólico, do imaginário, constituem instrumentos capazes de ampliar o entendimento das convergências/distinções entre tradições religiosas, fundamentando o direito de cada uma expressar suas convicções e proximidades com outras visões. Destacamos neste FT, sem exclusividade, a Teoria Geral do Imaginário, que parte das estruturantes antropológicas que orientam criações simbólicas da humanidade, propiciando reconhecimento dos elementos subjacentes à Diversidade, contribuindo para seu melhor entendimento. Diversidade é uma das vitrines da nossa área na interface com a sociedade. Nela, atua cada vez mais o Estado através de políticas públicas voltadas para as diferentes tradições religiosas. Debater noções/conceitos da área que contribuam para fundamentá-la é ato estratégico que reafirma este nosso campo de pesquisa e atuação.

Culto espacial à brasileira: aspectos comparativos entre a cosmologia de crentes em OVNIs dos Estados Unidos e as obras de Trigueirinho

Vítor de Lima Campanha^{1*}

Resumo: *O presente artigo é o primeiro relacionado à nossa pesquisa de Mestrado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) sobre sincretismo e cientificismo espiritual na obra de José Trigueirinho Netto. Conhecido inicialmente como ufólogo, Trigueirinho (2010a) afirma ter entrado em contato, nos anos 80, com um ser evoluído de uma “Hierarquia Intergaláctica” que o auxiliou em um processo de mudança interior. Desde então, escreveu mais de 70 livros sobre espiritualidade na Nova Era, fundou comunidades alternativas e uma Ordem para iniciados. A partir do trabalho de Grünschloss (2002) sobre grupos de crentes em OVNIs nos Estados Unidos e suas cosmologias, traçamos comparações com aspectos da obra de Trigueirinho, situando o espiritualista brasileiro e seu grupo entre esses por meio de semelhanças como: salvação através dos OVNIs e fraternidades interplanetárias, mudança física e mental do homem, relação estreita entre elementos das religiões tradicionais e seres do espaço e a apropriação de conceitos científicos ou paracientíficos no discurso religioso. Na sociedade atual, globalizada, secularizada e conseqüentemente com indivíduos portadores de uma religiosidade indefinida e caracterizada por recombinações (AMARAL, 2000), concluímos que todas as semelhanças e até as diferenças se encontram em acordo com a lógica das religiões Nova Era. A multiplicidade de ideias e crenças não é inspiração ou cópia, em caso de semelhanças, nem contradição, ao existirem diferenças: as várias verdades são vistas como caminho para o fim comum da evolução espiritual.*

Palavra-chave: *Nova Era. OVNIs. Sincretismo. Trigueirinho.*

Introdução

Surgem, no campo religioso brasileiro, tanto como no cenário religioso internacional, indivíduos que aderem a uma religiosidade errante, calcada no sincretismo e livre de uma pertença a religiões institucionalizadas. Conforme Amaral (2000), a religiosidade “Nova Era” permanece na ambiguidade, na indefinição, onde

1 * Mestrando em Ciência da Religião no Programa de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), linha Ciências Sociais da Religião. Bolsista Capes. E-mail: vitorlcampanha@gmail.com

a devoção está na própria busca de sentido – e, individualmente, recombinações de diferentes expressões religiosas e estéticas retiradas de seus contextos específicos estão à disposição do encontro do self, em contraposição ao ego. Embora ainda possa ser notada, no caso brasileiro, dinâmicas ou linhas de força que paradoxalmente apontem para a perda do elemento tradicional sincrético e uma tendência moderna ao pluralismo institucional baseado na escolha individual (CAMURÇA, 2009, p. 178) tratamos, no presente estudo, do primeiro caso.

Dentro, pois, do bojo onde surgem os novos movimentos religiosos com suas recombinações e bricolagens, encontramos aqueles que fazem dos OVNI's e suas supostas manifestações objetos de um conjunto de crenças que retira conteúdos do discurso científico. É comum, no universo Nova Era, o argumento de que as ciências atualmente redescobrem o que já era sabido pelas religiões antigas (GUERRIERO, 2012, p. 61). De acordo com Grünschloss (2002, p. 22), os grupos que veem a questão extraterrestre com um cunho estritamente religioso fazem sincretismo com elementos das religiões tradicionais ou esotéricas. O resultado seria atraente: a busca de respostas por meio de uma pretensa objetividade científica que dialoga com a religião e com o esoterismo.

No artigo citado, o autor pesquisou grupos de crentes em OVNI's dos Estados Unidos, como o *Haven's Gate*, da Califórnia, notório pelo suicídio em massa ocorrido em 1997, e outros como a *Brotherhood of the Sun* e o *Ground Crew Project*, todos de caráter milenarista. Nossa intenção é utilizar o trabalho de Grünschloss e comparar suas conclusões sobre as características dos grupos estadunidenses, bem como o que ele considera temas padrão nos crentes em OVNI's, com o grupo brasileiro baseado na Comunidade Figueira, no sul de Minas Gerais, que também parte de pressupostos milenaristas e influências de seres de outros mundos ou dimensões. Sendo esse o primeiro artigo relativo à nossa pesquisa de mestrado, pretendemos fazê-lo para situar o grupo estudado, fundado pelo autointitulado filósofo-espiritualista e ex-ufólogo Trigueirinho, entre os esses movimentos, observando o Brasil como um campo também fértil para este tipo de manifestação religiosa *New Age*.

1 Trigueirinho e a Comunidade Figueira

Segundo seu próprio site, José Trigueirinho Netto é um “filósofo espiritualista”, que caminha entre os mundos internos e o externo (AUTOR, *on-line*). Autor de 78 livros e com mais de 1600 palestras gravadas assegura, na obra “Sinais de Contato” (2010a), ter passado pelo que chama de “transmutação monádica” ou “troca de alma” em meados dos anos 1980, evento pelo qual seu “Ser Interno” deixou seu corpo para que outro Ser Interno o assumisse. Tal fato aconteceu com o auxílio de

um ser evoluído de uma “Hierarquia Intergaláctica” encarnado como ser humano e de naves interplanetárias – não físicas, mas apenas energéticas. Nesse momento ele foi “convidado a servir”.

Em 1987, Trigueirinho fundou a Comunidade Figueira, na cidade de Carmo da Cachoeira, sul de Minas Gerais. Conforme consta no site da comunidade (QUEM..., *on-line*), ela foi fundada para aprofundar “a busca de um novo estado de consciência na vida grupal e nas ações abnegadas, por meio de estudos, retiros, oração e serviço altruísta”. Seria local de caráter filosófico-cultural, humanitário, ambiental e beneficente onde “não se faz sincretismo” nem diferença entre religiões formalizadas, mas que tem “uma vida permeada de religiosidade”.

Em 2011, Figueira ficou nacionalmente conhecida após a divulgação de supostas aparições de Nossa Senhora, noticiadas pelo programa televisivo dominical Fantástico, da Rede Globo. Pessoas de vários países visitaram a comunidade para ouvir as palavras da “Mãe Universal”², como a chamam os seguidores de Trigueirinho. O suposto contato é feito por intermédio de Frei Elias, da Ordem Graça Misericórdia.

A Ordem foi formalizada em 2009 e nasceu da união entre o centro de vida espiritual fundado por Trigueirinho em Figueira e um grupo de trabalho espiritual da cidade de Salto, no Uruguai, comandado por Madre Shimani. Esta teria, inicialmente, procurado Trigueirinho por indicação de Nossa Senhora, que se comunicava com Frei Elias no Uruguai. A santa teria transmitido a mensagem de suas próximas aparições em Figueira, bem como a necessidade de que isso fosse amplamente divulgado.

Como uma denominação religiosa tradicional, a Ordem conta com uma hierarquia bem definida tendo, inclusive, diferentes graus de consagração. Madres e freis utilizam batina e fazem votos de castidade. Consideram-se uma ordem de caráter filosófico-religioso e ecumênico. Termos como liturgia, Divino Espírito Santo e Trindade se misturam à comunicação com seres de outros Reinos da Natureza e do Cosmos e à atividade em níveis diferentes de consciência durante o sono.

A Comunidade Figueira e a Ordem Graça Misericórdia fazem parte da Fraternidade Internacional, que nada mais é que uma associação, fundada pelos atores já citados, que engloba também outras comunidades similares – no Brasil e no exterior – e uma editora que publica os livros de Trigueirinho. Embora tenhamos a intenção de em próximas pesquisas abordarmos e articularmos Comunidade, Ordem, o autor e suas obras, é a partir dessas últimas que passamos, nesse primeiro momento, aos nossos objetivos no presente estudo.

2 Foi nesse período que tivemos nosso primeiro contato com a comunidade e seu líder. Ainda no trabalho jornalístico, produzimos uma matéria para a TV local, de onde surgiu o interesse que culminaria na atual pesquisa de mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. Essa experiência de campo, embora não tenha obedecido a critérios antropológicos de pesquisa, garantiu algumas das informações descritas, principalmente com relação à questão do contato com Nossa Senhora.

2 Grupos de crentes em OVNIs e a cosmologia de Trigueirinho

Em suas obras, Trigueirinho enfoca a evolução do ser humano, que estaria sendo auxiliada por hierarquias extraterrestres, seres que possuem também bases intraterrenas “sutis”, ou seja, encontradas apenas em dimensões espirituais. Em uma típica abordagem caleidoscópica *New Age*, cita em seus ensaios e explicações várias tradições religiosas, da Bíblia ao Tao Te Ching. Na obra *Novos Sinais de Contato* (TRIGUEIRINHO NETTO, 2004), o espiritualista afirma que o planeta passa por um momento decisivo, à beira de um colapso, e por isso estaria recebendo a ajuda de tais hierarquias, que respondem a uma espécie de governo central intergaláctico. Acontecerá um inevitável cataclismo purificador e os seres humanos da superfície serão resgatados por naves, sendo destinados, de acordo com seu grau evolutivo, a outros planetas, ao interior da Terra ou de volta a superfície onde triunfaria uma “nova humanidade”.

A Confederação Intergaláctica decidiu por permitir ao planeta aquilo que pode ser chamado de transição, eliminando assim a possibilidade de uma guerra de extermínio. Num processo de transição, prevê-se a purificação geral da superfície e a retirada dos seres resgatáveis [...]. Se a guerra de extermínio (entre os homens terrestres de superfície) começar a concretizar-se no plano físico, essa operação-resgate será dinamizada, pois está pronta para ter início a qualquer momento. (TRIGUEIRINHO NETTO, 2004, p. 53)

Como em outros cultos a OVNIs e extraterrestres, o contato com estes é uma peça chave na salvação, seja de grupos escolhidos ou da humanidade em geral. O resgate/salvação por naves interplanetárias é coincidente, por exemplo, com o *Ground Crew Project*³, grupo com sede na Califórnia e no Havaí que divulgava mensagens apocalípticas na internet no final da década de 90 (GRÜNSCHLOSS, 2002, p. 27). As publicações descreviam a aterrissagem de 15 milhões de naves espaciais tripuladas por anjos que, com suas habilidades e tecnologias levariam os seres humanos à “consciência plena”. A Glândula Pineal, que estaria desligada seria ativada, modificando o DNA e curando quaisquer enfermidades (idem, p. 29-30).

Essa evolução biológica é constantemente evocada nestes tipos de grupos, e os meios para tal costumam ser detalhadamente explicados em termos que remetem à ciência. Trigueirinho (2008, p. 76) vai além na questão do DNA. Este, segundo ele, seria substituído pelo “GNA”, um novo código genético que, diferentemente do

3 Grünschloss ressalta que, após a primeira apresentação do trabalho citado, o grupo se dividiu em um novo *Ground Crew* e na *Planetary Activation Organization*. Após a divisão, os dois grupos adotaram um caráter mais espiritual, já que a chegada das naves extraterrestres, telepaticamente anunciada para o verão de 1997, não ocorreu. Ainda assim, prosseguiram os anúncios de futuras intervenções de anjos e extraterrestres. (GRÜNSCHLOSS, 2002, p. 28).

anterior, não seria substância química, mas um campo eletromagnético implantado nos humanos – os já preparados e receptivos – pelas hierarquias superiores que trabalham no planeta. Ele seria responsável por desbloquear o até então limitado potencial humano. A despeito das diferenças pontuais, fica claro como são acionados os termos pertencentes ao universo científico, especificamente aqui, biologia, química e física: DNA, glândulas, campo eletromagnético, etc. Trata-se de uma “mitologia de ciência que serve como um sistema coletivo básico, [...] que não fala de mundos e personagens fabulosos, mas lida com elementos bastante concretos propiciados pela própria ciência” (GUERRIERO, 2012, p. 69).

É preciso ressaltar alguns aspectos no que poder-se-ia chamar de “campo ufológico”, que reúne todos os crentes em OVNI, seres extraterrestres e suas supostas intervenções na Terra. Conforme Veronese (2006, p.58), pode-se classificar os ufólogos em “científicos” e “místicos”. Os primeiros buscam investigar a questão da forma presumidamente mais científica possível, com coleta de informações e dados, análise de fotos e documentos e depoimentos de testemunhas. Já a ufologia mística é a fatia na qual podemos alocar Trigueirinho e tantos outros que interpretam seres de outros planetas como salvadores ou mentores, em uma perspectiva esotérica típica do pensamento Nova Era. A base desses grupos são os supostos contatos com os extraterrestres, feitos desde as conhecidas abduções por discos voadores até métodos espiritualistas, como canalizações ou mensagens direcionadas telepaticamente a um determinado receptor.

No Brasil há certa tensão entre as duas parcelas. Um claro exemplo é o texto “Trigueirinho: o que há por trás da farsa”, publicado no site da Revista Ufo⁴, pelo editor da mesma, A. J. Gevaerd. Nele, Gevaerd defende a corrente de cunho mais científico e faz ataques diretos a Trigueirinho, que ele classifica como criador de uma “seita” e seus seguidores, como “completamente alienados”, tendo passado por “lavagem cerebral”. Resumidamente, trata-se do argumento funcionalista da crença/religião como fator alienante, motivada por fatores sociais, econômicos, emocionais, etc. O editor ainda salienta ainda o incômodo gerado pela presença dos seguidores de Trigueirinho e seus questionamentos e intervenções em eventos sobre ufologia. Fato é que tanto ufólogos “científicos” quanto “místicos” têm crenças coincidentes, apesar de toda a discussão acerca da abordagem: a suposta existência dos seres extraplanetários, o contato com estes e, principalmente, de que os não crentes o são por “não enxergarem a verdade diante de seus olhos/mentes” – ou mesmo por

4 A Revista Ufo é a principal publicação brasileira sobre ufologia. Pelo conteúdo, fica claro que é voltada para a vertente mais científica da ufologia, de acordo com a classificação de Veronese supracitada. De acordo com o site Portal Imprensa, seria a mais antiga publicação ufológica do mundo em atividade. Disponível em: <<http://www.portalimprensa.com.br/noticias/brasil/66254/revista+brasileira+ufo+e+mais+antiga+publicacao+do+mundo+sobre+discos+voadores>> Acesso em: 15 jun. 2014.

conspirações que impeçam os fatos de virem à tona.

Corroboração para o imaginário conspiratório a chamada “hipótese do antigo astronauta”, que tem Erich von Däniken como principal difusor. O best-seller “Eram os Deuses Astronautas?” (VON DÄNIKEN, 2000), publicado pela primeira vez em 1968, trata da ideia de que os alienígenas tiveram papel fundamental na sociedade humana, tendo vivido na Terra em tempos remotos e sido interpretados como Deuses, auxiliando o desenvolvimento da humanidade (VENORESE, 2006, p. 56). Teriam sido eles os responsáveis por construções notáveis da antiguidade como as pirâmides do Egito, da América Pré-Colombiana, as estátuas da Ilha de Páscoa, entre outras. A hipótese ganhou notoriedade atualmente com uma série de documentários veiculados pelo canal History Channel, chamada “Alienígenas do passado”, que conta com participações do próprio von Däniken e de outros entusiastas da teoria. De acordo com a descrição da série, no site da emissora, “Alienígenas do Passado examina 75 milhões de anos de evidências incríveis de que extraterrestres chegaram à Terra, desde a era dos dinossauros ao Antigo Egito, e até os céus azuis do deserto dos Estados Unidos nos dias atuais.” (ALIENÍGENAS..., *on-line*).

A tentativa de reescrever ou reeditar a história, que estaria por muito tempo “oculta” é, portanto, uma característica comum dos grupos de crentes em OVNI. Apesar de apresentar basicamente as mesmas teorias, porém com novos exemplos, um dos mais recentes livros de von Däniken (2010) tem um título emblemático nesse sentido: “A história está errada”. É o que vemos também nas obras de Trigueirinho e nos grupos estadunidenses já mencionados. A versão alternativa da história da civilização surge com a presença de “extraterrestres ancestrais”, que variam de acordo com cada cosmologia. Segundo Trigueirinho (2008, p. 3), um de seus contatos é Sarumah, membro de uma hierarquia de um “centro planetário” que fica no interior da Terra e também integrante do “Conselho Alfa e Ômega, que intermedeia a consciência do planeta e o cosmos”: um ser do cosmos encarnado há algumas gerações em prol da humanidade. Ao se encontrar com Trigueirinho, Sarumah teria contado a verdadeira história de tempos remotos, nos quais os humanos viviam em uma civilização super evoluída que sucumbiu pelo uso da energia atômica, obrigando-os a fugir para o interior do planeta. A atual humanidade evoluiu a partir dos que permaneceram na superfície após o cataclismo e dos que fugiram do refúgio no mundo intraterreno para “voltar às origens”.

Também em tempos antigos do planeta, “[n]a fase mais antiga da sua atual formação concreta”, (TRIGUEIRINHO NETTO, 2010b, p. 255) teria existido o continente da Lemúria, onde “teriam surgido os primeiros seres humanos em corpos físicos densos”. Para o autor, é nessa época que seres extraterrestres transmitiram seus conhecimentos, como na hipótese do antigo astronauta. Atlântida também é

citada, e sua civilização, evoluída psiquicamente, era comandada por reis que “não tinham origem terrestre, mas provinham de outra esfera da vida” (idem, p. 33).

Os chamados “continentes perdidos” também fazem parte da cosmovisão da *Brotherhood of the Sun*, comunidade alternativa fundada na Califórnia nos anos 70, que acredita em um continente sagrado chamado Mu. Extraterrestres refugiados na Terra após uma guerra intergaláctica teriam fundado cidades nesse continente e criado a raça humana por manipulação genética. Sucessivas guerras entre esses construtores e seus inimigos seriam responsáveis pela raça humana ter se espalhado pelo globo. (GRÜNSCHLOSS, 2002, p. 25)

Toda essa nova linha do tempo proposta, desde a criação da humanidade por seres mais evoluídos e a tutoria destes através dos tempos, culminaria em uma era de prosperidade, quando finalmente nos encontraremos com estes, compartilhando dos mesmos conhecimentos – afinal de contas, a raça humana já será outra, pois os involuídos ou incapazes de partilhar do novo mundo por razões espirituais serão removidos, transportados para lugares adequados ao seu desenvolvimento ou aniquilados por cataclismos.

O trânsito entre planetas de acordo com o grau evolutivo de cada ser, bem como a evolução da própria Terra, faz parte também da cosmologia do espiritismo kardecista. Mas, nos movimentos em questão, esse trânsito adquire explicações milenaristas de caráter prático científico (o transporte por naves, purificação pelos raios solares, adequação do novo homem por interferência técnica direta dos extraterrestres) e, a julgar pelos termos utilizados pelos líderes, político: para dos grupos de crentes em OVNIs, depois dos milênios de tutoria a Terra finalmente passará a integrar organizações intergalácticas ou se organizará politicamente para a recepção dos extraterrestres.

Trigueirinho deixa claro o lugar do planeta ao lado de outros mundos:

O Governo Celeste Central pode ser compreendido como a Consciência de Deus. Coordena os destinos de todas as partículas existentes no mundo manifestado. [...] Após a atual fase de transição, a Terra terá um representante no Conselho Intergaláctico, órgão do Governo Celeste Central. (TRIGUEIRINHO NETTO, 2010b, p. 175)

Já o *Ground Crew Project* tem uma organização extraplanetária na base de sua cosmologia: o grupo surgiu a partir dos contatos do líder Sheldon Nidle com uma Federação Intergaláctica – a responsável pelo anteriormente citado contato massivo com a Terra e as mudanças daí decorrentes, contando com anjos e extraterrestres.

Outro exemplo é o Movimento Raeliano Internacional, um dos maiores movimentos religiosos de crentes em UFOs do mundo, com cerca de 45 mil membros

e presente em 52 países. Seu líder, o francês Claude Vorilhon – Rael⁵ – também foi contatado por seres extraterrestres que seriam os criadores da raça humana via manipulação genética. A relação com a política é mais clara nesse movimento: segundo Rael, eu teria viajado para o planeta Elohim onde estudou, entre outras coisas, o sistema de governo dos supostos criadores dos humanos. Tratar-se-ia de uma “geniocracia”, ou seja, os líderes seriam escolhidos com base em testes de inteligência. Rael chegou a criar um partido político na França, o Le Geniocratie, projeto abandonado posteriormente. Os raelianos acreditam que a volta dos criadores de Elohim à Terra acontecerá antes de 2035, sob as condições da construção de uma embaixada para os profetas e cientistas extraterrestres (LEWIS, 2000, p. 249-250).

Temos, pois, semelhanças básicas entre cosmologias, com diferenças específicas. Ainda que possa-se reunir esses grupos em temas similares, como já discutido e demonstrado, há de se ter o cuidado de não cair em uma generalização exacerbada. À parte das similaridades, especificidades são importantes para a pesquisa dos novos grupos religiosos no Brasil e no exterior por também serem características que delineiam o campo religioso globalizado atual.

Não se trata simplesmente de alargar ao mundo inteiro, antes de chegar ao Brasil, às qualificações de um campo religioso “moderno”, mas, mais radicalmente, de situar este campo nas perspectivas englobantes da atualidade cultural e institucional. Nesse quadro, as religiões constituem tão-somente um caso particular – apesar de talvez paradigmático – de articulações de diferenças, que atingem com intensidade todos os níveis da realidade social. (SANCHIS, 1995, p. 82-83)

Conclusão

Apresentando as características de grupos de crentes em OVNI dos Estados Unidos da pesquisa de Grünschloss (2002) e contando também com a colaboração do trabalho enciclopédico de Lewis (2000), pudemos compará-los, com base em suas cosmologias, com a visão apresentada nas obras de Trigueirinho Netto. Os temas centrais presentes nesses grupos, como salvação através dos OVNI e fraternidades interplanetárias, mudança física e mental do homem e a apropriação de conceitos científicos ou paracientíficos no discurso religioso os colocam dentro da perspectiva da Nova Era e sua busca de novos sentidos que englobam tradicionais e modernas representações religiosas e estéticas.

Como primeiro artigo concernente à nossa pesquisa de mestrado, buscamos situar a obra de Trigueirinho no bojo dos grupos de crentes em OVNI, conhecidos fora do Brasil, e demonstrar pelas semelhanças que tais cosmologias também fazem parte do atual campo religioso brasileiro, em um cenário no qual se presentifica o

sincretismo da Nova Era em pertenças variadas com “amarras mais frouxas” e lugares de errância religiosa. A presença de seres “cósmicos” ou de “outras dimensões” é algo relativamente comum no meio esotérico, sejam eles entidades espirituais que fazem contatos apenas em dimensões igualmente imateriais (telepatia, mensagens, experiências do contatado fora do corpo) ou os extraterrestres que sequestram/ convidam contatados para bordo de naves espaciais. O que chama atenção nos grupos de nosso trabalho é que tais seres são a base das cosmologias: são os salvadores, os que trarão o auxílio necessário – e que já nos tutoraram ou até mesmo criaram – para que o mundo chegue à sua plenitude, um novo tempo. Dentro da escatologia da Nova Era, cujo nome já enfatiza a chegada desse novo momento da humanidade e do planeta, não são apenas os esforços individuais ou coletivos dos adeptos – via práticas esotéricas, xamânicas, terapêuticas, etc. – que os ascenderão, e ascenderão o mundo, para essa nova realidade: o protagonismo vem de fora, mais precisamente, de fora do planeta, e embora algumas mudanças de conduta sejam exigidas dos indivíduos, não há mais muito a se fazer a não ser esperar pela fatídica intervenção extraterrestre.

Essa é a apenas uma das facetas de Trigueirinho, no caso, a parcela “ufológica” de sua cosmologia. A relevância se encontra no fato da ufologia ser a principal e primeira fonte de sentidos para o espiritualista, da qual iniciou o conteúdo das obras que norteiam seus seguidores. Assim optamos, nesse momento inicial da pesquisa, observá-la.

Posteriormente, fazem-se necessárias pesquisas em torno das interpelações às religiões tradicionais, em especial o catolicismo, presentes na Ordem Graça Misericórdia e suas características hierárquicas e litúrgicas. Tendo a Comunidade da Figueira como outra parte importante do grupo, é nas articulações entre essa e os outros elementos (cosmologia das obras de Trigueirinho e Ordem) que buscaremos, em um trabalho antropológico, uma melhor compreensão dessa manifestação religiosa.

Referências

ALIENÍGENAS do passado. Disponível em: <<http://www.seuhistory.com/programas/alienigenas-do-passado.html>>. Acesso em: 13 jun. 2014.

AMARAL, Leila. Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.

AUTOR. [S.l., 2014?]. Disponível em: <<http://www.trigueirinho.org.br/web/php/autor.php>> Acesso em: 9 jun. 2014. Informações postadas no site oficial de Trigueirinho.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre sincretismos e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. *Revista Usp*, São Paulo, n.81, pp.173-185, mar./mai. 2009.

GEVAERD, A. J. Trigueirinho: o que há por trás da farsa. Disponível em: <<http://www.ufo.com.br/artigos/trigueirinho-o-que-esta-por-tras-da-farsa>>. Acesso em: 13 jun. 2014.

GUERRIERO, Silas. A ciência como sistema de crenças no campo das novas espiritualidades. In: OLIVEIRA, Paulo Eduardo de; TESCAROLO, Ricardo. *Ensaio sobre ciência e fé*. Curitiba: Círculo de Estudos Bandeirantes, 2012. páginas 58-75.

GRÜNSCHLOSS, Andreas. “Quando entramos na nave espacial do meu pai”: Esperanças cargoísticas e cosmologias milenaristas nos novos movimentos religiosos de UFOS. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 3, pp. 19-44, 2002.

LEWIS, James R. *UFOs and popular culture: an encyclopedia of contemporary myth*. Santa Barbara: ABC-Clio, 2000.

QUEM somos. [S.l., 2014?]. Disponível em: <<http://www.comunidadefigueira.org.br/pagina/comunidade/quem-somos>>. Acesso em: 20 out. 2013. Informação postada no site oficial da Comunidade Figueira.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso será hoje ainda o campo das religiões? In: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995.

TRIGUEIRINHO NETTO, José. *Glossário Esotérico*. 6. ed. São Paulo: Pensamento: 2010a.

_____. *Novos sinais de contato*. 4. ed. São Paulo: Pensamento, 2004.

_____. *Sinais de contato: o corajoso relato da experiência de transcender a morte*. São Paulo: Pensamento, 2010b.

_____. *Um chamado especial: antologia das obras de Trigueirinho*. 4. ed. São Paulo: Pensamento, 2008.

VERONESE, Michelle. *Deuses de outro mundo: o culto a discos voadores e extraterrestres*. 2006. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 2006.

VON DÄNIKEN, E. *A história está errada*. São Paulo: Idea Editora, 2010.

_____. *Eram os Deuses astronautas?* São Paulo: Melhoramentos, 2000.

Secularização, Modernidade e o Imaginário do Sagrado: a Gnose de Samael Aun Weor

Marcelo Leandro de Campos¹

Resumo: *A proposta de nosso projeto é estudar novas formas de relação com o sagrado presentes na religiosidade contemporânea ocidental, como parte dos processos de adaptação do campo religioso ao novo cenário secularizado da sociedade moderna; nosso recorte espacial/temporal é a América Latina na segunda metade do século XX. Com esse propósito escolhemos, como objeto específico, analisar o imaginário a respeito do sagrado a partir do corpo doutrinário de uma escola esotérica criada por Samael Aun Weor na Colômbia, em 1950, o Movimento Gnóstico Cristão Universal, uma instituição que se apresenta como herdeira legítima da tradição gnóstica dos primeiros séculos do cristianismo. O estudo vai se concentrar sobre a literatura produzida pela instituição entre os anos de 1950 e 1977, ano da morte de seu fundador. Nosso objetivo específico é analisar o processo de apropriação e construção de representações sociais em torno do imaginário sobre o gnosticismo da antiguidade e o cristianismo primitivo e seu uso em estratégias discursivas de legitimação e identidade; os resultados serão, adicionalmente, analisados à luz do debate em torno do desencantamento/reencantamento do mundo moderno. A metodologia empregada utiliza elementos de História Cultural e História da Idéias; os conceitos de Apropriação e Representação Social, tal como propostos por Roger Chartier e Sandra Pesavento; o esoterismo é analisado a partir do campo específico de História do Esoterismo Ocidental, tal como concebido por historiadores como Wouter Hanegraaff e Paul Heelas. A reflexão sobre a secularização na América Latina utiliza contribuições de autores como Pierucci e Pedro Oro.*

Palavras-chave: *Gnose, esoterismo, representações sociais, imaginário do sagrado.*

Introdução

O presente texto foi elaborado a partir de pesquisa em andamento para o mestrado *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, da PUC-Campinas, que busca analisar o imaginário em torno das relações com o sagrado numa escola esotérica colombiana, o Movimento Gnóstico Cristão Universal. Com esse propósito desenvolvemos um estudo no sentido de contextualizar historicamente os processos culturais de apropriação

¹ Historiador, mestrando em Ciências da Religião pela PUC Campinas, com bolsa concedida pela CAPES. E-mail: mlcampos_2005@hotmail.com

de elementos simbólicos e seu uso na construção de representações sociais da qual vão derivar os mais variados usos sociais, inclusive a constituição de novas formas institucionais e identitárias no universo da religiosidade moderna².

Num primeiro momento apresentamos o quadro geral das dinâmicas históricas que determinam a constituição do moderno esoterismo ocidental; em seguida vamos apresentar nosso objeto específico de estudo, a obra do esoterista colombiano Samael Aun Weor, o contexto específico que justifica seu estudo, da emergência da América Latina como um centro autônomo de criação e irradiação de doutrinas esotéricas, e de como o quadro geral explica estruturalmente a construção da doutrina gnóstica samaeliana.

Especificamente nos interessam duas dinâmicas de apropriação e construção de representações sociais, que constituem o eixo em torno do qual se constituem diversas instituições de cunho metafísico que podemos chamar de “moderno esoterismo ocidental”: o “renascimento gnóstico” e a orientalização do hermetismo europeu.

Estes processos integram uma moldura maior, da construção da moderna cultura ocidental, a partir do Renascimento Italiano, e de como o campo religioso é afetado pela crescente secularização da sociedade, num complexo processo dialético em que a religião se interrelaciona com a modernidade e suas transformações culturais.

1 O moderno esoterismo ocidental

A proposição de um projeto de estudo sobre esoterismo, no campo das Ciências da Religião, implica, de imediato, ter que lidar com algumas dificuldades próprias à dinâmica histórica em que se constituem estes estudos: tradicionalmente ligados a cursos de Teologia, sobretudo no caso brasileiro, deles herdaram a tendência de conferir um papel extremamente marginal às manifestações espiritualistas externas ao campo institucional das igrejas cristãs e, particularmente, do catolicismo. Sob tal ênfase, gnose, hermetismo e ocultismo somente recebem alguma atenção enquanto movimentos heréticos ou cismáticos, considerados enquanto desvios do eixo principal do cristianismo.

A academia, de forma geral, reproduz uma série de preconceitos que são lugares comuns em nossa sociedade, em relação ao esoterismo: o termo é, via de regra, associado ou considerado sinônimo da atual literatura de auto-ajuda e, como tal, interpretado como um modismo passageiro, um assunto de pouca profundidade e relevância.

2 Sobre o uso do conceito de representação social em História Cultural ver CHARTIER, 2002.

É importante esclarecer, nesse sentido, que desde a década de 1960 um respeitável número de historiadores e cientistas sociais tem empreendido o estudo do hermetismo, do ocultismo e das instituições esotéricas como forma de compreender a própria constituição da moderna cultura ocidental. O estudo sistemático de fontes do período renascentista, por exemplo, revelou, de forma surpreendente, que o humanismo, o pensamento antropocêntrico e a própria metodologia científica se desenvolvem, em grande medida, sob o impulso de um imaginário mágico-hermético com o qual se confundem e interrelacionam durante séculos³ (HANEGRAAF, 1996: pp 1-20). Em suma, o mesmo processo cultural que secularizou o cosmos e abriu o caminho para uma concepção racionalista do mundo teria, paradoxalmente, produzido um renovado interesse pela magia. Vista por este prisma, a Modernidade deve ser entendida como uma dinâmica cultural multifacetada que comporta entre suas dimensões estruturantes não apenas uma concepção racionalista do mundo, mas, também, uma concepção mágico-hermética, esotérica, que permeia todo o processo histórico do moderno ocidente, desde a Reforma e Contra-Reforma⁴, passando pelas utopias político-sociais⁵ e manifestações culturais como o romantismo alemão e a contracultura dos anos de 1960.

No campo das idéias, duas dinâmicas fundamentais constituem os pilares das modernas concepções esotéricas: a primeira delas, o chamado “renascimento gnóstico”, ocorre a partir do renascimento italiano, através da redescoberta de papíros e pergaminhos contendo textos gnósticos e herméticos dos séculos I ao IV dc, em especial de grupos que se consideram cristãos. Estas descobertas servirão como ponto de partida para a constituição de instituições que se apresentam como herdeiras legítimas das tradições e conhecimentos dos primitivos gnósticos. O processo tem início com a recuperação do conjunto de textos conhecido como *Corpus Hermeticum*, traduzido para o latim em 1460 por Marcilio Ficino; se intensifica a partir de importantes descobertas que ocorrem no século XIX, como a coleção de textos conhecida como *Pisthis Sophia*, e atinge sua maior intensidade a partir das descobertas da chamada Biblioteca de Nag Hammadi, no Egito, e dos famosos Manuscritos do Mar Morto, na Palestina, em fins da década de 1940. Desde a segunda metade do século XIX ocorrem, sobretudo na França, a constituição de

3 Apenas para citar um exemplo, um projeto financiado pela FAPES e dirigido por Ana Maria Alfonso-Goldfarb, da PUC-SP, sobre História da Ciência, demonstrou a influência determinante que o imaginário hermético exerceu sobre toda a evolução da química moderna em seus primeiros séculos (HAAG, 2008: p. 17)

4 São expressivas, por exemplo, a presença de simbolismo hermético empregado na decoração do Apartamento Borgia, construído no Vaticano pelo papa Alexandre VI (1492-1503); ou a imagem de Hermes Trimegistro ao lado de Moises, na entrada da Catedral de Siena (1488). É fato bem documentado que o primeiro manifesto rosacruz do século XVII foi produzido por grupos protestantes (STUCKRAD, 2005: p. 117).

5 A participação de círculos esotéricos em eventos como a Revolução Francesa, a independência das nações americanas ou as guerras mundiais é bem documentada e significativa (a respeito podem ser consultados Stuckrad 2005 e Goodrick-Clarke 2008).

novas igrejas gnósticas, especialmente no seio de movimentos hermético-ocultistas como o rosacrucianismo, a franco-maçonaria e a teosofia. Um traço marcante destes movimentos é seu discurso de restauração do “cristianismo primitivo”; seu discurso de legitimação pode ser resumido da seguinte forma: o cristianismo praticado pelas grandes igrejas confessionais seria na verdade “falso, ou no mínimo incompleto”; o verdadeiro cristianismo seria o hermetismo gnóstico praticado por grupos como os essênios e valentinianos, das quais estas instituições se apresentam como legítimas representantes.

A segunda dinâmica ocorre com intensidade a partir da segunda metade do século XIX, e deriva da conquista inglesa da Índia e do esforço de orientalistas ingleses em recuperar e traduzir para línguas européias os principais textos das tradições religiosas hindus e do budismo. A publicidade destes textos vai produzir um importante impacto sobre as concepções religiosas do ocidente; no caso das escolas herméticas, vai servir como ponto de partida de uma intensa hibridização doutrinária; um bom exemplo disso é a assimilação do conceito de *karma*, hoje tão popular na cultura ocidental. O processo é tão significativo que a principal escola esotérica ocidental em fins do século XIX e início do XX, a Sociedade Teosófica, fundada por Helena Blavatsky (1831-1891), vai transferir sua sede mundial da Inglaterra para a Índia, em 1905⁶.

1.1 Samael Aun Weor

Samael Aun Weor é o pseudônimo adotado pelo colombiano Victor Manuel Gómez. Nascido numa família católica, ainda na infância entrou em contato com o espiritismo. Com 17 anos filiou-se à Sociedade Teosófica e logo ingressou na Fraternidade Rosacruz Antiga (F.R.A.), fundada pelo alemão Arnold Krum- Heller (1876-1949). Krum-Heller é um autêntico representante do círculo de ocultistas europeus que estavam ocupados em definir o corpo doutrinário da magia litúrgica; foi companheiro de figuras como Samuel Liddell MacGregor Mathers (um dos fundadores da Ordem Hermética da Aurora Dourada, a Golden Dawn), do mago Aleister Crowley (um dos maiores ícones do Ocultismo moderno) e de Harvey Spencer Lewis (fundador da mais conhecida instituição rosacruz, a AMORC – Antiga e Mística Ordem Rosacruz).

Após a morte de Krum-Heller, em 1949, Samael propõe uma série de reformas doutrinárias e acusa a instituição de haver se afastado das idéias do fundador; o radicalismo de suas idéias o levou ao rompimento com os rosacruzes e à constituição de uma instituição própria, o Movimento Gnóstico Cristão Universal.

6 Sobre o processo de apropriação de elementos culturais do oriente ver SAID, 2007.

Como sugere como muita propriedade o sociólogo italiano Perluigi Zoccatelli, membro do CESNUR (*Centro Studi sulle Nuove Religioni*), Samael vai ser profundamente influenciado pelas idéias do ocultista armênio George Ivanovich Gurdjieff (1866-1949). É o próprio Zoccatelli que destaca o estado incipiente em que se encontram os estudos acadêmicos sobre este autor; Samael está situado, tanto geográfica quanto temporalmente, numa importante situação fronteiriça em relação a diversos objetos conceituais: ele é ao mesmo tempo importante figura do esoterismo tradicional que floresce entre fins do século XIX e primeira metade do século XX, e um dos primeiros autores das novas espiritualidades que serão agrupadas sob o título genérico de Movimento Nova Era ou *New Age*; ele está situado nos anos da transição que vai conduzir à inversão do trânsito das idéias esotéricas; se o centro do pensamento hermético e ocultista é inquestionavelmente a Europa até a década de 1950, a partir de então nós vamos assistir um progressivo deslocamento deste eixo para as américas, enquanto a Europa fica progressivamente restrita a uma condição periférica, de receptora das novas idéias (ZOCATELLI, 2000).

Entre as justificativas para um estudo acadêmico da obra de Samael Aun Weor podemos citar, além da importância das instituições criadas diretamente por ele ou por seus discípulos, presentes em mais de 40 países e que reúnem centenas de milhares de seguidores, a importante influência que algumas de suas idéias vão exercer sobre figuras e instituições do campo do esoterismo tradicional e sobretudo da nova espiritualidade conhecida como Movimento *New Age*; no *milieu* esotérico, Samael foi um dos principais divulgadores do ideário de autores como Gurdjieff e Jorge Adoum, algumas das maiores figuras do esoterismo moderno; sua influência transcende o campo religioso e chega à própria cultura contemporânea⁷. Apenas para nos restringirmos à temáticas que propusemos para estudo, Samael é um dos pioneiros na popularização de idéias como o status de Maria Madalena enquanto esposa de Cristo, exploradas em produções hollywoodianas a partir dos romances de Dan Brown, e de práticas sexuais oriundas do tantrismo capazes de proporcionar desde estados alterados de consciência, melhoria na saúde ou um prazer sexual mais intenso, que encontramos em lugares tão variados como as obras de Paulo Coelho, revistas femininas sobre comportamento ou spas especializados em massagens tântricas (URBAN, 2008).

Após a morte de Samael, em 1977, iniciou-se um violento conflito envolvendo seus familiares e alguns de seus principais discípulos pelo controle das instituições até então dirigidas por ele. Isso acabou produzindo um processo de fragmentação que produziu novas formas institucionais e um variado leque de interpretações

⁷ Samael Aun Weor escreveu mais de 80 livros sobre esoterismo e auto-conhecimento. Suas principais obras são *O Matrimônio Perfeito*, *Tratado de Psicologia Revolucionária* e *As Três Montanhas*.

doutrinárias do legado deixado por Samael.

Um de seus discípulos, Joaquim Amortegui Valbuena, conhecido nos meios gnósticos como Mestre Rabolu, liderou uma importante reforma institucional e doutrinária no Movimento Gnóstico a partir de 1979, radicalizando as idéias de Samael em torno de uma “volta às raízes do cristianismo primitivo”, e que passou a ser designada como Nova Ordem, vindo mais tarde a constituir uma instituição própria, o Movimento Gnóstico Cristão Universal na Nova Ordem.

A literatura específica sobre nosso objeto de estudo é constituída basicamente de trabalhos antropológicos, feitos a partir do método de observação participante⁸. Na análise do contexto histórico da qual Samael é oriundo, o rosacrucianismo de Krum-Heller, são indispensáveis as obras de historiadores do esoterismo que se debruçam sobre o debate metodológico em torno da história de instituições esotéricas; destacam-se, nesse sentido, as obras de Wouter Hanegraaff, Kocku von Stuckrad, Verluis e Nicholas Goodrick-Clarke. Olav Hammer e Paul Heelas oferecem, adicionalmente, propostas metodológicas para lidar com o Movimento New Age, e uma análise do processo histórico que conecta o esoterismo tradicional à espiritualidade da Nova Era.

1.2 O cristianismo tântrico da Gnose samaeliana

A Gnose de Samael constitui um bom exemplo do uso das dinâmicas de apropriação da literatura gnóstica da antiguidade e de elementos da religiosidade oriental como ponto de partida de um discurso que legitima uma nova cosmovisão e institucionaliza novas formas identitárias e novas práticas e relações sociais. Samael, ao lado de Crowley, é um dos principais responsáveis pela popularização de práticas sexuais do tantrismo hindu no ocidente. Estas práticas foram apropriadas sem levar em conta o contexto que lhes dava sentido em seu ambiente cultural original; ressignificadas, tornaram-se parte essencial de um conjunto de exercícios designado como Magia Sexual, com diversos usos ideológicos; Crowley, por exemplo, estava em busca de uma moral sexual que fosse a antípoda da moral cristã (CROWLEY, 1929); Samael, ao contrário, via a Magia Sexual como a síntese dos ensinamentos cristãos. Sua argumentação, nesse sentido, parte de uma idéia muito comum às tradições esotéricas: todos os grandes mestres espirituais da humanidade possuem dois tipos de ensinamento; o primeiro é entregue a todas as pessoas e seria uma espécie de curso

⁸ O mais completo deles, com certeza, pelo riquíssimo levantamento documental, é o trabalho de LOPEZ BELLAS sobre a Nova Ordem na Espanha. Carolina JARAMILLO conduziu uma pesquisa semelhante na Colômbia, e Andy DAWSON numa igreja gnóstica em Curitiba, com dimensões e resultados mais modestos.

introdutório à espiritualidade; o segundo, composto pelas chaves que efetivamente permitem ao iniciado um contato diferenciado com o sagrado, seria sempre ensinado a um seletivo círculo de escolhidos. A trajetória do cristianismo histórico registraria apenas a disseminação do primeiro tipo de ensinamento; o segundo tipo, conhecido entre os gnósticos dos primeiros séculos do cristianismo, teria se perdido e estaria sendo resgatado agora pelos gnósticos modernos. Culminando suas afirmações nesse sentido, Samael insistia que Jesus não somente havia ensinado técnicas de Magia Sexual a seus discípulos, como havia sido ele próprio um exímio praticante delas com a ajuda de sua “esposa secreta”, Maria Madalena. O gnosticismo samaeliano é claramente estruturado a partir da idéia de que a “magia sexual” constitui o único canal legítimo de contato com o transcendente; as representações sociais do passado do cristianismo que dão suporte à identidade do “gnóstico moderno” e “praticante de magia sexual” são legitimadas por um imaginário que pretende reconstituir historicamente a figura do “autêntico cristão primitivo”, representado agora como um gnóstico que pratica assiduamente os exercícios de Magia Sexual. Um dos mais ilustres autores rosacruz, Jorge Adoum, assim define a magia sexual:

“Ao orar, o homem invoca Deus; mas, ao unir-se sexualmente à sua mulher, se converte em Deus. O fogo do sexo é o fogo da Santidade; a origem do sexo tem a raiz na própria Divindade. O sexo está em Deus, assim como o filho está no Pai. O sexo e a santidade são duas linhas paralelas que se encontram em Deus; mas os olhos do libertino e os do hipócrita e fanático não podem ver esse encontro”. (ADOUM, p. 18)

Conclusão

O imaginário gnóstico em torno do sagrado busca conciliar uma série de elementos vistos normalmente como contraditórios: por um lado ele concebe um universo completamente sacralizado, em que alguma forma de consciência transcendente está presente em todas as coisas, desde os próprios planetas até os constituintes básicos da matéria, como rochas, ar, água; estas formas de consciência estão interconectadas e se comunicam entre si; estes contatos são mediados por uma complexa hierarquia de seres espirituais (anjos, arcanjos, serafins, etc, etc) e o ser humano pode interferir nessas conexões o tempo todo através de procedimentos mágicos. Por outro lado, esse mundo encantado é entendido de uma maneira que remete o tempo todo à concepção mecanicista do iluminismo: este universo está sujeito a um conjunto de leis naturais imutáveis que podem ser racionalmente compreendidas; todas as formas de consciência estão sujeitas a uma lei de evolução, uma espécie de darwinismo espiritual que premia a adaptação ao meio. O desenvolvimento espiritual é possível através de exercícios e técnicas que

sugerem uma racionalização do potencial psico-somático do ser humano, e que são desenvolvidas através de experimentação prática. Os gnósticos, nesse sentido, gostam de conceber a si mesmos como a síntese perfeita da dicotomia *fé x razão*: enquanto a religião percebe intuitivamente o sagrado e elabora a partir daí uma série de crenças sem embasamento, e a razão, embora capaz de explicar uma série de fenômenos, estaria limitada por sua incapacidade de perceber realidades transcendentes, a Gnose constitui uma “mística científica” capaz de explorar de forma prática os domínios do sagrado.

A noção de desenvolvimento espiritual através de exercícios pressupõe uma forte psicologização de suas concepções místicas: todas as emoções e pensamentos precisam ser submetidos a alguma forma de patrulhamento e controle a fim de que se criem as condições para o despertar espiritual. Isso coroa a influência moderna sobre o imaginário sagrado dos gnósticos: o sagrado, em última síntese, é antropocêntrico, está situado no interior da psique de cada ser humano; e seu propósito fundamental é o de se desenvolver e lograr se expressar livremente através de um veículo humano.

O discurso de Samael lembra, em muitos sentidos, a estratégia através da qual o monopólio sobre o exercício legítimo do poder simbólico é contestado no campo religioso, na concepção de Bourdieu: em seu papel de “profeta” o esoterista se opõe ao “sacerdote”, aos profissionais das religiões tradicionais, pondo em dúvida a eficácia simbólica de suas práticas e representações religiosas, ao mesmo tempo em que advoga um “retorno às origens”, a um passado de contato ideal entre o humano e o sagrado da qual ele é o representante autorizado, como ele demonstra através de sua habilidade discursiva e do recalque de interesses temporais. A mesma estratégia é utilizada em relação à modernidade: ao contestar radicalmente a eficiência simbólica da razão e do mundo moderno e propor em seu lugar um novo conjunto de práticas e representações simbólicas, Samael consegue da parte dos leigos uma aderência sem reservas e um alto grau de comprometimento com suas sistematizações (BOURDIEU 1982, pp. 59-74).

O cristianismo tântrico de Samael constitui um bom exemplo da infinita capacidade de combinação e reinterpretação simbólica que constituem traços característicos da religiosidade contemporânea e do imaginário que lhe dá suporte; e das ambigüidades que cercam esse processo: um discurso e um imaginário fortemente baseados, de um lado, na idéia weberiana de reencantamento do mundo, na proeminência do magismo e na noção de tempo cíclico; do outro, no imaginário iluminista de explicação do universo através da razão, do anticlericalismo e da evolução numa temporalidade linear. Tudo isso institucionalizado numa “escola místico-científica” que rejeita o rótulo de religiosa, mas que se define orgulhosamente como uma teocracia.

Há uma breve história, recorrente na obra de Samael, que resume o imaginário gnóstico sobre a religião e a modernidade, ambas retratadas como obstáculos ao desenvolvimento das capacidades mágicas que seriam inatas no ser humano: ele se refere a uma série de relatos fantásticos sobre um conjunto de ilhas que estariam localizadas próximas das ilhas Canárias; alguns navegadores do século XVI afirmam que desembarcaram numa ilha chamada Nontrabada e descrevem a visão de acontecimentos e seres extraordinários. Samael afirma enfaticamente que as ilhas de fato existiam:

“Era visible esa Isla en su tiempo; gigantes enormes caminaban por todas partes, en esa región, los Dioses allí tronaban y relampagueaban, y las multitudes que allí moraban, se decía, eran terriblemente divinas... Sí allí moraba la Humanidad Divina, allí existía bajo el sol; allí contemplaba las estrellas y hacia cálculos extraordinarios, como los de los Astrólogos aquéllos de la antigua Atlántida; desde allí lanzaban sus profecías (bien sabían los habitantes de la “Non-Trabada” o “Encubierta” que se acercaba la época del más crudo materialismo)” (WEOR, 1972, pp. 25-26).

Segundo ele, a visão das ilhas produziu pânico nas autoridades católicas; o local foi demonizado e as autoridades locais fizeram realizar rituais de exorcismo; o acesso às ilhas foi proibido. Mais tarde chegaram os céticos iluministas afirmando que tudo aquilo não passava de lenda; isso fez com que os habitantes locais perdessem a capacidade de ver as ilhas:

“Más tarde surgió el repugnante ateísmo materialista, surgieron los Huxley, surgieron los Darwin y muchos otros secuaces, enemigos del Eterno; fue entonces cuando la Humanidad se llenó de incredulidad, de escepticismo de materialismo; los sentidos de la especie viviente se agotaron, desgraciadamente; la Isla “Encubierta” o “Non-Trabada” dejó de ser visible para todos... Desde entonces el escepticismo, la incredulidad, se hereda de padres a hijos; los sentidos internos están destruidos; ya no pueden ver los LAGOS ENCANTADOS de los antiguos tiempos, ya no pueden contemplar los PALACIOS DE ORO de que nos hablara “Las Mil y una noches”; ya no pueden ver los mares borrascosos que existen en el interior de nuestro mundo...” (idem)

Contribuições do Evento

Esta comunicação foi apresentada no 27º Congresso Internacional da SOTER, em Belo Horizonte-MG, no Fórum “Diversidade Religiosa e Imaginário”, coordenado pelos professores Dr. Carlos André Cavalcanti – UFPB, PB e Drª. Sylvana Maria Brandão de Aguiar – UFPE, PE. No processo de apresentações e troca de idéias foram relevantes as sugestões para utilizar, na análise do imaginário gnóstico, as propostas da Teoria Geral do Imaginário, de Gilbert Durant; e os esclarecimentos do Dr. Carlos

André M. Cavalcanti, da UFPB, que chamou a atenção para o fato de que o historiador Wouter Hanegraaff propõe a compreensão do esoterismo como uma metodologia de apreensão da verdade.

Referências

ADOUM, Jorge. Do Sexo à Divindade: as religiões e seus mistérios. São Paulo: 1993. Ed. Pensamento.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1982.

CHARTIER, Roger. História Cultural: entre Práticas e Representações. Algés, Portugal. 2ª. edição. Tradução Maria Manuela Galhardo. DIFEL, 2002.

CROWLEY, Aleister. Magick in Theory and Practice. Paris: Lecram, 1929.

DAWSON, Andy. A Phenomenological Study of the Gnostic Church of Brazil. Fieldwork in Religion, Vol 2, No 1 (2006), Equinox Publishing.

GOODRICK-CLARKE, Nicholas. The Western Esoteric Tradition: a historical introduction. Oxford : Oxford University Press, 2008.

HAAG, Carlos. A agenda secreta da quimica. Revista Pesquisa FAPESP, no. 154, dezembro 2008, pp. 16-21.

JARAMILLO, Carolina M. Tamayo (a). El Movimiento Gnóstico Cristiano Universal de Colombia: um movimiento esotérico internacional nacido en Colombia. Cuestiones Teológicas, Vol. 39, No. 92 (julio - diciembre, 2012). Medellín, Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana.

_____ (b). Gnosce Te Ipsum: uma análise antropológica de la Iglesia Cristiana Universal de Colombia desde la perspectiva de la Esoterología. Trabajo de Grado. Universidad de Antioquia, Depto. de Antropología. Medellín, 2012.

LÓPEZ BELLAS, José Álvaro. Un estudio de antropología social de las organizaciones, el caso del MGCU (Movimiento Gnóstico Cristiano Universal). Santiago de Compostela: Universidade. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2008.

SAID, Edward. Orientalismo. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007.

STUCKRAD, Kocku V. (2005). *Western Esotericism: a brief history of Secret Knowledge*. London, Equinox Publishing.

URBAN, Hugo. *The Yoga of Sex: Tantra, Orientalism, and Sex Magic in the Ordo Templi Orientis*. In *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*. Leiden: 2008; Brill, pp 401-444.

_____. *The Extreme Orient: The Construction of 'Tantrism' as a Category in the Orientalist Imagination*, *Religion* 29, 1999. 123–146.

ZOCCATELLI, PierLuigi (2000). *Il paradigma esoterico e un modello di Applicazione*. *Note sul movimento gnostico di Samael Aun Peor*. *La Critica Sociologica*, n° 135, *autunno 2000 (ottobre-dicembre)*, pp. 33-49.

_____. (2005). *Note a margine dell'Influsso di G.I. Gurdjieff su Samael Aun Weor*. *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*, Brill Academic Publishers, vol. 5, n. 2 (2005), pp. 255-275.

WEOR, Samael Aun (1950-a). *El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación*. Bogotá. Disponível em: <http://www.gnosis2002.com/tabla.html> (consultado em 13/05/2013).

_____. (1975) *Tratado de Psicologia Revolucionária*. Disponível em: <http://www.gnosis2002.com/tabla.html> (consultado em 08/06/2013)

_____. (1972) *As Três Montanhas*. Disponível em: <http://www.gnosis2002.com/tabla.html> (consultado em 08/06/2013)

A Animagogia e a valorização do (re)envolvimento humano através da diversidade religiosa

Adilson Marques¹

Resumo: Nesta comunicação pretendo discutir a articulação entre a antropolítica do (re)envolvimento humano, defendida em 2003, na tese de doutorado “Nossas lembranças mais pessoais podem vir morar aqui: Sociagogia do (re)envolvimento e anima-ção cultural”, defendida na Faculdade de Educação da USP, e a Animagogia, uma educação espiritualista e transreligiosa que vem sendo colocada em prática na ONG Círculo de São Francisco (ONGCSF), na cidade de São Carlos/SP, valorizando a diversidade religiosa. A Animagogia é realizada através de atividades de anima-ção cultural fundamentadas na Psicossófia de diferentes mestres da humanidade, como Buda, Lao-Tsé, Krishna, Jesus, Espírito Verdade, entre outros. Entre os anos de 2003 e 2013, foi importante para a fundamentação e amadurecimento da Animagogia o Programa Homospiritualis de Cultura de Paz, Saúde Integral e Diversidade Religiosa, mantido pela ONGCSF. Este programa foi o responsável pela organização dos seguintes eventos: O Encontro Homospiritualis de Educação e Cultura para a Paz; o Fórum Permanente de Educação, Cultura de Paz e Tolerância Religiosa; a Jornada de Saúde e Espiritualidade, e a Jornada de Educação e Espiritualidade. Estes eventos contaram com a participação de diferentes convidados, entre eles, líderes religiosos representando os budistas, os espíritas, os católicos, os protestantes, os umbandistas etc.; pesquisadores da Parapsicologia, da Psicologia Transpessoal e de outras linhas não-cartesianas do fazer acadêmico; terapeutas holísticos, atuantes com as mais diferentes técnicas de tratamentos naturais, complementares e integrativos; e, inclusive, diálogos com supostos espíritos, através do que identificamos como Espiritologia, o uso da história oral para se entrevistar seres incorpóreos que, em tese, se manifestam através de médiuns. Além dos eventos, sete pesquisas foram realizadas pelo Programa Homospiritualis, resultando na publicação de mais de 20 livros, destacando-se a coleção Cultura de Paz e Mediunidade, com sete estudos abordando a mediunidade, a umbanda, os ensinamentos de Lao Tsé, Krishna e Buda, entre outros. As pesquisas e os

¹ Doutor em Educação pela USP, Professor da Fundação Educacional São Carlos. E-mail: asamar_sc@hotmail.com / Adilson Marques é graduado em Geografia, pela USP (1987-1992) e mestre (1993-1996) e doutor (1999-2003) em Educação, pela USP. Atuou como animador cultural no SESC (1996-1998), realizando atividades sócio-culturais com idosos, e é educador da Universidade Aberta da Terceira Idade (desde 2003), na cidade de São Carlos, onde foi também membro do conselho municipal do idoso. Foi o idealizador da ONG Círculo de São Francisco, onde coloca em prática a proposta espiritualista da Animagogia e coordenou o Programa Homospiritualis de Cultura de Paz, Saúde Integral e Diversidade Religiosa (2001-2014). Tem 33 livros publicados, abordando temas como envelhecimento, espiritualidade e cultura de paz.

eventos permitiram uma profícua reflexão, assim como a elaboração da Animagogia que, do ponto de vista mitocrítico ou arquetipológico, identificamos com o mito de Orfeu.

Palavras-chaves: *Animagogia, (Re)envolvimento humano, Imaginário e Diversidade Religiosa*

Introdução

Na tese de doutorado, defendida em 2003, na FEUSP, apresentei uma proposta de ação cultural espiritualista, realizada com atividades como Hatha-Yoga, Reiki, Meditação, Danças Circulares etc. Ela foi chamada de anima-ação cultural e tinha como objetivo ajudar no processo de (re)envolvimento humano, ou seja, na tentativa de proporcionar experiências que ajudassem o *sapiens* a ter uma diferente postura diante da natureza, da comunidade, do corpo e da alma.

Um programa de anima-ação cultural foi colocada em prática na ONG Círculo de São Francisco, criada em 2003, na cidade de São Carlos/SP, através do Programa Homospiritualis de Cultura de Paz, Saúde Integral e Diversidade Religiosa, encerrado em maio de 2014. Este, gratuitamente, organizou diferentes atividades espiritualistas e manteve grupos de estudo sobre a psicossófia (ensinamento espiritual) de Buda, Krishna, Lao-Tsé, Jesus, Espírito Verdade, entre outros.

Porém, carecendo de uma base de sustentação teórica, sentimos a necessidade de elaborar uma proposta educativa que pudesse ser o elo entre a antropolítica proposta na tese e as atividades de anima-ação cultural realizadas na ONGCSF. Apesar de recente, completando, em março de 2014, 11 anos de existência, já foram organizados três encontros de Animagogia do Nordeste, dois na cidade de Natal/RN e um em Fortaleza/CE, e um encontro de Animagogia do Centro-Oeste, na Cidade de Campo Grande/MS, nos quais suas teses foram apresentadas e discutidas com diferentes grupos formados por espiritualistas, religiosos e cientistas não-cartesianos.

Na tese de doutorado “nossas lembranças mais pessoais podem vir morar aqui: sociagogia do (re)envolvimento e anima-ação cultural” apresentamos a noção de (re)envolvimento humano como uma antropolítica fundamental para o momento histórico no qual estamos inseridos, também chamado de “pós-moderno”, compreendendo por (re)envolvimento humano não o retorno puro e simples ao passado, a um estilo de vida arcaico ou a um modo de ser, pensar e agir não-moderno. A antropolítica por nós chamada de (re)envolvimento humano parte do pressuposto que o mundo moderno se insurgiu, necessariamente, contra o “envolvimento”

predominante na relação sociedade/natureza, destruindo a religiosidade própria das sociedades primitivas, quebrando os vínculos e instituindo o que Eliade chamou de *Homo profanus*.

Esta fase da história humana teve elementos positivos. Porém, essa ânsia por desenvolvimento, própria do estilo de vida instituído pela modernidade, pode ser apontado como uma das causas dos diversos problemas econômicos, sociais, psicológicos, ambientais e culturais da atualidade e, antes que haja uma falência total do planeta e da vida como um todo, a antropolítica do (re)envolvimento humano é uma forma de rever este sistema desenvolvimentista, propondo um estilo de vida mais natural, capaz de respeitar os ciclos da natureza e revitalizar os laços comunitários, além de tratar o corpo com mais atenção e respeito, seja através de alimentos saudáveis, de partos humanizados etc., e redescobrir, sem dogmatismo ou fanatismo, nossa dimensão espiritual ou transcendental.

A antropolítica do (re)envolvimento humano foi pensada como um movimento ecológico, sociocultural e espiritualista que tem como meta possibilitar um (re)envolvimento com a natureza, com a comunidade, com o corpo físico e com a alma, rompendo, assim, com o estilo de viver sem envolvimento e mecanicista próprio da modernidade (MARQUES, 2003). E este (re)envolvimento traz ao cenário da vida humanizada o *Homo spiritualis*, que não se confunde com o *Homo religiosus* de Eliade, como já salientamos em outros artigos (MARQUES, 2004, 2008 e 2013).

No âmbito das teorias antropológicas do imaginário, podemos inferir que as sociedades tradicionais ou não-modernas se identificavam, com mais frequência, com o “imaginário místico” e as sociedades modernas, com sua visão economicista, mecanicista e desenvolvimentista, com o “imaginário heroico”. Por sua vez, a antropolítica do (re)envolvimento humano, assim como a Animagogia e as atividades que compõem um programa de anima-ção cultural, busca valorizar as imagens noturnas do tipo “dramático” (Durand, 1992), religando os dois polos arquetípicos anteriores.

Como salientado, a proposta que apresentamos em nosso doutorado valoriza quatro vetores: o (re)envolvimento com a natureza, com a comunidade, com o corpo e com a alma. Dentro desta perspectiva, apresentamos um programa de anima-ção cultural constituído de diferentes atividades (hatha-yoga, tai-chi-chuan, reiki, danças circulares etc.). Porém, ao colocar em prática a proposta, na ONGCSF, sentimos que faltava alguma coisa neste esquema. Sem um elo capaz de unir a antropolítica do (re)envolvimento humano e as atividades socioculturais e espiritualistas que formavam o programa de anima-ção cultural, carecíamos de uma base educativa e interpretativa para orientar essa ação.

A Animagogia nasceu neste contexto, a partir, principalmente, das reflexões

realizadas no Encontro Homospiritualis de Educação e Cultura para a Paz, evento realizado anualmente entre os anos de 2001 e 2013, na cidade de São Carlos/SP. Porém, esta concepção de Animagogia se consolidou por volta de 2005. Em 2003, a expressão foi utilizada para identificar o trabalho de educação com seres incorpóreos (espíritos) realizados na ONGCSF, que se diferenciava do exorcismo e também da doutrinação kardecista. Somente em 2005 é que passou também a identificar uma proposta de educação espiritual transreligiosa e universalista. E por não se constituir em uma doutrina religiosa, a Animagogia possui pressupostos teóricos e suas teorias são revistas em eventos organizados para este fim. Por exemplo, a inserção da reencarnação como um fenômeno natural foi aceito apenas em 2009, após diferentes reflexões e experiências que demonstraram a evidência deste fenômeno.

Para a Animagogia “somos espíritos eternos vivenciando uma experiência humana”, como já salientava também Pierre Teilhard de Chardin, em seu famoso livro “O fenômeno humano” (s/d), e que é um dogma comum a várias doutrinas religiosas. E o objetivo da existência ou da humanização do espírito, segundo a Animagogia, é conseguir viver essa experiência humana com habilidade espiritual.

Esse pressuposto básico nos leva a aceitar, como hipótese, que a consciência existe de forma independente da matéria, como também defende os teóricos da Psicologia Transpessoal, como Stanislav Grof (1987, 1989 e 1994). E esse pressuposto, que pode ser chamada de “metafísico” ou não-científico, está em pé de igualdade com a visão dominante no meio acadêmico que afirma ser a consciência fruto da vida orgânica que, por sua vez, surgiu da matéria (Monod, 1970). Porém, não-científico seria considerar uma das duas hipóteses como científica e excluir a outra. Afirmar que a consciência é um epifenômeno da matéria é apenas uma teoria, uma heurística, e não, necessariamente, uma verdade científica. Como afirmou Carl Gustava Jung, livro Psicologia e religião oriental (s/d), as duas interpretações são metafísicas.

Compreendendo, portanto, que é preciso partir de um pressuposto, para a Animagogia a consciência não é um produto das reações bioquímicas do cérebro, mas um atributo do espírito e, no contexto do (re)envolvimento humano, seu objetivo é ajudar a despertar os atributos do espírito, valorizando-os na vida cotidiana, processo que é realizado, sobretudo, silenciando o ego.

E para não nos perdermos neste jogo de expressões e neologismos, é importante esclarecer o que é o ego na perspectiva da Animagogia. O ego seria a consciência humanizada do espírito, que também pode ser chamada de mente. O ego é o responsável pelas racionalizações humanas, pela linguagem e demais atividades mentais.

Adiante vamos abordar um pouco mais sobre como é criado o ego, na perspectiva da Animagogia, demonstrando a importância da vida orgânica para que

ele possa existir e diferencia-lo da verdadeira consciência que seria a do espírito. No momento, é importante salientar que o ego representa uma “consciência invertida”, uma vez que desvaloriza os atributos do espírito que, segundo a Animagogia, são inerentes ao espírito e são os seguintes:

1 – A consciência de ser um espírito passando por experiências humanizadas; 2 – A vontade de se autorrealizar espiritualmente; 3 – O amor universal; 4 – A fé plena; 5 – A felicidade incondicional; 6 – O agir de forma desinteressada; 7 – A humildade; 8 – A paciência; 9 – O agir de forma equânime (equanimidade); 10 – O livre-arbítrio; 11 – A criatividade; 12 – A paz interior.

Estes atributos, durante a humanização do espírito, em tese, se encontram adormecidos. E será através de programas de anima-ção cultural, como é o caso do Programa Homospitulis de Cultura de Paz, que foi realizado na ONGCSF, que se busca colocar em prática a Animagogia e atingir seu objetivo: viver com habilidade espiritual a vida humanizada, ou seja, silenciando o ego para que os atributos do espírito se manifestem plenamente. Assim, a anima-ção cultural é um instrumento ou um recurso pedagógico e sociagógico para favorecer o processo metanoico sugerido pela Animagogia.

Pensando no âmbito arquetipológico ou mitocrítico, o mito diretor da Animagogia é Orfeu, que encantava animais ferozes e não lutava, mas acompanhava os argonautas (heróis) em suas batalhas. E o final trágico de Orfeu e de sua amada Eurídice, mostra-nos os riscos das tentativas racionalizantes e as artimanhas do ego para não alcançarmos nossos objetivos.

A proposta da Animagogia, portanto, é despertar os atributos que já se encontram, em tese, dentro de cada um de nós. Assim, se tais atributos não são vivenciados no cotidiano, o motivo é o apego ao ego e as suas verdades ilusórias. Ao silenciá-lo, os atributos acima vão, gradativamente, fazendo parte da vida humanizada do espírito.

Assim, viver estes atributos cotidianamente é o que a Animagogia chama de viver com habilidade espiritual uma experiência humanizada. E várias atividades podem ser usadas para se alcançar este fim, justamente as atividades que vão compor um programa de anima-ção cultural.

Em relação ao neologismo anima-ção cultural, é interessante salientar que ele foi criado em um momento singular da minha vida, após trabalhar três anos como animador cultural do Serviço Social do Comércio (SESC), em várias unidades do estado de São Paulo. Interessado em inserir propostas de cunho espiritualista na programação cultural (Yoga, Reiki etc.), deparei-me com uma reflexão instigante de Teixeira Coelho (1989), em seu livro “O que é ação cultural?” Neste livro ele discute sua opção pelo termo ação cultural e porque abomina o termo animação cultural.

Segundo afirma, este último remete à “alma de outro mundo”.

E foi justamente essa declaração irônica que me chamou a atenção e resolvi inserir um hífen destacando o termo *anima*, criando, assim, o termo anima-ação cultural, refletindo sobre o mesmo em minha Tese de doutorado (MARQUES, 2003). E esse jogo de palavras nos remete também ao objetivo da anima-ação cultural, que deixa de ser o negócio (negar o ócio) para valorizar o sacerdócio (no caso, um ócio sagrado pautado pela valorização da espiritualidade no cotidiano).

Essa perspectiva neg-entrópica de pensar a ação cultural nasceu da minha necessidade de propor um olhar mais “noturno” (DURAND, 1992) sobre a questão, abandonando o imaginário “diurno” e prometeico predominante no campo da ação cultural, conforme analisamos na Tese de doutorado citada acima. Nesse sentido, a anima-ação cultural foi pensada como uma forma de ação cultural que não se pauta pela vontade de querer conhecer, conquistar, controlar... Suas atividades visam apenas uma abertura à faticidade do imponderável, do incompreensível, do inefável, do sensível. Em suma, valoriza o predomínio da razão simbólica sobre a razão instrumental; ou, em outras palavras, uma autogestão do tempo vivido sem se prender a uma lógica de utilidade (MARQUES, 2003).

Entre os percalços dessa jornada se encontra nossa tentativa frustrada de inserir a anima-ação cultural em organizações apolíneas que, frequentemente, não valorizam o indeterminado, o inconstante, o anômalo, em suma, que teme o mito de Ananke (que forma um par arquetípico com Nous), a criadora de tudo aquilo que não pode ser entendido ou predito, mas que se trata de uma força criadora, uma “causa errante”. (HILLMAN, 1989).

A proposta da anima-ação cultural, conforme apresentada na Tese, era a de atuar com crianças, jovens, adultos e idosos fora do ambiente escolar, através de programas de educação não-formal, rompendo com as abordagens funcionalistas e intervencionistas e com suas “metáforas obsessivas”: ordem, ação, desempenho, desenvolvimento, criticidade, atividade, transformação... para acolher as imagens “crepusculares” que nos remetem para uma viagem interior e sensível, religando a luz e a sombra, a vigília e o repouso, valorizando a contemplação e a dimensão subjetiva da vivência temporal (*kairós*), em suma, o processo de (re)envolvimento humano.

Podemos dizer que a anima-ação cultural corresponde à revalorização do corpo e do feminino, do sombrio e do ctônico no universo da ação cultural. Esses elementos que a imaginação “diurna” procura combater são importantes para fazer brilhar dentro de nós a vida e a luz que não emana de nós, mas que, definitivamente, estão dentro de nós (JUNG, 1986).

Com a elaboração da Animagogia ficou mais fácil planejar as atividades que

farão parte de um programa de anima-ção cultural, já que a intenção ficou mais clara: ajudar no despertar dos atributos do espírito. Em outras palavras, podemos dizer que uma mesma atividade, por exemplo, uma aula de hatha-yoga ou uma sessão de reiki, pode ajudar a viver o cotidiano com mais habilidade espiritual ou fortalecer o ego, aumentando a vaidade, o orgulho etc. No primeiro caso, há uma intenção animagógica; no segundo, não. Assim, as mesmas atividades podem fazer parte de um programa de anima-ção cultural ou não, dependendo sempre da intenção.

Nesta perspectiva, o importante para que um trabalho educativo possa ser chamado de Animagogia é verificar sempre a intenção e não a atividade em si. A princípio, qualquer atividade pode fazer parte de um programa de anima-ção cultural, desde que estimule e valorize o despertar dos atributos do espírito.

1 A dimensão metafísica da Animagogia

A visão do “materialismo racionalista”, que substituiu o “materialismo realista” (Bachelard, 1988) pensa a vida na Terra se processando na seguinte ordem: “vazio quântico” – reino das partículas subatômicas – átomos e moléculas – mundo material – vida orgânica – consciência.

Por entender que a consciência não é um epifenômeno do cérebro, a Animagogia compartilha da visão acima, mas compreende que ela é incompleta, uma vez que a consciência vem da dimensão espiritual que antecede e de onde deriva o “vazio quântico” ou “campo quantificável”. Porém, somente após o desenvolvimento da vida orgânica que se fez possível a manifestação do ego, a consciência do ser humanizado no plano material. O ego, como afirmam várias perspectivas espiritualistas, não é a consciência real, apesar de derivar dela. E é ao ego que os cientistas apontam quando dizem que a consciência só surge depois da criação da vida orgânica na Terra.

Dentro dessa perspectiva, a Animagogia não possui uma visão materialista do mundo, mas também não se confunde com o misticismo quântico, neologismo criado por mim para identificar os movimentos esotéricos, espiritualistas e místicos que utilizam teorias da física quântica, fora do seu contexto original, para legitimar suas crenças. A Animagogia reconhece o valor da física quântica enquanto uma disciplina acadêmica fundamental para descrever o interior da matéria e nada mais. E ela, como apontou Bachelard (1988) em *O novo espírito científico*, foi fundamental para o surgimento do materialismo racionalista que substituiu o materialismo realista.

Para a Animagogia, com base nos conhecimentos atuais da ciência, a matéria resulta da energia, mas o espírito não é energia, como parece defender alguns representantes do misticismo quântico. Dizer que o espírito é energia é considerá-

lo também matéria, desconsiderando que o menor é que deriva do maior. No caso, por ser uma educação espiritualista, o maior aqui seria o espírito e não a matéria.

O espírito, para a Animagogia, como já salientado, possui vários atributos, entre eles, a consciência, a vontade, a capacidade de amar e de ser feliz. Assim, o espírito, em tese, irradia e manipula energia; mas esta não é inteligente. O espírito sim.

Segundo a Animagogia, o ego (vida intelectual/razão), que só é possível com a manifestação da vida orgânica, nos afasta das energias primordiais ou divinas. Mas este processo tem uma finalidade providencial: ajudar o espírito a adquirir experiência e sabedoria (não confundir com conhecimento). Assim, o espírito precisa desse contato com o mundo material, que deriva do sistema quântico que, por sua vez, deriva da espiritual. A matéria inorgânica (os minerais, por exemplo) traz em seu interior (no núcleo de seus átomos) energias derivadas do chamado “vazio quântico”, mas este ainda não seria a realidade última. O “vazio quântico”, que autores como Fritjof Capra identificam com o TAO ou com Brahman, deriva do plano espiritual ou psíquico, segundo a Animagogia.

Da vida inorgânica surge a vida orgânica, afirma a ciência acadêmica dominante. Mas este processo também é fruto de uma causa psíquica ou espiritual, segundo a Animagogia. A vida orgânica é importante para que o espírito possa experimentar um mundo de sensações, de emoções e mental (ego) para que possa, através da intuição ou do despertar dos atributos do espírito, reconectar-se ao plano espiritual, a sua essência eterna.

A Animagogia não tem elementos para explicar como o espírito eterno vivenciaria os demais reinos orgânicos antes de se humanizar, quando começaria, então, a agir através do ego (razão/vida intelectual), podendo alterar os padrões energéticos superficiais, causando, inclusive, doenças em animais, plantas e no próprio planeta.

Para a Animagogia o ego está mais afastado das energias divinas, pois para cada “etapa evolutiva” é necessária uma espécie de redução de energias, como acontece com a energia elétrica que chega aos nossos lares. E, iludido pelo ego, o ser humanizado cria sistemas políticos, econômicos, culturais, religiosos etc. e seria o responsável pelas doenças nos animais, nas plantas e pelos impactos ambientais e sociais que conhecemos.

A Animagogia não discute se o que acontece é fruto do acaso, do livre-arbítrio do ser humanizado ou se é a ação de Deus. Seu objetivo é apenas o de silenciar o ego. Mas reconhece que a destruição ou a criação do mundo material é sempre “ilusória”, uma vez que a energia proveniente do “vazio quântico” não pode ser destruída. Para a Animagogia, apenas a forma ou o aparente é possível de ser transformado. Assim,

por exemplo, a poluição existe na forma, mas não existe na essência. Enquanto humanizados, sentiremos o seu efeito, mas, de volta ao plano espiritual, tomaremos consciência que tudo não passou de uma espécie de sonho, afirma a Animagogia.

Como é a mesma energia que cria a poluição e cria também um ambiente saudável, este processo talvez explique um aforismo taoista que afirma que por mais coisas que fizermos no mundo, não somos capazes de alterar o mundo. Mesmo assim, e ao contrário do misticismo quântico, a Animagogia defende que existe uma finalidade providencial neste processo.

Assim, apesar de ser o instrumento que mais nos afasta do divino, o ego (mente humanizada) é necessário para a reconexão, para o despertar dos atributos do espírito, pois é através dele que acontece o processo de “ascensão” ou de (re)envolvimento com nossa alma quando conseguimos silencia-lo.

Segundo a Animagogia, quanto mais despertamos os atributos do espírito, mais aumenta nosso padrão vibratório e mais energia do espírito puro, de nossa essência, “desce” até nós, seres humanizados, irrigando cada célula do corpo físico e favorecendo uma mudança de sensibilidade, ou seja, o processo metanoico que Jung chamou de “individuação”. Assim, para a Animagogia, como também afirma Krishna na Baghavat Gita, “o ego é um mau patrão, mas um ótimo servidor.”

A encarnação, segundo a Animagogia, é como uma espécie de “videogame” no qual participamos voluntariamente. O jogo atual se chama “provas e expiações” e estas foram escolhidas pelo próprio espírito antes da encarnação, conforme também ensina a psicossófia do espiritismo. Vencendo o jogo, o espírito eterno estaria preparado para vivenciar outra etapa “evolutiva” onde não precisará mais das vicissitudes próprias da fase “ser humanizado”. Com experiência e sabedoria, o espírito poderá saborear as aventuras como um “ser angelical”, a próxima “etapa evolutiva”, segundo a Animagogia.

Ao contrário da visão materialista e do misticismo quântico, para a Animagogia enquanto a matéria se forma e se desintegra, o espírito é e sempre será. O espírito é pensado como um ser criado sem experiência ou sabedoria de vida e precisa das encarnações no mundo material para vivenciar suas provas e expiações escolhidas voluntariamente.

Assim, enquanto a matéria surge da energia dinâmica do universo, esta não é a realidade última. A energia psíquica é pensada pela Animagogia como a expressão mais pura da consciência e do sentimento do espírito. Nesse contexto, a física quântica, ramo importante da ciência contemporânea, explica como do “vazio quântico” se cria as diferentes formas materiais, mas não tem como explicar como o espírito cria e manipula sua energia psíquica.

Uma bomba atômica, algo possível de se fazer com os conhecimentos da

física quântica, é capaz de acabar com o nosso corpo material, mas não afeta em nada o mundo espiritual. Para a Animagogia, este pré-existe e sobrevive ao mundo material, como também afirmaram os supostos espíritos para Kardec, através dos intercâmbios mediúnicos que originaram a doutrina espírita.

Para a Animagogia a energia espiritual ou psíquica não é quântica. O dinamismo quântico no interior de um átomo não afeta a vida espiritual. Em sua proposta educativa, existe uma sequência natural e ascensional (matéria - energia - espírito - Deus) e os fenômenos energéticos só podem percorrer um caminho, do maior para o menor. Não há como o menor afetar o maior, qualquer tratamento terapêutico que utilize a força da consciência e do sentimento amoroso é tratado como tratamento espiritual na Animagogia e não como tratamento quântico. Este último termo é adequado para se explicar o funcionamento do átomo e até mesmo para se construir bomba atômica, mas nunca para explicar práticas espirituais.

Conclusão

Valorizar a espiritualidade no processo de educação não é uma tarefa fácil. Esta tentativa quase sempre é associada como um objetivo da religião e não da escola laica. Esta resistência natural dos educadores é levada em conta em nossa tentativa de expor a proposta da Animagogia. Até o momento, apenas dois grupos universitários de pesquisa abriram suas portas para que pudéssemos expor nosso raciocínio e a proposta educativa da Animagogia: o grupo de pesquisa Mythos-Logos, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, coordenado pelo Prof. Dr. Orivaldo Lopes e o grupo de pesquisa em Educação e Religião da Universidade Federal Fluminense, em Niterói, coordenado pelo Professor Dr. Carlos Parada.

Mas, independentemente de ser aceita ou não, já são onze anos de sistematização e prática de valorização da dimensão espiritual no processo educativo, em outras palavras, ajudando no “processo de individuação” ou de reencontro com a própria essência, o *Self*, em linguagem junguiana.

Através das práticas que formam um programa de anima-ção cultural, o processo de autoconhecimento e a transformação interior são inevitáveis. A vida humanizada ganha um novo sabor e passa a ter um novo sentido, mesmo quando passamos por vicissitudes negativas.

Viver com habilidade espiritual a vida humanizada é a proposta da Animagogia, o que só é possível quando se valoriza uma espiritualidade dinâmica na qual os atributos do espírito se sobressaem durante a experiência de vida, auxiliando no processo metanoico capaz de superar as frustrações e sofrimentos.

Na Animagogia, toda e qualquer mudança deve começar de dentro para fora.

Em suma, durante o processo educativo, o participante é estimulado a refletir sobre suas atitudes, compreender o que causa infelicidade e o faz sofrer. Em seguida, se faz necessária a autoaceitação dos seus sentimentos e pensamentos para, numa etapa posterior, assumir a responsabilidade por seus atos e por suas escolhas, valorizando sua integridade física, mental, emocional e espiritual.

Podemos dizer que a Animagogia possui também uma dimensão arquetípica e simbólica que remete à relação envolvimento/(des)envolvimento humano ao mito de Orfeu. E seu campo de atuação está fortemente relacionado ao processo de (re)envolvimento humano, que compreende uma forma diferente de vivenciar a natureza, a comunidade, o corpo e, sobretudo, a alma.

Orfeu costumava ser apresentado como filho de Calíope, uma das nove musas, com Apolo (em outras narrativas, com o rei Eagro). Com sua sensibilidade artística fazia com que os animais ferozes o seguissem, as copas das árvores se inclinassem para ouvi-lo e os homens mais coléricos sentiam-se penetrados de ternura e bondade (BRANDÃO, 1989).

Como Orfeu, é através de atividades culturais que a Animagogia procura sensibilizar e despertar os atributos do espírito, sobretudo, através de programas de anima-ção cultural.

E como o orfismo, que sofre influências dionisíacas, apolíneas e outras, mas que, ao mesmo tempo, mantém uma posição de distanciamento em relação às doutrinas que o influencia, a Animagogia também é um movimento complexo, que mantém uma relação ora complementar e ora antagônica com as psicofias que originam as diferentes religiões.

E é importante esclarecer o porquê de chamar os ensinamentos de Lao Tsé, Krishna, Buda, Jesus etc. de psicofia e não de religião, filosofia ou de psicologia, como fazem vários autores. Em primeiro lugar porque estes ensinamentos espirituais não são teóricos, mas são praticados tanto pelo que ensina como pelos seus discípulos. Assim, ao contrário da filosofia ou da psicologia que são apenas ramos do saber, entendemos com o neologismo psicofia um ensinamento que tem valor por meio de sua realização. Esse fato também nos aproxima, do ponto de vista mitocrítico, de Orfeu, um “educador da humanidade”, segundo Brandão (1989), ensinava e vivenciava os mistérios órficos com seus discípulos.

Em segundo, a psicofia não se confunde com a religião, que tem um corpo doutrinário e um sistema de ritos estabelecidos e nem com a religiosidade, um comportamento condicionado socialmente e realizado em horas pré-determinadas, sem que haja, necessariamente, qualquer transformação interior. Com exceções, podemos dizer que a religiosidade é muito mais uma atividade social e não um trabalho metanoico de transformação espiritual ou interior.

Assim, a Animagogia, como uma proposta de educação espiritual, fundamenta-se nas psicofias budistas, cristãs, hinduístas etc., mas não na religião, na filosofia ou na psicologia que podem ser extraídas desses ensinamentos espiritualistas. Ao definir o campo de ação da Animagogia, procuramos enfatizar que ela não visa alimentar a curiosidade ou outros elementos do ego, mas ela foi elaborada para alcançar um objetivo espiritual específico: silenciar, justamente, o ego para o despertar dos atributos do espírito. E, como um verdadeiro órfico, não retornar. Ou seja, “não olhar para trás”, não cometendo o erro de Orfeu que seduzido pelas artimanhas do ego, desrespeitou as imposições dos deuses e viu sua Eurídice se esvaír para sempre nas sombras.

Referências

- BACHELARD, Gaston. **O novo espírito científico**. São Paulo: Nova cultural, 1988 (os pensadores).
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega** (volume II). Petrópolis: Vozes, 1989.
- CAPRA, Fritjof. **O tao da física**. São Paulo: Cultrix, 93.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O Fenômeno Humano**. São Paulo: Editora Cultrix, s/d.
- COELHO, Teixeira. **O que é ação cultural?** São Paulo: Brasiliense, 1989.
- DURAND, Gilbert. **Les structures anthropologiques de l'imaginaire**. Paris: Dunod, 1992.
- ELIADE. Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GROF, Stanislav. **Além do Cérebro: Nascimento, Morte e Transcendência em Psicoterapia**. São Paulo: McGraw-Hill Brasil, 1987.
- _____. **Emergência Espiritual**. São Paulo: Cultrix, 1989.
- _____. **A Mente Holotrópica: Novos Conhecimentos Sobre a Psicologia e Pesquisa da Consciência**. Rio de Janeiro, Rocco, 1994.
- HILLMAN, James. **Encarando os deuses**. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1989.
- JUNG, C.G. **Símbolos da transformação**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. **Psicologia e religião oriental**. São Paulo: Círculo do livro, s/d.
- MARQUES, Adilson. **Nossas lembranças mais pessoais podem vir morar aqui**. (tese de doutoramento). São Paulo: FEUSP, 2003.

_____. **Educação, saúde e espiritualidade a partir de um enfoque transpessoal.** São Carlos: ONGCSF, 2004.

_____. **A dimensão quântica do cotidiano: do desenvolvimento de realidades imaginárias ao envolvimento humano através do amor.** XV simpósio internacional sobre imaginário. Recife: UFPE, 2008

_____. **Programa Homospiritualis: Diversidade religiosa, expressão do espírito e (re)envolvimento humano.** V colóquio internacional educação, imaginário, mitanálise e utopia. Niterói: UFF, 2013.

MONOD, Jacques. **Le hasard e la necessite: Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne.** Éditions du Seuil. Paris: 1970.

MORIN, Edgar. **O método 4. as ideias.** Porto Alegre: Editora Sulina, 1998.

O Santuário de Frei Damião de Bozzano no Convento de São Félix da Cantalice, em Recife- Pernambuco- Brasil

Sylvana Maria Brandão de Aguiar ¹

Resumo: *Domingo de Ramos é um dia especial para os devotos e peregrinos que visitam o túmulo de Frei Damião, localizado na Capela de Nossa Senhora das Graças, no Convento de São Félix da Cantalice, Bairro do Pina, em Recife, Pernambuco. Não há estatísticas específicas, mas números advindos do convento, frentistas, romeiros, devotos, comerciantes, polícia, bombeiros e de nossas próprias investigações, entre 2013 e 2014, indicam para este dia, uma visita de cerca de trinta pessoas, entre devotos do Recife e de peregrinos vindo de vários Estados nordestinos. Neste artigo, nossa maior intensão é compreender como ocorre à devoção, enquanto historicidade, mitos e ritos. Para tanto, privilegiamos os depoimentos dos peregrinos (aqui nossos principais sujeitos) e observações de campo. Neste sentido, fizemos convergir reflexões advindas, em especial da História e da Antropologia, entre as quais destacamos os trabalhos de Le Goff, Halbwachs, C. Geertz, Brandão e Correia. É possível afirmar que esta devoção tem aumentado significadamente nos últimos dez anos e que a crença em Frei Damião como um santo taumaturgo se configura, tanto quanto, a crença de que ele é igual ou uma espécie de sucessor do Padre Cícero Romão Batista, no que diz respeito à proteção aos mais necessitados. Ao tempo em que registramos esta continuidade, registramos, também, vários exemplos de renovação desta devoção, em especial, aquelas ligadas ao turismo religioso, pois grande parte dos romeiros realiza uma rota dupla entre este santuário e o de São Severino Mártir do Engenho Ramos, localizado no município de Pau d'Alho, também em Pernambuco.*

Palavras chave: *Devoção. Peregrinação. Santuário*

Introdução

Frei Damião de Bozzano, da Província dos Capuchinhos de Lucca, na Itália,

1 Doutora em História pela UFPE; Professora do Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE; Vice-Coordenadora do Mestrado Profissional em Gestão Pública para o Desenvolvimento do Nordeste da UFPE; Professora do Programa de Pós Graduação em História da UFPE; Vários Livros e artigos publicados nacional e internacionalmente. Líder do Grupo de Pesquisa “História e Religiões” do CNPQ/UFPE. Email: brandão.sylvana@gmail.com.

chegou ao Brasil em 1931 e, durante 66 anos realizou missões pelo Nordeste brasileiro, somente interrompidas pelo agravamento de sua saúde e morte, ocorrida em 1997. Na Capela de Nossa Senhora das Graças, localizada no Convento de São Félix da Cantalice, no Bairro do Pina, na Cidade do Recife, em Pernambuco, Brasil, está sepultado o seu corpo, para onde convergem centenas de peregrinos de todo o Brasil e do exterior, especialmente da Itália. Seu processo de beatificação está em curso desde 2003.



Figura 1. A estátua de Frei Damião de Bozzano, na área externa do Convento de São Félix da Cantalice, cercado de ex votos nas formas de fitas com pedidos e agradecimentos. Recife, Pernambuco, Brasil. Fonte: Própria

O santuário representa o lugar de memória, sendo sua visita extremamente importante para os devotos do frade, se consolidando como local de romarias anuais. Conforme o conceito de memória de Le Goff (1982) e de Halbwachs (2004), podemos constatar no santuário que os devotos agem movidos de acordo com suas experiências individuais, com suas vivências passadas e compartilham essas experiências entre si, criando também uma memória coletiva que influencia as memórias individuais. Os devotos costumam fazer rotas das romarias, visitando em sua maioria, outros santuários por onde o frade tenha passado, contribuindo para a manutenção da sacralidade e da tradição do local.

Nossas pesquisas, ao longo dos últimos dez anos, indicam que ele é considerado um santo taumaturgo, protetor e conselheiro dos mais humildes, embora sua devoção tenha se espreado pelas elites. Sua imagem está no imaginário coletivo, bastante associada ao Pe. Cicero Romão Batista que atuou com bastante ênfase por todo Estado do Ceará, chegando a ser prefeito do Juazeiro e Vice governador do Estado e que teve suas ordens suspensas pela Igreja Católica por acusações de fanatismo e ligações políticas.

Damião de Bozzano era filho de agricultores, assim posso crer que como todas

as crianças daquela época, daquela região na Itália, teve uma educação regrada, em primeiro lugar pela religião e, dela, um tipo específico de moral rígida. Posso imaginar a dureza de uma vida onde, independentemente das estações, se acordava cedo e, antes de qualquer coisa, a devoção era a primeira atividade do dia que poderia se seguir, da vida que se acreditava existir e que, depois de muitos sacrifícios de sentimentos e gozos materiais, haveria de existir um céu, um paraíso compensador.



Figura 2. Capela de Nossa Senhora das Graças no Convento de São Félix da Cantalice da Cantalice, onde está sepultado o corpo de Frei Damião de Bozzano.

Recife, Pernambuco, Brasil. Fonte: Própria

Sua formação religiosa, cuja influência familiar é reconhecida, foi se moldando também ao ingressar no Seminário Seráfico de Camigliano no ano de 1911. Em julho de 1914, Pio Gianotti iniciou seu noviciado no Convento da Vila Basílica, antigo convento de formação capuchinha, onde recebeu o nome de Fr. Damião de Bozzano, passando a viver em total separação do mundo (LAZZARI, 2002, p.21). Professou os primeiros votos publicamente no ano de 1915. Deu continuidade ao seu percurso formativo no convento dos capuchinhos em Lucca, seguindo os estudos teológico-filosóficos.

Tendo sido ordenado sacerdote em 1923, Frei Damião veio concluir seus estudos e obter a láurea em Teologia, Filosofia e Direito Canônico aos 24 de julho de 1925, na Universidade Gregoriana. Com a formação obtida Frei Damião retornou ao Convento de Vila Basílica onde assumiu a função de vice mestre dos noviços.

Segundo Gianfranco Lazzari, em Massa “se inicia como pregador e confessor, sobretudo no período quaresmal” (LAZZARI, 2002, p.21). Ali assumiu também a função de confessor dos estudantes até 1931 quando, no capítulo provincial, foi indicado entre os frades que deveriam viajar ao Brasil para assumir, pela Província de Lucca, a nova responsabilidade: suceder aos confrades napolitanos na Missão de

Pernambuco, assumindo a atividade missionária dos Capuchinhos na região. Em junho de 1931 chegava ao Brasil, como já foi ressaltado, Frei Damião de Bozzano.

Chegando ao Recife para o Convento de Nossa Senhora da Penha, prédio contíguo a Basílica de Nossa Senhora da Penha, sua primeira moradia, Frei Damião teria como primeiro comprometimento o estudo da língua. Para pregar ao povo seria necessário o conhecimento do português. No Nordeste do Brasil, Frei Damião assumiu um empenho diferente daqueles anteriormente desempenhados: tornou-se missionário entre o povo, um missionário itinerante, viajante, corajoso, desprovido de ambição, aberto ao imprevisto, uma vida aberta a intempéries.

No ano de sua chegada realizou pregações na cidade de Gravatá, a primeira cidade do interior do estado de Pernambuco a receber o frade capuchinho. Inicialmente se locomovia em lombo de animais e num pequeno ônibus coletivo. Incansável pregador, ajudou a criar fraternidades e a difundir a devoção ao Sagrado Coração de Jesus.

A devoção a Nossa Senhora era outra preocupação do frade que ajudou a difundir esta devoção e a mantê-la. A revista Dom Vital de junho de 1941 traz uma publicação de Frei Damião sobre esta devoção, instruindo sobre as origens e a importância da devoção (BOZZANO, 1941). Nesse sentido, podemos dizer que sua atividade missionária contribuiu para disseminar as novas devoções que a Igreja Católica vinha procurando difundir entre a população, desde o período da romanização.

Em todas as suas missões no Nordeste brasileiro Frei Damião de Bozzano cuidou de imprimir no povo o sentimento e as práticas religiosas. Insistindo no cumprimento dos sacramentos como: a confissão, a comunhão e o casamento. Embora em atividade missionária constante Frei Damião assumiu a função como membro do Conselho Diretor da Missão de Pernambuco ao ter sido eleito em 1934.

Em 66 anos de missões Frei Damião percorreu quase todos, senão a totalidade dos 860 municípios nordestinos entre os Estados de Alagoas e Ceará.

As ‘Santas Missões’ realizadas por Frei Damião de Bozzano não possuíam conotação social. Nelas, o caráter mais peculiar era a preocupação com a assistência religiosa como um fim, os ensinamentos da igreja e a inserção do povo nas práticas institucionais constituíam o principal objetivo. Suas missões eram sempre incansáveis, e duravam o dia inteiro. Apenas com pausa para o café da manhã e o almoço. Sempre buscando conversar e atender a todos.

Nas seis décadas de missões pelo interior do Nordeste, Frei Damião de Bozzano mantinha um ritmo que muito faz lembrar a descrição acima. Suas missões em uma cidade geralmente duravam uma semana. São nessas missões que se inicia sua fama de santidade entre o povo que nele viam ‘um homem de Deus’, ‘um padre diferente’ e

começam a proliferar os relatos de milagres divulgados pelo povo. Milagres que para frei Damião não existiam.

O sentimento de admiração do povo para com ele foi construído nos longos anos de missionário pelo nordeste. Em artigo escrito na REB (1979), Abdalaziz de Moura assim descrevia Frei Damião: “De origem italiana, se fez nordestino e conquistou com seu trabalho, seus milagres, suas pregações, a simpatia do povo» (MOURA, 1976).

Estabeleceu-se entre o missionário e o povo uma relação que ultrapassando a esfera puramente eclesiástica/institucional chegava à esfera da sacralidade, como se o frade fosse uma manifestação do divino em meio ao povo, embora fosse ele representante da instituição.

Como missionário Frei Damião possuía uma agenda cheia. Nas palavras de Pe. Liberato, vigário de Água Preta – PE, levar o capuchinho até a cidade era algo difícil: ‘Fiz reserva de data em 1972, e só em 1973 ele confirmou.’ [...] “Mandei pessoas amigas lembra-lo. Não é brincadeira não. Ele não para, já tem compromisso para daqui a quatro anos. Na sua idade, qualquer outro não suportaria. Humanamente, é um milagre.”

1. Confessor e Conselheiro: o dom da escuta em Frei Damião de Bozzano

Reconhecido como pregador, Frei Damião possuía, como os antigos missionários capuchinhos no Brasil, a autoridade e legitimidade de pacificar contendas entre grupos ou famílias. Esta característica dos Capuchinhos foi analisada num dos estudos sobre a atuação dos Capuchinhos no Brasil, onde se afirma que os religiosos eram chamados para a pacificação no meio popular quando havia algum tipo de revolta prestando assim um valioso serviço ao Estado (MIRANDA, 2002).

Metodio da Nembro, em sua história dos Capuchinhos no Brasil também apresenta na sua obra e deixa entrever pelos documentos citados esse caráter pacificador da OFM^{Cap} que “ao mesmo tempo, essa prestava ajuda eficaz ao governo por desarmar e vencer o povo rebelado com a única arma que não tira, mas dá a vida: a palavra de Deus.”

Esse aspecto do trabalho dos missionários parece ter permanecido na memória do povo, pois também Frei Damião foi convocado neste sentido. Um exemplo da sua ação pacificadora foi citado por Mario Souto Maior que diz ter sido o frade chamado para ir a Belém do São Francisco em 1981, em missão de paz para resolver as contendas entre algumas famílias da região. Caso resolvido, enquanto esteve vivo (MAIOR, 1998).

Dois aspectos se destacam na prática missionária dos Capuchinhos: escutar e

consolar. Aspectos que se tornaram característicos da pessoa de Frei Damião sendo um dos distintivos com relação a outros religiosos. Frei Damião possuía o dom da escuta, passava horas no confessionário ouvindo os fiéis. Para aqueles que seguiam as missões do capuchinho, ele representava aquele que os escutava, aquele que aconselhava.

Sua aplicação ao confessionário o tornou, segundo Eduardo Hoornaert, um ‘conselheiro do povo’, que orientava nos problemas da vida, a quem todos confiavam e seguiam. Conselhos que se tornavam relevantes por serem justamente pronunciados por ele: “o fato de serem pronunciados pelo Frei lhes dava um vigor, uma relevância, uma poderosa convicção que se estendia por anos seguidos e não raras vezes pela vida inteira” (HOORNAERT, 1998).

Sua fidelidade ao povo e o testemunho de vida fizeram dele um frade admirado tanto por fiéis quanto por demais religiosos. Seus ensinamentos hoje ecoam por todo o Brasil, em especial no Nordeste, principalmente no Convento de São Felix de Cantalice, entre os devotos que visitam seu túmulo durante todo o ano e, especialmente no período que marca seu nascimento e sua morte. A devoção à Maria é expressa nas orações e na recitação do terço, com rosários em mãos, oração que Frei Damião procurava estimular e difundir.

Esta fidelidade ao povo é afirmada por D. Marcelo Carvalheira em 1977 quando Frei Damião realizou missões na região do Brejo Paraibano.

Impressiona a quantidade de confissões que Frei Damião teria escutado durante seus 75 anos de vida sacerdotal, cerca de dois milhões e meio de pessoas, possivelmente 100 pessoas por dia, segundo cálculos do Frei Gianfranco Lazzari, o que corresponderia ao dobro de São Pio de Pietrelcina (LAZZARI, 2003).

No Mapa das Missões pregadas por Frei Damião, elaborado pela Custódia Provincial de Pernambuco no Brasil (1931-1949) há uma projeção numérica de atividades que não há como prescindir mais uma vez do adjetivo impressionante. Frei Damião teria pregado 11.218 vezes entre Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. Foram realizados 5.490 casamentos, 155.889 crismas e 2,3 milhões de comunhões, cabendo destacar que os sermões precediam os sacramentos (PRONEB, 1949).

Em termos comparativos esses números significam afirmar um total de 4,3 vezes a população da cidade do Recife, capital de Pernambuco, na década de 1950.

Conclusão

Frei Damião foi um exímio missionário, que empenhou-se em pregar a palavra no Nordeste brasileiro, de forma diferenciada. Destacou-se por suas incansáveis

missões, e atenção dirigida a impregnar os ensinamentos religiosos aos fiéis, e ouvi-los detalhada e calmamente. Recebeu uma conotação sagrada por sua dedicação, soube conviver e adaptar-se aos modos de vida simples, dedicando-se ao serviço missionário.

Morreu como viveu. Humilde e desprovido de riquezas materiais. Hoje cultuado por milhões de fiéis que o têm como amigo fiel, conselheiro, confidente, curador de males do corpo e da alma, intermediador entre Deus que pode mudar os rumos de um período de estiagem, de uma eleição política, de um jogo de futebol, de uma doença terminal, de uma dor mais banal, de uma desavença afetiva, de um desespero materno, de uma aquisição de um bem, de uma queixa contra um vizinho, de um sonho de ver um filho vencer materialmente na vida, do alcance de um bom matrimônio, enfim, dos mais profundos e misteriosos à razão instrumental que um fiel seja capaz de crer, rezar e alcançar. Frei Damiano, 'Meu Frei Damiano', há muito já canonizado pelas gentes brasileiras.

Referências

- BOZZANO, Damiano de (OfmCap). Sagrado Coração de Jesús. In:Revista Dom Vital. Ano 5, nº 6-7. 1941.
- HALBWACHS, Maurice. A Memória Coletiva. São Paulo: Ed. Centauro, 2004.
- HOORNAERT, Eduardo. Dia 4 de junho de 1997 na cidade do Recife: dia do enterro do Frei Damiano. Proneb, 1997.
- LAZZARI, Gianfranco (Ofmcap). Padre Damiano da Bozzano. Apostolo della riconcilizane e maestro di vita spirituale. Il "Padre Pio del Brasile" S. Giovanni Rotondo: Edizioni Frati Cappuccini, 2003.
- LAZZARI, Gianfranco (Ofmcap). Padre Damiano: um apóstolo del Vangelo. Il "Padre Pio del Brasile". S. Giovanni Rotondo: Edizioni Frati Cappuccini. 2002.p 21
- LE GOFF, Jacques. História e memória .5. ed. Campinas, SP:Unicamp, 2003.
- Mapa das Missões pregadas por Frei Damiano de Bozzano da Custódia Provincial de Pernambuco no Brasil (1931-1949). Arquivo da PRONEB. Manuscrito.
- MIRANDA, Carlos Alberto. A ação missionária e pacificadora do Frei Caetano de Messina in: Brandão, Sylvana (Org.) História das Religiões no Brasil V.2. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002.
- MOURA, Abdalaziz. Frei Damiano e os impasses da Religião Popular. São Paulo: REB,

1976.

NEMBRO, Metodio da (OFMCap.) Storia dell'attività missionária dei cappuccini nel Brasile (1538-1889). Roma: Istitutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap, 1958.

O Poder de Frei Damião. Recife: Alternativa, 1977. Cadernos do Nordeste, Vol 2, Ano 1, out. 1977.

As Ciências das Religiões e a Utilização da Teoria Geral do Imaginário e da Tolerância Como Métodos da Diversidade Religiosa, no Curso de Ciências das Religiões da UFPB.

Maria Lúcia Abaurre Gnerre – PPGCR- UFPB¹
Tatiane Ribeiro de Lima – PPGCR- UFPB²

Resumo: *A diversidade religiosa é um assunto que permeia muitos debates acadêmicos da História aos Direitos Humanos, militam contra a intolerância religiosa. Um “novo” e forte aliado nessa luta no Brasil são as Ciências das Religiões que vem ganhando espaço nessa discussão e trazendo novas formas de pensar e de tratar a diversidade religiosa. Com uma proposta que visa o estudo da religião dentro dos padrões de laicidade do estado, sem deixar de respeitar o sagrado. O licenciado em Ciências das religiões tem na sua grade formação o estudo de diversas denominações religiosas. Esse fato facilita a aceitação e o respeito às diferenças religiosas. Um dos métodos utilizados para o estudo das religiões que vem demonstrando grande eficácia é a Teoria Geral do Imaginário de Gilbert Duran, e o discurso de tolerância defendido por Norberto Bobbio em sua obra Elogio a serenidade, onde ele de forma notável coloca a tolerância como foco em defesa da diversidade. Para a realização desse trabalho utilizaremos o método de pesquisa bibliográfica e também relatos pessoais por ter vivenciado a formação em Ciências das religiões da UFPB.*

Palavras Chave: *Diversidade religiosa. Tolerância. Imaginário. Ciências das religiões*

Introdução

A diversidade religiosa é um tema que suscita diversas opiniões e pontos de vista, nessa luta militam várias vertentes da sociedade e vários ramos da ciência. Atualmente é possível perceber que esse tema tem ganhado bastante espaço dentro da academia na área das ciências jurídicas, na sociologia, na história e invade com força total as ciências das religiões. Uma vez que a diversidade religiosa é o ponto de partida para o rompimento de fronteiras entre as religiões e na tentativa

1 Profa. Dra. Maria Lucia Abaurre Gnerre, Departamento de Ciências das Religiões – Centro de Educação – Universidade Federal da Paraíba. Líder do Grupo Padma de Pesquisa em Religiões e Filosofias Orientais.

2 Mestranda do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba, pesquisadora do grupo Videlicett e Oficium – E-mail: tatilima22@hotmail.com

de encontrar uma solução para um problema que é latente, não só na sociedade brasileira bem como no resto do mundo de uma maneira geral que é a intolerância religiosa. Como se fosse um vírus, a intolerância religiosa vem se espalhando rapidamente. Esta expansão tem sido provocada principalmente por (desculpem o trocadilho) fundamentalismos sem fundamento. (Nunes, 2014)

Nessa luta contra os fundamentalismos religiosos e pela disseminação das ideias de diversidade, a Universidade Federal da Paraíba (UFPB) sai na frente como pioneira, com a criação do Programa de Pós Graduação Ciências das Religiões PPGCR³ (no ano de 2006), e posteriormente com a criação do Departamento de Ciências das Religiões. Em 2009 inicia-se também a graduação em Ciências das Religiões, um curso de licenciatura que forma professores para lecionar o ensino religioso (laico) como preconiza a legislação brasileira⁴. Consideramos que esse tenha sido um enorme avanço da ciência em direção à diversidade religiosa, pois a partir da proposta desse programa pretende-se construir uma nova fórmula para o ensino religioso.

Durante o curso de Licenciatura em Ciências das Religiões, é possível verificar na sua grade curricular disciplinas que contemplam um grande número de religiões, assim como uma grande quantidade de metodologias de análise que nos permitem um estudo científico das religiões e dos mitos evitando assim o proselitismo tão corrente em nossa sociedade. Autores como os filósofos Ernst Cassirer e Norberto Bobbio, historiadores da religião como Sérgio da Matta e Adone Agnolin, os fenomenólogos como Mircea Eliade e Rudolf Otto, na sociologia da religião podemos citar **Èmile** Durkheim e Peter Berger, na psicologia da religião C.Gustav Jung, a Teoria Geral do Imaginário de Gilbert Durand e Gaston Bachelard, dentre outros nos dão bases para a uma visão científica da religião.

Apesar da grande quantidade de métodos que temos a nossa disposição para a análise das religiões e dos fenômenos religiosos dentro do curso, nesse trabalho vamos nos focar apenas em uma sucinta análise da Teoria Geral do Imaginário (TGI) de Durand e breves trechos do texto Elogio da Serenidade de Norberto Bobbio onde ele trata da tolerância e a sua influência na formação dos futuros professores do ensino religioso, essas visões de mundo podem ajudar na disseminação de ideias mais tolerantes e diversas em relação à religião, na sociedade por meio da educação.

1.Direitos humanos e diversidade

O Brasil é um estado laico, essa laicidade estabeleceu-se com a proclamação da república em 1889, entretanto, esse conceito ainda se confunde com ateísmo ou intolerância, é preciso deixar claro que a declaração de laicidade da nação tem o

3 <http://www.ce.ufpb.br/ppgcr/>

4 Cf. resolução 32/2009 em http://www.ufpb.br/sods/consuni/resolu/2009/Runi32_2009.pdf

objetivo de garantir que as pessoas possam se expressar religiosamente e que essa religiosidade seja respeitada e protegida legalmente pelas autoridades do país. Para que isso ocorra realmente, temos ainda em auxílio a legislação nacional a declaração universal dos direitos humanos, temos no Atr. XVIII.

“ Toda pessoa tem o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.”⁵

A legislação brasileira nos garante o direito ao culto e a livre expressão religiosa, mas, apesar da grande pluralidade religiosa existente no país, **é fato que** historicamente a maioria absoluta da população brasileira é adepta do cristianismo nas suas várias vertentes. Esse fato pode dar margem a casos de intolerância religiosa e atos de violência contra as religiões com menor número de adeptos e contra o discurso da diversidade religiosa. É possível notar abusos contra a diversidade em todas as esferas sociais e do poder recentemente no Brasil. O poder judiciário o protagonista de um polêmico caso de intolerância contra a fé religiosa. Ocorreu que uma ação movida no Ministério Público Federal (MPF) pelos representantes das religiões de matrizes africanas solicitava a retirada de vídeos que circulam na internet, por seu conteúdo ter sido considerado pelos seguidores das religiões de povo (afro-brasileiras) de conteúdo discriminatório, com discursos de ódio, preconceito, contra os praticantes de umbanda, candomblé e outras religiões afro-brasileiras.

Em resposta as reivindicações populares, O Juiz Eugênio Rosa de Araújo determinou que os vídeos poderiam continuar vinculados nos meios de comunicação, atendendo assim as prerrogativas do direito constitucional de livre expressão garantido a todos os cidadãos brasileiros, e foi mais além declarando que Candomblé e Umbanda não podem ser consideradas religiões por não possuírem um “Deus” e nem um livro sagrado que os guie. O MPF recorreu da sentença e o juiz admitiu o seu erro e fez retificações em relação as suas declarações sobre as religiões de matrizes africanas, mas não faz nenhuma mudança na sentença. Na sua correção divulgada pela assessoria de imprensa em 20 de Março de 2014 é possível verificar o seguinte texto⁶ “o forte apoio dado pela mídia e pela sociedade civil, demonstra por si só e de forma inquestionável, a crença no culto de tais religiões”⁷ Mesmo depois de sua

5 Declaração Universal Dos Direitos Humanos, Adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. Disponível em: http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm. Acesso em 24/06/2014.

6 <http://oglobo.globo.com/sociedade/religiao/juiz-volta-atras-agora-considera-candomble-umbanda-como-religioes-12546691>. Acesso em 14/06/2014.

7 <http://oglobo.globo.com/sociedade/religiao/juiz-volta-atras-agora-considera-candomble-umbanda-como-religioes-12546691>. Acesso em 15/06/2014.

correção fica evidente que essa foi feita devido a grande quantidade de críticas que ele sofreu pelas mídias de forma geral, o seu discurso mesmo o de revisão coloca as religiões de matriz afro ainda com “tais religiões”, o que demonstra uma intolerância o em relação às religiões de povo.

As Ciências das Religiões estudam as religiões de acordo com as suas particularidades, não as enquadrando em um modelo pré estabelecido onde para que ela seja religião tenha necessariamente que preencher todos os requisitos existentes nas grandes religiões. O sagrado é respeitado em suas diversas formas de se manifestar e de ser vivido. Não cabem as Ciências das Religiões julgar o que é e o que não é religião segundo Ludwig Feuerbach “A religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos íntimos, a confissão aberta dos seus segredos do amor”. (Alves Apud Feuerbach, 1984, p, 15) Assim devemos compreender que a religião e o sagrado religioso podem muitas vezes terem um caráter mais subjetivo que objetivo desprezando as instituições e os dogmas existentes em algumas religiões, a não existência de um Deus ,de um livro sagrado ou de uma sistematização clerical explícita não descaracteriza-as enquanto religião, pois, o que devemos levar em consideração é o fenômeno religiosos e a devoção religiosa dos pertencentes de qualquer culto religioso. Esse tipo de postura assumida publicamente por um juiz federal pode abrir espaços para disseminação da intolerância entre as religiões, principalmente por que dão fundamentos jurídicos as pessoas que já são fundamentalistas religiosas para iniciarem ataques iter religiosos, por outro lado, quando o véu da intolerância é retirado é possível que se discuta um problema que é latente, mas que muitas vezes é mascarado pelo discurso do politicamente correto. Assim é possível trabalhar a tolerância á moda Bobbio “A tolerância é um método que implica como disse, o uso da persuasão perante aqueles que pensam diferente de nós e não o método de imposição.” (BOBBIO, 1998, p.155). Essa persuasão o nosso ver, deve se basear na educação e na preparação dos educadores que são formadores de opinião para que possamos em um futuro próximo ter uma sociedade, mas tolerante.

2.Ciências das religiões grade curricular e estado laico

Como já discutimos de forma introdutória anteriormente, a laicidade é parte integrante do estado democrático, mas, o ensino religioso faz parte da grade curricular das escolas, e deve ser lecionado de forma laica e não proselitista. Temos ai o seguinte problema: como formar pessoas para a diversidade religiosa em um país onde o cristianismo é maioria, sem ferir nem um credo religioso? (OLIVEIRA, 2005)

Esse desafio deve ser enfrentado pela educação, para isso, o seu mais forte

aliado são as Ciências das Religiões, como já foi mencionado. A Paraíba é pioneira no Brasil na formação de Licenciados em Ciências das Religiões na rede pública federal de ensino que durante quatro anos de formação recebem bases metodológicas necessárias para combater a intolerância discutindo religião sob uma formação científica que não permite posicionamentos pessoais e prosélico, trazendo como sua maior bandeira o respeito a diversidade religiosa e principalmente ao Sagrado do outro.

Como uma grade de formação que contempla as grandes religiões de livro revelado, como o Judaísmo, o Islamismo, o Cristianismo, por exemplo, mas que abre o mesmo espaço no discurso para as religiões que não possuem livro revelado e que se sustentam apenas pelas tradições orais como é o caso das religiões de matrizes africanas e indígenas no Brasil. Essas religiões são estudadas pelo prisma das mais variadas ciências e métodos como a História, a Psicologia, a Antropologia, a Filosofia, a Etnografia, a Fenomenologia, e a Mitologia, uma gama de ciências que nos permite ter uma visão ampliada da religião e dos seus fenômenos.

As Ciências das Religiões buscam compreender as religiões por inúmeros processos científicos, mas não com a intenção de desmistificá-las ou de secularizá-las como foi feito por muito tempo pela escola histórica positivista cartesiana que tinha suas bases centradas no Iluminismo. Mas com a sincera intenção de compreender melhor como a manifestação religiosa do sagrado interfere na natureza humana, para podermos nos abrir a novas compreensões dimensionais do papel da religião na sociedade, mas principalmente na forma como o homem religioso e também o não religioso se compreende o mundo.

Assim, profissionais formados nessas bases possivelmente serão agentes de mudança de pensamento aplicando o seus conhecimentos específicos para a melhoria da sociedade, formando pessoas capazes de conviver com as diferenças e diminuindo o tom da intolerância através do respeito à consciência alheia, respeitando os posicionamentos religiosos e também os não religiosos (ou ateus) como parte integrante do corpo social democrático.

O discurso histórico que dispomos para o estudo das religiões no Brasil tem suas raízes na teologia católica, deixando pouco espaço para a diversidade religiosa ou mesmo para o diálogo inter-religioso, das religiões com a academia e da academia com as religiões. Por isso por muito tempo viu-se dentro do discurso histórico uma forte secularização da religião. Esse processo se inicia com Kant em sua crítica a razão pura, momento em que pela primeira vez se separa a teologia e filosofia, seguido por Hegel nas suas lições e, mas a frente o processo de secularização da religião chega ao seu auge quando Nietzsche⁸ declara a morte de Deus na sua obra

8 Nietzsche afirma que Deus está morto na sua obra Assim fala Zaratustra em - 1883.

Assim Falava Zaratustra. E a religião torna-se apenas mas uma manifestação cultural da sociedade, podendo assim ser empiricamente dissecada pelas ciências humanas.

Atualmente como o advento do Novo Espírito Científico, inaugurado por Gaston Bachelard, com a sua obra de mesmo nome, é possível observar nessa obra que ela se propõe a observar as ciências humanas de uma forma diferente trazendo a tona “a desmistificação do imperialismo da história, a queda de seu monolitismo hipostático” (Durando, 2008, p. 82). Essa queda do historicismo nos permite observar o homem e a história e conseqüentemente à religião de uma perspectiva diferente, o homem como uma ser dado ao sagrado, nesse sentido a utilização da teoria do imaginário proposta por Durand encaixa-se perfeitamente, nessa nova forma de visão de mundo, onde o mito e as tradições são fatores relevantes para narrar a história do homem e sua religiosidade. A teoria do imaginário não tem o objetivo de afastar as religiões pelos seus mitos fundantes ao contrário seu objetivo é encontrar os pontos convergentes nos diversos mitos. (DURAND, 2008).

3. Teoria geral do imaginário e sua contribuição para a disseminação dos conceitos de diversidade religiosa na formação superior em ciências das religiões

Como já mencionado anteriormente, a Teoria Geral do Imaginário (TGI) é uma corrente de pensamento fortemente utilizada no curso de Ciências das Religiões da UFPB, e tem entre os seus objetivos evidenciar a importância das imagens da imaginação e dos mitos no trajeto antropológico. A análise dos momentos históricos e na literatura seja essa sagrada ou profana trazem a tona os mitos de tensão. A mitanálise é um método capaz de encontrar pontos confluentes das mitologias e na história das diversas religiões. (TEIXERA, ARAÚJO, 2011).

[...] uma método de análise científica dos mitos que visa extrair não somente o sentido psicológico (Paul Diel, James Hillman, Yves Durand), mas o sentido sociológico (Cl. Lévi-Strauss, D. Zahan, G. Durand). Mitanálise que, desde o início, alarga o campo individual da psicanálise, na orientação da obra de Jung, ultrapassando a redução simbólica simplificada de Freud, e repousa sobre a afirmação do ‘politeísmo’ (M. Weber) das pulsões da psique. A mitanálise sociológica (G. Durand) inspirando-se simultaneamente nos trabalhos do estruturalismo de Cl. Lévi-Strauss, mas igualmente [...] em todas as investigações temática ou nas análises semânticas de conteúdos, procura identificar os grandes mitos diretores dos momentos históricos e dos tipos de grupos de relações sociais (DURAND, 1979, p 313)

Ao analisarmos mitanaliticamente obras de diversas religiões, a probabilidade de encontrarmos imagens comuns a religiões, dogmática e teologicamente diferentes é muito grande, por isso a Teoria Geral do imaginário tem “A mitanálise tem como um dos seus principais objetivos a localização, e sua conseqüente interpretação das imagens, dos símbolos e dos mitos no imaginário das culturas”. (TEIXERA, ARAÚJO,

2011, p.68). Essa é uma forma de aproximar as religiões, pois propõe encontrar as semelhanças e não alargar as diferenças. Podendo assim, através da mitanálise os alunos de Ciências das Religiões trabalharem a tolerância pelo caminho das semelhanças e da harmonia diminuindo assim os preconceitos religiosos.

A mitanálise possui regras metodológicas que devem ser seguidas pelo pesquisador, para que se consiga chegar a uma análise com qualidade científica. Grosso modo podemos dizer que a TGI, e o seu método de mitanálise é capaz de ampliar a visão dos alunos principalmente no concernente as possíveis proximidades entre as religiões. É necessário deixar claro que a TGI, não tem a intenção de tornar os alunos reducionistas ao ponto de pretenderem encontrar a raiz de todas as religiões, como pretendeu de certa forma Durkheim na sua obra Formas Elementares da Religião.

Durante a minha graduação pude perceber que a TGI, dá suporte aos alunos Ciências das Religiões para que esses possam em seus estudos encontrarem nas estruturas antropológicas do imaginário, partindo dos mitos os pontos que ligam as religiões. Ampliando assim a visão de religião, e de homem dos alunos isso feito de uma forma respeitosa as religiões e de forma laica como manda o estado. Essa formação é uma das formas que o licenciado em Ciências das Religiões tem a mão para transmitir conhecimento religioso pautado na diversidade e se distanciando cada vez mais das garras do proselitismo.

4.A utilização do discurso de tolerancia de norberto bobbio como método de ensino rumo a diversidade religiosa

É notória a imensa pluralidade religiosa existente no Brasil devido a sua condição política laica, pois o “pluralismo religioso exige a existência de determinadas condições sociais que possibilitam a prática religiosa e a expansão dessas[...] Uma dessas condições é um Estado secularizado que possibilita a existência e a competição de diversas visões de mundo” (SANCHEZ, 2005, p.39). É essa pluralidade religiosa do Brasil que, abre espaço para as discursões pertencentes ao campo da diversidade religiosa e abre espaço os discursos de tolerância.

“A exigência da tolerância nasce no momento em que se toma a consciência da irreduzibilidade das opiniões e da necessidade de encontrar o *modus vivendi* entre elas.” Sendo assim, concordando que discordam em muitos pontos as religiões podem e deve ter entre si uma convivência respeitosa e harmoniosa como prega os discursos de diversidade religiosa e permite o nosso país laico.

Assim para que possamos ter uma nação pacífica e acabarmos com os focos de intolerância Bobbio nos fornece uma saída de como quando diz: “o único modo de levar um intolerante a aceitar a tolerância não é a perseguição, mas o reconhecimento do seu direito de se exprimir. Responder ao intolerante com a intolerância pode ser judicialmente lícito, mas é por certo eticamente reprovável”. BOBBIO, 1998,

PÁGINA.p.154) Essa fala vai de encontro com o caso de intolerância citado no início desse trabalho, sendo assim fica claro que mesmo apoiado na lei, à decisão judicial não teve uma postura nem ética e nem coerente com a religiosidade brasileira.

Dentro do pluralismo religioso existente no nosso país, para que os ideais de diversidade religiosa sejam satisfatoriamente atingidos é necessário que a tolerância seja trabalhada pedagogicamente com as crianças. Para que o conceito de tolerância seja verdadeiramente assimilado, como parte integrante da formação humana, e não apenas como uma mera regra de convivência social, a tolerância não deve ser apenas um conceito ela deve ser encarada como um princípio a ser vivido, só assim será possível uma convivência inter-religiosa como sonha os movimentos de diversidade. (BOBBIO, 1998).

Conclusão

Diante do que foi exposto das atuais conjunturas religiosas no Brasil e da minha experiência pessoal na Graduação em Ciências das Religiões, podemos notar que existe um imenso terreno a ser ocupado, pelo discurso da diversidade e que esse deve ser disseminado pela educação de forma consciente, responsável e ética por pessoas com formação para a realização desse trabalho. Assim um discurso que teve início com a implantação do estado laico se encorpa para poder penetrar de forma sólida na cultura e no imaginário das pessoas.

Mediante tantos fatos de intolerância que podemos ver todos os dias vinculados na mídia é também necessário que a sociedade e principalmente os departamentos de Ciências das Religiões rompam as barreiras da academia em uma atitude de enfrentamento a intolerância religiosa e a favor da diversidade, o espaço para tal atitude tem sido criado mediante os estudos que vem sendo desenvolvido nesse aspecto, na UFPB através principalmente da atuação do grupo de pesquisa como o Videlicet, que tem assumido a liderança nesta luta.

A intolerância a diversidade religiosa é uma atitude que não deve mais continuar a existir na atual conjuntura da nossa sociedade principalmente por que somos todos protegidos por um Estado laico, assim é necessário que a sociedade se mantenha alerta ao combate de atitudes intolerantes e que se fortaleça politicamente nessa luta com a criação de comitês da diversidade religiosa, para que abusos contra a fé ou o sagrado do outro seja combatido, mas pacificamente com base no diálogo onde a tolerância o respeito e a responsabilidade deve sempre ser a bandeira máxima levantada por todas as

Referencias

BOBBIO, Norberto. **Elogio da Serenidade e outros escritos morais**. Tradução, Marco Aurélio Nogueira. São Paulo.:Ed, UNESP, 1998.

DURAND, Gilbert. **Mito, Símbolo e metodologia**. São Paulo:Ed. Presença LTDA, 1952.

_____ **Ciências do Homem e Tradição: O novo Espírito Antropológico**. São Paulo: Ed. Trion, 2008.

_____ **Figures mythiques et visages de l'auvre**. de la mythocritique à mythanalyse. Paris: Berg International, 1979.

NUNES, Maria do Rosário. **Diversidade religiosa e direitos humanos**. Brasília: Ed Brasília 2013.

OLIVEIRA, Lilian Blanck. **A formação de docente para o ensino religioso no Brasil: leituras e tessituras**. Curitiba: Revista Diálogo Educacional 2005.

ALVES, Rubem. **O Que é Religião**. São Paulo, ed. Abril, 1984.

SANCHEZ, Wagner Lopes. **Pluralismo Religioso: As religiões no mundo atual**. São Paulo, ed. Paulinas, 2005.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez, ARAÚJO, Alberto Felipe. **Gilbert Durand: Imaginário e educação**. Niterói, ed. Intertexto. 2011.

Territórios mortuários: matrizes *Chöd* & *avadhūta*– sabedoria maluca—na poética de Augusto dos Anjos

Sandra S. F. Erickson¹

Uma coisa, ó monges, desenvolvida e
repetidamente praticada leva à obtenção
da sabedoria: é a contemplação do corpo.
Anguttara Nikaya, 1

*Para o Prof. Dilip Loundo por acreditar
e guiar-me com perguntas afiadas que
possibilitaram suturas mais fortes e
adequadas.*

Resumo: Argumentamos no presente trabalho que há uma gramática simbólica na poética de Augusto dos Anjos (1884-1914) que se remete ao aparato conceitual, imaginário e temático das tradições dárnicas orientais, especialmente o budismo. O imaginário do poeta é um sutra, pois alusões esotéricas e exotéricas (internas e externas, visíveis e invisíveis) dessa tradição são costuradas ao longo dos poemas. Através de um processo metodológico de apropriação que opera, assim, como nos sutras budistas, em três níveis hermenêuticos: externo, interno e secreto: visível, invisível e misterioso o poeta sistematicamente dialoga e mesmo transpõe para a sua poesia técnicas meditativas como vipassana (visão profunda da natureza última da realidade), anupassana (contemplação do corpo, sentimentos, mente, e princípios: dhammas) e shunyata (vazio ou vacuidade). Seu imaginário é moldado por imagens típicas da meditação Chöd, a qual visa purgar ou mesmo matar a ilusão elementar do ego de que é um “eu” em si e para si. Para esse propósito o meditador visualiza em detalhes e sistematicamente os territórios mortuários: cemitérios, crematórios, cinza, corpos mortos, corpos em decomposição, esqueletos e ossos desmembrados como prática espiritual representativa da morte do ego (sânscrito: *atmayajna*), objetivando livrar-se do apego (sânscrito: *Upādāna*) ao corpo e vida presente; desejo (sânscrito: *Trṣṇā*) por um corpo e vida futura; medo da morte (sânscrito: *abhiniveśa*) e aversão (sânscrito: *dveṣa*) à decadência e impermanência (sânscrito: *anicca*). Augusto trabalha a percepção da natureza ilusória das categorias convencionais através de um imaginário radical que desafia os tabus sociais, visando dismantelar as hierarquias conceituais: verme-deus, árvores-seres humanos, senhores-escravos, colônia-matriz, doente-saudável, vivo-morto e assim por diante, procurando mostrar o que, na visão budista, é o veneno principal no contínuo mental humano: a percepção errônea da realidade (cisão entre

1 *Professor Associado III, Doutora; Departamento Línguas e Literaturas Estrangeiras Modernas, UFRN; sandra@ufrnet.br.

eu—outro; vida—morte; existência—não existência). Seus poemas são mandalas de matrizes que se encaixam na tradição hindu dos avadhūtas (“santos malucos”), os sadhus, corajosos sábios contempladores de Shiva, conhecidos como Aghorii.

Palavras-chave: *Augusto dos Anjos, Augusto dos Anjos e budismo, budismo, Índia e Brasil, budismo no Brasil.*

1. Considerações preliminares

As minhas roupas, quero até rompê-las!
Quero, arrancado das prisões carnavais, Viver
na luz dos astros imortais, Abraçado com
todas as estrelas (*Queixas noturnas*, l. 21-
24)²

Nosso tratamento da presença ativa e muitas vezes direta do budismo na poesia e na poética de Augusto dos Anjos (1884-1914) emprega a via clássica da literatura comparada, mas pode ser articulada através de mais de uma abordagem crítica contemporânea, como o textualismo forte (*strong textualism*) praticado pelos críticos da escola de Yale e os derridianos e do revisionismo dialético de Harold Bloom (também integrante da Escola crítica de Yale), pelo Neoplatonismo e orfismo (conforme nosso tratamento em Erickson 2003 e 2009)³, ou, ainda, podemos tratá-lo, como um caso de budismo moderno, conforme o próprio poeta entende em seu soneto *Budismo moderno* (1909).⁴

Como se trata de poesia, a apreensão dessa arquitetura teórico-poética nem sempre se dá pela via direta (se dá por ela *também*, conforme veremos), mas se dá, sobretudo por via indireta, ou seja, através do que acontece ou se representa na tessitura interna dos poemas, qual seja o nível figurado, metafórico ou conotativo. Tratamos essa presença (evitando o termo influência para esquivarmos do revisionismo de Bloom) do budismo na poesia de Augusto, em três níveis hermenêuticos: visível-invisível e misterioso (os últimos dois implícitos). Sua metodologia de apropriação de matrizes budistas possui, como nos sutras, três vias: externa, interna e secreta. Sutra é sinônimo de costura. Augusto sutura sementes ou dnas do aparato conceitual, imagístico e temático do budismo de forma significativa e profunda em seu tecido poético. Encontramos espalhados em sua poética alusões esotéricas e exotéricas (internas e externas, visíveis e invisíveis) ao budismo,

2 “I” se refere à linha do poema.

3 Exploramos as matrizes órficas em Augusto via Píndaro, Hesíodo, Platão e Calímaco, as neoplatônicas, via Platão, Plutarco, Boécio, Pseudo-Dionísio (Dionísio Areopagita) em ERICKSON, 2003, 2009 e 2014 (no prelo, Editora Universitária, UFPA).

4 O presente trabalho é resultado do projeto de pesquisa posdoutoral “Corpos de luz & êxtase na poesia de Augusto dos Anjos: as matrizes budistas & raízes indianas de sua poética”, desenvolvido sob a interlocução acadêmica do Prof. Dilip Loundo, Departamento de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF, MG), a quem expressei minha gratidão.

especialmente da escola Theravada.⁵

Na categoria de matriz visível (externa) que será nosso foco maior cite-se, entre outros, o soneto *O vencedor*, referência direta ao título que se tornou o epíteto de Sidarta quando se tornou “o” Buda; a própria *flor de lótus* (mencionada em seu nome científico, diatomácea da lagoa, em *Budismo moderno*, l. 6), o próprio Buda,⁶ e seus escritos doutrinários (dharma), colecionados na “bíblia budista”, Triptaka, dos quais Abidarma é a parte referente à fenomenologia do sistema metafísico desenvolvido por Buda e pelos primeiros patriarcas do budismo. O tratamento do tema impermanência (*anicca*) no poeta não é da ordem da tradição *Carpe diem*, e nem niilista, pois não objetiva desenvolver no leitor um desejo de viver mais e intensamente a vida, inclusive sensual, e nem tão pouco recusa a vida e suas pulsões—ao contrário, o sentido desse tema em Augusto é a libertação do mundo sensorial e o aprimoramento da capacidade da mente (também ela um sentido, no budismo) de obter o desapego de toda forma de vivência egóica.

2. Suturas poéticas

Eu sou aquele que ficou sozinho / Cantando
sobre os ossos do caminho / A poesia de
tudo quanto é morto! (*O poeta do hediondo*,
l. 12-14)

Não é difícil se perceber a presença do budismo na poesia de Augusto.⁷ Uma rápida olhadela em uma lista de algumas das palavras-chaves em seus poemas nos convence de que há uma *gramática simbólica* que articula esses referenciais visíveis de maneira muito óbvia. Por exemplo: eu; agregado⁸; tesoura (*Monólogo de uma sombra*, l. 21; *Budismo moderno* l. 1, *Gemidos de arte* l. 11); bramânicas tesouras (*Monólogo de uma sombra*, l. 21); urubu (*Budismo moderno*, l. 4)⁹; coração (cinquenta

5 Literalmente “Ensino dos Sábios” ou “Doutrina dos Anciões”, é a mais antiga escola budista, fundada na Índia cujas práticas sobrevivem.

6 O poeta cita o homem, Sidarta; o título que ele obteve, a saber, Buda; sua doutrina e seus textos. O Buda é citado diretamente: “cansados de viver na paz de Buda” (*As cimas do destino*, l. 178); “Sou eu que, aliando Buda ao sibarita” (*Revelação*, l. 2); o pensamento de Buda, budismo, aparece diretamente no título do soneto, *Budismo moderno*; não bastasse isso, o próprio nome humano de Buda, antes de ser O Iluminado, Acordado ou Vitorioso é citado diretamente pelo poeta: “Uma sobrevivência de Sidarta, / Dentro da filogênese moderna” (*Os doentes*, l. 400-402); bem como já se notou, o texto canônico, Abidarma: “o metaficisismo de Abidarma” (*Monólogo de uma Sombra*, l. 19-20).

7 Selecionamos registros imagísticos não apenas estatisticamente, mas de acordo com a importância temática e contextual no projeto estético do poeta. Assim, “bolo” aparece duas vezes (*Os doentes* l. 17, 361) num contexto em que alude a oferenda tântrica chamada *torma*, no budismo tibetano.

8 *Monólogo de uma Sombra*, (l. 58), *Soneto* [Ao meu primeiro filho] (l. 1), *Budismo moderno* (l. 12), *Noli me tangere* (l. 9), *As montanhas* (l. 27); e ainda agregações (idem, l. 22) e *Noite de um visionário* (l. 30).

9 Considerado nas tradições dárnicas, o urubu é um *Golden purifier* (purificador dourado); seu nome científico é, interessantemente, *Cathartes Aura* e, conforme defendemos em Erickson (2009) é uma alusão ao lugar do lugar do *Sermão do Coração* (*Prajnaparamita*), a saber, Monte dos Abutres, no hoje, Nepal.

vezes)¹⁰; corvo (*As cismas do destino*, l. 387; *Ave dolorosa*, l. 14; *Idealizações* l. 7);¹¹ hiena (*Vencedor*, l. 10; *Os doentes*, l. 399); leite (várias vezes); bolo (ver nota No. 6); budismo (*Budismo moderno*).¹² Há muito mais referências diretas ao budismo na poesia de Augusto do que do que em T. S. Eliot, Walt Whitman, H. D. Thoreau e W. Emerson.

3. Formas Clássicas de meditação na poesia de Augusto dos Anjos

Quis compreender, quebrando estéreis
normas, / A vida fenomênica das Formas, /
Que, iguais a fogos passageiros, luzem.../ E
apenas encontrou na idéia gasta, / O horror
dessa mecânica nefasta, / A que todas as
coisas se reduzem! (*Monólogo de uma
Sombra*, l. 43-48).

Meditação é uma técnica de investigação de processos mentais, comumente ligada às tradições orientais onde é considerada um meio eficiente de investigar e determinar realidades fenomenais. No budismo meditação é uma forma de verificação de certos compostos da realidade fenomenal como a existência ou não-existência de um eu individual autônomo. A crença na existência de um eu desse tipo é, no budismo, o primeiro dos três venenos (ignorância), que é a fonte de sofrimento,¹³ porque gera os outros dois venenos, apego e aversão. A poética de Augusto é exatamente uma meditação sobre a pertinência ou não de um eu. O título de sua coletânea de poemas já encara essa problemática. Considerado megalomaniaco, o título, *Eu* é um véu de ilusão porque ao se ler seus poemas verifica-se que o poeta não trata de seu eu particular e nem de um eu específico ou sequer um eu humano. Ele reifica, “eu” para denunciar-lhes o vazio. “Eu” e o eu de trata *Eu* não passa de um fantasma, uma sombra sem existência e pertinência real. No budismo, a crença em um eu individual (*anatman*) e autônomo é falsa. Assim declara o eu lírico na sua primeira interação com o leitor: “Sou uma Sombra” é o primeiro verso, as primeiras palavras do poeta em seu primeiro poema de abertura, *Monólogo de uma Sombra* (l. 1).¹⁴ O eu lírico (que por si só já é desprovido de realidade “real”, posto que existe apenas como ficção poética) fala da “morbidez dos seres ilusórios” (idem, l. 12), se declarando em

10 Esse vocábulo é muito recorrente (quarenta e quatro vezes) na poesia de Augusto; tratamo-lo como uma metonímia (parte pelo todo) do próprio *Sutra Coração* (ver Erickson 2014).

11 Há um soneto inteiro *Asa de corvo*.

12 Buda etc. ver ERICKSON 2009, 2012, 2014.

13 No budismo há três tipos de sofrimento: o sofrimento do sofrimento (físico, percebido pelos sentidos), sofrimento da mudança (tudo muda constantemente de um estado para outro) e sofrimento que tudo abarca (existencial).

14 Note-se que *Sombra* é personificada; enquanto eu, o possível sujeito, é reificado—tornado objeto.

estado de “solidariedade subjetiva com todas as espécies sofredoras”¹⁵ (idem, l. 23-24), “irmão mais velho do animal inferior que urra no bosque” (idem, l. 29). Como se não bastasse tudo isso, o eu lírico diretamente se refere, na terceira das trinta e uma estrofes de seu poema-manifesto, a um dos pilares clássicos da literatura filosófica (e não apenas devocional) budista, o Abidarma, como uma arma para garantir sua sobrevivência: “Em minha existência social possuo uma arma / – O metafisicismo de Abidarma –” (l. 19-20). O poema é um verdadeiro sutra, costurando cuidadosamente princípios, temas, imagens, conceitos do budismo,¹⁶ inclusive citando bibliografia, como o *Abidarma*!¹⁷

Meditação, conforme já notamos, é um processo de análise de pressupostos como a existência/não de um eu e a maneira como este ente parece existir: o eu é separado ou idêntico aos agregados que o constitui? A conclusão desse processo de análise, segundo o budismo, é que o eu não está nos agregados que pensamos o constitui; eu é algo além do corpo do meditador, que funciona como o articulador da relação eu-mundo; é, portanto, uma ficção da consciência, a qual é, ela mesma, apenas um dos agregados; “eu” é um conceito criado pela mente, sem a menor substancialidade—entender essa verdade (do não-eu, do eu como conceito vazio, sem objeto), como um amontoado de partículas/agregados vibrando no espaço “em frente” da mente é a liberação, nirvana, ou “paraíso búdico” que aparece em mais de um poema de Augusto, inclusive o soneto *O meu nirvana*.

Vipassana & shunyata

Vinha passando pelo meu caminho / Um
vulto estranhamente iluminado... (*Mystica
visio*, l. 1-2)
E eu vi o Sol do Céu iluminando / A Catedral
da Grande Natureza (*A minha estrela*, l. 10-
11)

15 Sujeitas ao ciclo samsárico, isto é, a vida fenomenal. No pensamento budista a vida é sofrimento para todas as espécies não importa suas circunstâncias específicas. Essa é a primeira Nobre Verdade ensinada por Sidarta, o Buda.

16 O eu lírico trata o corpo material dos seres vivos como “agregados perecíveis” (*Monólogo de uma Sombra*, l. 58); fala do “samsara” (idem, l. 106); e articula claramente o sofrimento da “vida fenomênica das Formas” (l. 44), entre outros conceitos encontrados no *Abidarma*, que aparecem em outros poemas como *O meu nirvana*.

17 *Abidarma* significa “ensino superior” (no sentido de elevado); é uma das seções mais importantes do conjunto de textos do cânone budista chamado de *Tripitaka* (três cestas), escrito em páli, a língua antiga, clássica e litúrgica ainda preservada pelo budismo Theravada. Os três textos são: *Sutta Pitaka* (discursos proferidos pelo Buda a seus discípulos), *Vinaya Pitaka* (conjunto de regras para a comunidade monástica) e *Abhidhamma Pitaka* que contém ensinamentos específicos os processos mentais sutis, prática meditativa e metafísica dos ensinamentos búdicos. É, portanto, extremamente significativo que o poeta cita esse texto e pelo seu próprio nome. É muito provável que esses termos técnicos do budismo Theravada (samsara, Abidarma, agregados) tenham sido trazidos para o português brasileiro pelo poeta.

Vipassana e shunyata são técnicas de análise filosóficas, assim como Yoga, não religiosas, objetivando descobrir a realidade atrás dos fenômenos ilusórios da percepção e do aquietar a mente, inicialmente por certas práticas respiratórias e depois por concentração e foco em objetos específicos de investigação. Vipassana significa *vislumbre*¹⁸ resultante da introspecção, auto-exame através do qual se vê as coisas como elas são, e *shunyata* (iluminação/clarividência decorrente da compreensão da mente da natureza vazia dos fenômenos). A poesia de Augusto dos Anjos proporciona ao leitor a oportunidade de analisar as condições da mente livre dos apegos e das aversões samsáricas, iluminando nossa compreensão de mundo e introduzindo-nos ou transpondo-nos a outra esfera de representação, conceituação e compreensão das formas e da poesia. Seus poemas proporcionam um mergulho profundo na natureza da vida, da morte, do corpo e da mente com a intensidade e resultado de vipassana. A poética de Augusto é uma forma elaborada de meditação. Cada poema oferece ao leitor uma incursão profunda sobre um aspecto ou outro da natureza do ser no mundo, dentro do contexto das Quatro Nobres Verdades ensinadas pelo Buda.

Territórios mortuários: formas meditativas clássicas na poesia de Augusto

E o que ele foi: clavículas, abdômen, / O coração, a boca, em síntese, o Homem / -- Engrenagem de vísceras vulgares/ Os dedos carregados de peçonha / Tudo coube na lógica medonha / Dos apodrecimentos musculares (*Monólogo de uma Sombra*, l. 67-72).

A meditação sobre a morte não é estranha à tradição ocidental,¹⁹ mas é no oriente que ela é parte integrante (talvez inseparável) do cotidiano não apenas poético-filosófico. Nessa tradição, a meditação sobre a morte, inclui a visualização detalhada e precisa do mundo do cemitério e todo seu ecossistema: doenças, esqueleto, caveiras, covas, vermes; corpos em estados de decomposição, bem como os líquidos do corpo relacionados a esse processo decompositivo do tecido material são naturais: fezes, pus, sangue. Todavia na poesia de Augusto, esse imaginário e tema com toda a sua detalhada geografia tem sido entendida como resultante de uma preferência do poeta pelo grotesco consequente de uma psicologia pessoal

18 SMITH e NOVAK definem vipassana como “vislumbre intuitivo” ou “visão penetrante” (2004). Todavia o termo intuitivo implica “sem recorrer a inferências ou categorizações conceituais” (Houaiss), o que não é o caso, já que vipassana é uma prática desenvolvida para estimular “a consciência analítica do corpo” (Smith e Novak, 2014, p. 83); é, portanto, uma experiência concreta e não abstrata. Para as tradições dárnicas, “os pensamentos são, com efeito, sensações mentais” (idem, p. 84), assim, sensações não são fenômenos intuitivos.

19 Em especial na tradição neoplatônica, na poesia dos metafísicos ingleses e na vertente *graveyard poetry*, do romantismo inglês, exploradas em ERICKSON 2003, 2005, 2009, 2010.

depressiva e melancólica e/ou como uma afiliação do poeta ao romantismo byroniano. Essa percepção da estética de Augusto cai por terra aos leitores familiarizados com as formas meditativas orientais clássicas como a *Chöd*, e as meditações propostas no *Satipatthana Sutta* e no *Visuddhimagga*.

Charnel Ground, casas ou terreiros sepulcrais (cemitérios), são um arquétipo central da literatura, liturgia e leitmotiv artístico das tradições dárnicas orientais. *Chöd* significa literalmente “cortar” e tem o sentido de “cortar o ego através”; é uma prática meditativa avançada através da qual o meditante obtém a percepção da natureza real do eu e do mundo fenomenal. Outra forma aquém é *Prajnaparamita*, mas, enquanto *Prajnaparamita* é uma forma mais abstrata que se direciona a percepção direta do vazio de tudo, *Chöd* toma por objeto meditativo a visualização direta, “nua e crua”, por assim dizer da morte e dos fenômenos físicos e psíquicos que a acompanham objetivando captar e subjugar o poder do medo sobre a mente através de rituais em cemitérios, visualizações de oferendas tântricas direcionadas a conseguir a vitória sobre a morte porque implanta na mente o destemor na medida em que a mente, treinada por essas visualizações, passa, gradativamente, a encarar os medos como construções mentais.

As *contemplações de cemitério* são descritas com enorme precisão de detalhes nos sutras *Satipatthana* e *Visuddhimagga*. Meditadores *Chöd* tem por objeto corpos mortos, já inchados, na cor azul-preto, completamente tomados pelo que designam de “corruption” (corrupção), ou seja, corpos comidos por corvos, vermes, etc.; quando os ossos já estão expostos; restos de carne ainda neles pendurada, ainda com borrifos de sangue, mantidos junto pelos tendões musculares; ossos esbranquiçados, parecendo conchas, amontoados pelo passar dos anos; o efeito do tempo visível na farelada poeira de seus restos. Como o leitor percebe é uma visualização muito agressiva, corajosa e realística do processo da morte. No final da contemplação cuidadosa e sistemática de cada uma dessas imagens de um outro corpo além (e diante) de si, o meditador é levado a concluir que seu próprio corpo também é formado dessa mesma natureza e tem esse mesmo destino, o qual ninguém pode escapar. Todo esse arsenal imagístico aparece na poesia de Augusto dos Anjos. É exatamente nesse sentido que ele se refere ao “evangelho da podridão” e a “ultra fatalidade de ossatura / A que seremos todos reduzidos” em *Vozes da morte* (l. 6-8). A expressão poética “evangelho da podridão” que causa tanta repulsa na fortuna crítica do poeta, é apenas uma alusão a essa meditação.²⁰

Todos esses territórios mortuários e sua respectiva gramática simbólica de profundo significado trans-pessoal, representando a prática espiritual da morte do

20 “Evangelho” significa boa nova.

ego e seu ego-centrismo (sânscrito: *atmayajna*) que leva ao fim do apego, um dos três venenos na concepção budista, constitui a assinatura poética de Augusto dos Anjos.²¹

Outro aspecto relevante à poética de Augusto, na geografia dos territórios mortuários, é os *Dez Objetos de Repulsividade* (ódio), listados no capítulo III do *Visuddhimagga* (O caminho para a purificação), do filósofo Buddhaghosa (Sri Lanka, 430 E.C.). Nele o filósofo aponta dez *loci* específicos de *karmasthana* (locus mental para o trabalho [espiritual]) que são, e forma mais sistemática os já referidos acima, agora tratados como categorias cognitivas da percepção: (1) corpo inchado, (2) corpo descolorido e corpo azulado, (3) corpo infestado [da vida bacterio-vermilínea], (4) corpo fissurado, (5) corpo mastigado, (6,7) corpo desmembrado, ou quebrado e espalhado, (8) corpo sangrando, (9) corpo comido ou sendo comido por vermes, e (10) corpo no estado de esqueleto. Todos esse *loci* aparece na poesia de Augusto e, exatamente por causa de sua presença em sua poesia ele tem sido considerado mórbido (ver ERICKSON 2003; 2009; 2012).

Note-se o tipo de meditante oriental chamado de *Avadhūtas*, “santos malucos” por expressarem um tipo de sabedoria considerada *crazy wisdom* (maluca)²² e os *Aghoris*. Esses místicos se caracterizam pelo desapego egóico e o desprezo das convenções sociais. São considerados santos excêntricos; às vezes andam vestidos apenas de luz natural (nus) e cinza (resíduos pulverizados da incineração de defuntos). Eles estão inseridos em toda uma linhagem complexa que passa pela yoga. Os *aghoris* são também praticantes de meditação em cemitérios. Conquanto o homem Augusto dos Anjos em nada possa ser associado com esses meditadores e suas práticas, sua poesia expressa a natureza dessa meditação porque representa um tipo de prática teórica que proporciona ao leitor a oportunidade de transcender a percepção da natureza ilusória das categorias convencionais através de um imaginário radical que desafia percepções normativas e tabus sociais; procurando o que os gregos chamaram de *ataraxia*, ou seja, o equilíbrio diante de tudo—toda e qualquer paisagem mental. O conceito de *ataraxia* aparece em *O mar, a escada e o homem* (l. 2) e *Revelação* (parte II, l. 3).²³ As dez impuridades e alguns dos poemas onde podem

21 Os outros dois são: desejo (pela materialidade do mundo, incluindo por um corpo e vida futura [o retorno da mente ao mundo fenomenal é ponto pacífico nessas tradições]) e aversão (à decadência e caráter impermanente da existência), também tratados na poética de Augusto segundo essa tradição dármica oriental.

22 Como foi a designação do guru tibetano Chogyang Trumgpa que ensinou, iniciou e influenciou enormemente a *beat generation*, apesar de que sua sabedoria maluca seguiu uma direção diferente dessa que aqui temos tratado.

23 Segundo Houaiss, *ataraxia* é “o ideal dos pensadores cépticos, epicuristas e estoicos de atingir a completa ausência de perturbações ou inquietações da mente, concretizando o ideal tão caro à filosofia helênica da tranquila e serena felicidade obtida através do domínio ou da extinção de paixões, desejos e inclinações sensórias.” É um neologismo trazido por Augusto dos Anjos ao português brasileiro.

ser identificadas são: Corpo inchado (*A meu pai*), Corpo roxo/púrpura (*Soneto, A vitória do espírito*), Corpo dilacerado (*Budismo moderno*), Corpo roído (*Psicologia de um vencido*), Corpo desmembrado (*Noite de um visionário*), Corpo flagelado e partido em pedaços (*As cismas do destino, Gemidos de arte*), Corpo ensanguentado (*Agregado Infeliz, Solilóquio de um visionário, Os doentes*), Corpo infestado de vermes (*O Deus-Verme, Os doentes, Psicologia de um vencido*), Corpo esquelético (*As cismas do destino, Sonho de um monista, Poema negro*). Os seguintes poemas de Augusto também expressam o tema e prática de territórios mortuários: *O caixão fantástico, Mistérios de um fósforo, O poeta do hediondo*. O leitor de Augusto conhece bem esse imaginário, tratados como grotescos pelos comentaristas do poeta.

Além das visualizações (especialmente das sessões Conhecimento da contemplação da dissolução [do corpo] [*bhanganupassana-nana*] e Conhecimento da aparência [do corpo fenomenal] como terror [*bhayatupatthana-nana*]) presentes no *Visuddhimagga*, não se pode ler as seguintes linhas do *Satipatthana Sutta* sem pensar em Augusto dos Anjos, pois lá o leitor é levado a meditar em todas essas partes do corpo com o mesmo sentido propedêutico do sutra:

Além disso, O bhikkhus, um bhikkhu reflete em como exatamente esse corpo é mantido junto pela pele e cheio uma variedade de impurezas da sola do pé ao topo, e do topo do cabelo até abaixo, pensando desse modo: 'Há nesse corpo cabelo da cabeça, cabelo do corpo, unhas, dentes, pele, carne, fibras (veias, nervos, ligamentos, tendões), ossos, medula [tutano], rins, coração, fígado, pleura, bÍlis, pulmões, conteúdos do estômago, e intestinos, mesentério, fezes, bile, flegma, pus, sangue, suor, gordura sólida, alcatrões, gordura dissolvida, saliva, mucos, fluído sinovial, urina.

É, assim, muito irônico, estes versos de *As cismas do destino*: "Recife, Ponte Buarque Macedo. / Eu, indo em direção a Casa do Agra / Assombrado com a minha sombra magra / Pensava no destino e tinha medo" (l. 1-4). "Agra" deriva do singalês-sânscrito *ākara* "mina". É, de acordo com o diacronismo, o mesmo que *agro*, "terreno cultivado ou potencialmente cultivável; campo".²⁴ "Agra" está inserida em "sagrada" e é afixo de m-**agra**" sintagma recorrente nos poemas de Augusto. Nos versos citados acima, o próprio poeta costura sua linhagem poética com essas tradições dárnicas da Índia. *Casa do Agra*²⁵ foi uma casa mortuária em Recife e os versos são entendidos

24 Agra é também o nome dado pelos portugueses às minas de Sofagão, no antigo Ceilão (atual Sri Lanka); mas, principalmente, Agra é uma cidade do estado de Uttar Pradesh, na Índia, situada nas margens do rio Yamuna.

25 Agra é também um sobrenome. A Casa do Agra, primeira casa mortuária construída em 1850 no Recife, fechou em 2004. Há registro de um Francisco Agra em 1815 e um documento, Catálogo de Passageiros das Índias, de 1563, com os quais descendentes Agra traçam sua linhagem à Índia. Talvez por causa do poema de Augusto, Agra ficou no imaginário popular como sinônimo de cemitério por muitas gerações. A ironia anjiana maior consiste em apontar que "cova", lugar onde se enterram os mortos, é também um lugar onde se planta novas sementes. Morte e vida são um só e mesmo tecido orgânico e, como tal, ambos os estados, morte e vida, não passam de passagens para outras paisagens mentais dentro de mundos naturais.

como uma reflexão do poeta sobre seu destino: morte—o que é verdadeiro: a morte, num sentido muito heideggeriano está li, dada, sempre na frente do horizonte do poeta (e de todos os seres vivos). Mas, no sentido do mantra do *Sutra Coração*,²⁶ é no mais além, no além do além que o poeta pensa que nos direciona muito claramente para todo esse “campo” poeticamente fértil que é a Índia e todas as possibilidades cultiváveis que o poeta vê diante de si; todavia, ele não deixa de ponderar que essa costura e investimento numa via (território) secreta de sua poesia pode significar também sua morte, dependendo das habilidades e preparo hermenêutico de seus leitores.

4. Considerações finais

Eu sinto, então, sondando-me a consciência / A ultra-inquisitorial clarividência / De todas as
neuronas acordadas! (*O poeta do hediondo*, l. 6-8)

O tratamento do imaginário, tema e vocabulário (aparato visível, externo) da poesia de Augusto dos Anjos enquanto uma forma de meditação afinada com a tradição oriental conectada com territórios mortuários merece um aprofundamento maior, para que se possa descrever seu aparato invisível e secreto.

Tentamos apresentar uma pequena vitrine do imaginário conectado, principalmente, a tradição dármica dos territórios mortuários. Essa tradição se fundamenta na doutrina budista, especialmente em certos paradigmas conceituais como a roda do vir-a-ser (ou tornando-se; que já tendo sido, não é ainda, nem deixou de ser, mas ainda não se tornou) (sânscrito: *bhavachakra*) e o imaginário ctônico de tradições dárnicas expressos na dança da vida e da morte. A dança representa o contínuo de formas, mudanças e mobilizações energéticas da condição de *anitya* (impermanência e natureza cíclica da existência) e todo um panteão de deidades cuja iconografia “grotesca”, são representações alegóricas dos medos e desejos impuros da mente enquanto sujeita no ciclo do *samsara*. Poemas de Augusto expressivos dessa ecologia são, especialmente: *Viagem de um vencido*, *As cismas do destino*, *A dança da psique*.

A poética de Augusto e seu imaginário tratam sistematicamente dos três tipos de sofrimentos: adoecer, envelhecer e morrer, bem como da natureza do desejo, a saber, as “ignorâncias” sobre a natureza vazia de todos os fenômenos. Parte intrínseca dessa poética é a *visão correta*, isto é, a eliminação da visão errônea sobre a natureza do mundo e seus fenômenos, que é, de acordo com o budismo, um dos

26 “*Gate gate paragate paransamgate Boddhi Soha*”: “Ir além, Ir além/ Ir muito além/ Ir ainda muito mais além: Assim seja!”. Venerado como mantra da Sabedoria Suprema (supostamente) ensinado pelo Buda em seu “Sermão da Montanha,” em Rajagrha, Pico do Abutre.

oito passos do chamado caminho óctuplo para a iluminação. Iluminar-se é “acordar” para a realidade de impermanência dos fenômenos cíclicos. Implica na renúncia das coisas mundanas e no engajamento em/nas atividades conducentes ao objetivo (“acordar”) *pratimoshā*, libertar-se da ilusão produzida pela visão errônea. Libertar-se significa praticar *sila* (modo de vida correto). Imagens de todo esse caminho estão no centro da visão poética de Augusto.

Ignorância do “realmente real” cria distorções mentais (cognitivas) com relação a apropriabilidade dos objetos de desejos. Uma das mais comuns e perigosas formações errôneas de conceitos é o de um “eu” individual que existe e precisa/quer coisas para si; (possuir, experimentar, etc). Um Buda é um ser que acordou do sono no qual os outros vivem imersos e ultrapassou as barreiras cognitivas que impediam a compreensão da realidade através de um treino mental para esse fim (familiarização com a natureza e composição real de todos os fenômenos, começando pelo próprio corpo). Nesse contexto, o conceito de beleza é muito diferente do conceito ocidental.

Beleza, geralmente considerada antítese de feio, é o condicionamento temporal e transitório resultante da ilusão sensorial que gera apego, que, por sua vez, gera desejo. Desejo é um estado mental aflitivo não desejável. Humanos vivem em busca de prazeres sempre fugazes, no Reino grosseiro do Desejo-apego. A meditação (análise minuciosa e profunda) sobre a qualidade grosseira das coisas desse reino de prazeres produz a liberação das aflições consequentes do apego aos objetos de desejo. Não existe feio segundo essa concepção, pois o feio é, igualmente, o resultante de um erro de percepção. Praticantes budistas treinam suas mentes para a familiaridade com todos os objetos, incluindo aqueles considerados feios, nojentos, repulsivos. Esse treinamento mental conduz ao estado de equanimidade, ou pacificação das mudanças emocionais. Augusto percebe e passa a diante esse ensinamento muito bem.

Tal percepção produzirá o não-apego nem ao *samsara* (ciclo da existência), nem ao *nirvana* (paraíso búdico). A mentalização de imagens consideradas grotescas, nojentas, repulsivas como cuspo, catarro, doenças, decomposição de corpos mortos são parte do treino necessário para obtenção do equilíbrio completo da mente, ou seja, não se abalar diante de nenhuma situação, nenhuma imagem, quer seja prazerosa ou dolorosa. Tudo isso é apenas parte do caminho para a iluminação. Tudo isso é parte da poesia de Augusto dos Anjos.

Como Augusto dos Anjos entrou em contato com essas matrizes dárnicas orientais é uma pergunta que (ainda) não podemos (e não temos a pretensão de) responder. Hoje, sabemos mais e mais sobre as conexões de nossa cultura com o Oriente a ponto de precisarmos refazer toda a nossa história—do Brasil e das Américas, conforme argumenta Rick Fields em *How the Swans Came to the Lake*

(1981).²⁷ Essas conexões não são meramente poéticas como a canção *Caminho das Índias* (Moraes Moreira, 1981) sugere. Para nem mencionar as interações do Oriente com Portugal, portos brasileiros foram essenciais no trânsito da Companhia das Índias Orientais que teve em Maurício de Nassau um protetor fiel. Entre as especiarias orientais cobiçadas pelos europeus, além de sementes de manga, tamarindo, noz-moscada—muitos livros hão de feito seu caminho nessa rota que muito bem pode ter servido a uma “Roda do Dharma” nesse lado do mundo.

Mas, seja como for, o próprio texto dos poemas de Augusto dos Anjos constitui uma apropriação dessas matrizes porque ele usa, inclusive de modo explícito, sua tradição textual canônica. Em seus poemas encontramos uma indicação de leitura ou releitura do dharma muito mais significativo do que em Cruz e Sousa, ou mesmo poetas contemporâneos, como Paulo Leminsky, que têm muito mais acesso à tradição dármica canônica. A presença dessas matrizes em Augusto é realmente espantosa—e maravilhosa. Em *Garlanda preciosa* Nagarjuna argumenta que o Bodhisattva no nível mais elevado (Dez) tem a capacidade de colocar todo o sistema do mundo num único poro. Augusto tem a habilidade poética de colocar o sistema budista em poucos tropos preciosos—isso dizemos sem medo de errar, exagerar ou faltar com o rigor científico em nossa pesquisa. Sua poesia se torna então um coração e uma metonímia do dharma em nossa cultura.

Apoio os movimentos *Free Tibet*, *MPL* & *MST*

Referências

ALMEIDA, Anita Correia Lima. Entre o Atlântico e o Índico: Notas sobre uma história interligada. IN *Diálogos Tropicais Brasil e Índia*. Dilip Loundo; Michael Misse (Orgs.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

ANJOS, Augusto dos. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

BUDDHAGHOSA. *The Path of Purification (Visuddhimagga)*. Disponível em <http://bps.lk/olib/bp/bp207h.pdf>. Acesso em 20/06/2014.

ERICKSON, Sandra S. F. Dharmakaya & nirvanakaya: Corpos de êxtase na poesia de Augusto dos Anjos. *Revista Religare*, João Pessoa, v. 9 (2), p. 141-152, dezembro, 2012.

ERICKSON, Sandra, S. F. Augusto dos Anjos: Budismo Moderno. XVII Anais: Semana

27 Ver sobre o caso específico do Brasil o artigo de Anita Correia Lima de Almeida (2003). Seu texto chama atenção para a necessidade de uma revisão histórica da influência da Índia na história e na cultura brasileira. *Insights* (vislumbres) interessantes sobre esse tema também podem ser obtidos no ensaio de Rosa Perez, Uma aventura seiscentistas: Jesuítas portugueses nos Himalaias (1998).

de Humanidades. UFRN, 2010. Disponível em <http://www.cchla.ufrn.br/shXVIII/artigos/GT05/Sandra%20S.F.%20Erickson.pdf>.

ERICKSON, Sandra S. F. Augusto dos Anjos: eminência de uma estética neoplatônica. In BAUCHWITZ, Oscar F.; BEZERRA, Cícero Cunha. (Org.). *Imagem e silêncio*. Tomo II. Natal: EDUFRN, 2009; 117-134.

ERICKSON, Sandra S. F. *A melancolia da criatividade na poesia de Augusto dos Anjos*. João Pessoa, PB: Editora Universitaria, 2003.

FIELDS, Rick. *How The Swans Came To The Lake*. 3a ed. Revisada. Shambhala: Boston, 1981.

GONÇALVES, Ricardo M. (org.). *Textos Budistas e Zen-Budistas*. São Paulo: Cultrix, 1995.

Manual of Abhidhamma. Disponível em: http://www.buddhanet.net/pdf_file/abhidhamma.pdf. Acesso: 13/12/2012.

NAGARJUNA. *Guide to the Bodhisattva Path*. Tradução Inglesa de Bhikshu Dharmamitra. Seattle [Washington]: Kalavinka, 2008.

NAGARJUNA. *Precious Garland*. Tradução Jeffrey Hopkins. Bolder Colorado, US: Snow Lion, 1998.

NAGARJUNA. *In Praise of Dharmadhatu*. Trad. Inglês Karl Brunnholzl. Boulder [Colorado]: Snow Lion, 2007.

NYANAPONIKA. *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. 4a ed. Revisada e editada. Kandy [Sri Lanka]: Buddhist Publication Society.

PEREZ, Rosa. Uma aventura seiscentistas: Jesuítas portugueses nos Himalaias. *Revista Oceanos*, No. 12. Nov 1998. P. 72-80.

POWERS, John. *Introduction to Tibetan Buddhism*. Boulder Colorado, US: Snow Lion, 2007.

SANTINA, Peter Della. *Causality and emptiness: The Wisdom of Nagarjuna*. Disponível em: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Nagarjuna-Minor%20Works.pdf>. Acesso 25/04/2014.

SMITH, Huston; NOVAK, Philip. *Budismo: Uma introdução Concisa*. Tradução Claudio Blank. São Paulo: Cultrix, 2014.

Satipatthana Sutta. Disponível em: http://www.buddhanet.net/pdf_file/mahasati.

pdf. Acesso 25/03/2014.

TWEED, Thomas A. *The American Encounter with Buddhism. 1844-1912*. Chapel Hill [North Carolina]: University of North Carolina Press, 1922.

THERA, Nyanaponika, Ven. *Abhidharma Studies: Buddhist Explorations of Consciousness & Time*. Boston: Wisdom, 1998.

Vasubandhu's *Treatise on The Bodhisattva Vow*. Trad. Bhikshu Dharmamitra. Washington: Kalavinka, 2008.

Psicologia Analítica Junguiana e Umbanda: interseções possíveis e dificuldades no entendimento psicológico dos fenômenos umbandistas.

Alexandre Frank Silva Kaitel¹

Resumo: Esta comunicação tem como objetivos, partindo da pesquisa bibliográfica e da vivência do autor, discutir as possibilidades e dificuldades na utilização da teoria junguiana para compreensão das vivências umbandistas. A umbanda, religião brasileira instituída no início do século XX que remete à macumba dos grupos étnicos bantus, é marcada pelo sincretismo religioso e se fundamenta nas interações entre vivos e mortos e na evolução espiritual como processo contínuo. As entidades umbandistas representam estratos marginalizados da sociedade e reforçam tendência junguiana de integrar tanto aspectos negligenciados da formação identitária da população quanto arquétipos pouco valorizados da personalidade individual. A psicologia analítica confere importância central à religião e valoriza o imaginário como possibilidade de promoção de saúde através da compensação das unilateralidades do ego e da cultura através da assimilação dos símbolos. Os arquétipos e complexos junguianos possuem características que os aproximam das representações umbandistas de seus orixás e guias, facilitando a utilização dos primeiros na compreensão dos segundos e o diálogo entre ciência e religião. Entretanto, esbarram na dificuldade de se utilizar conceitos oriundos da ciência na compreensão de fenômenos mítico-religiosos. A impossibilidade de esgotar a compreensão do símbolo e o risco de reforçar a posição unilateral das sociedades ocidentais que supervalorizam a ciência em detrimento de outros saberes nos alertam para a necessidade de cuidado; mesmo quando se utilizam teorias que criticam a dicotomia supracitada. A sugestão é a utilização de uma ética etnopsicológica, onde as cosmovisões psicológica-teórica e religiosa-vivencial tenham a mesma importância e o mesmo espaço.

Palavras chave: Umbanda. Psicologia Analítica. Arquétipos. Diálogo ciência-religião. Ética.

Introdução.

O ser humano, no contato com o sagrado, estabelece através do imaginário e do uso

1

*Mestre em psicologia, PUC Minas, akaitel@bol.com.br

dos símbolos uma ponte que permite o religar entre o humano e a transcendência. O imaginário e os símbolos presentes em cada religião permitem também fortalecer as ligações entre seus membros, apontando de forma imagética para fundamentos que caracterizam a cosmovisão daquela religião e seu funcionamento e criando sensações de pertencimento. A facilitação da compreensão e do diálogo entre a ciência e as religiões, e também entre religiões distintas, pode ser facilitado pelo entendimento destes símbolos e imagens. Esta comunicação tem como objetivos, partindo da pesquisa bibliográfica e da vivência direta do autor como médium umbandista: apresentar aspectos simbólicos da Umbanda, realizar uma leitura junguiana destes símbolos e seu funcionamento na psique humana, apontar dificuldades inerentes ao diálogo ciência-religião e alguns cuidados necessários para minimizar o risco de desvalorização do saber mítico-religioso frente ao saber científico quando do estabelecimento de estudos científicos das religiões.

1. **A umbanda**

A umbanda, religião brasileira instituída no início do século XX que remete à antiga macumba carioca dos grupos étnicos bantus, é marcada pelo sincretismo religioso; sofrendo influências do espiritismo kardecista, do candomblé, da pajelança e do catolicismo popular (LAGES, 2007; LAGES, 2003; MARTINS e BAIRRÃO, 2009; SARACENI, 2010). Os bantus se localizavam em uma grande porção do território da África subsaariana, e foram uma das principais (se não a principal) etnias trazidas ao Brasil como escravos. Estes povos cultuavam os antepassados, com os quais se comunicavam em seus ritos religiosos, e também alguns orixás que hoje fazem parte do panteão umbandista. Os descendentes destes escravos, moradores do estado do Rio de Janeiro, preservaram em parte sua religião que com nova roupagem ficou conhecida como macumba carioca. O culto aos antepassados para os escravos trazidos ao Brasil se tornou ainda mais importante por servirem também como compensação psíquica para a perda da família deixada na África. Esta importância da família é constelada como um símbolo, e se faz presente na Umbanda através do estabelecimento de uma nova rede de parentesco não mais dependente de laços de sangue (LAGES, 2011). Os pais e mães no santo representam o pai ou mãe simbólicos; os médiuns de cada casa são irmãos na fé, e os pretos e pretas velhas se apresentam como pais, mães, avôs e avós. Na psique dos membros surge, a partir desses símbolos e da vivência concreta de estarem juntos, a sensação de pertencer a uma comunidade. Comunidade esta que não é só um local de convivência, mas, como aponta Ales Bello (2004, p.140), uma relação profunda onde “eu implico a

existência deles e eu sou implicado por eles, com toda a minha vida original”. Este estabelecimento de uma relação comunitária entre os membros de uma religião não é encontrada apenas na Umbanda, apesar de estar fortalecida nela pela utilização dos símbolos supracitados, e pode ser ponte para um diálogo inter-religioso através da identificação dessa semelhança e de seu valor na promoção do bem estar humano.

A umbanda fundamenta sua prática na crença nas interrelações entre os mundos dos vivos e dos mortos, e na possibilidade dos espíritos desencarnados incorporarem-se aos médiuns e auxiliarem os vivos através de conselhos, benzeções, banhos e tratamentos energéticos (MARTINS e BAIRRÃO, 2009; SARACENI, 2010). Esses espíritos, em encarnações anteriores, teriam aprendido as práticas de cura da cultura na qual viveram; e na Umbanda, supervisionados pelos chefes de falange e energizados pelos Orixás, utilizam desse conhecimento, e da sabedoria adquirida através das vivências que teve, na assistência às pessoas que frequentam os centros e terreiros. O símbolo do curandeiro é central no culto umbandista. Saraceni (2010) afirma que a etimologia da palavra umbanda remete a cura, que esta deriva do termo kibundo para sacerdote curador “m’banda”.

As falanges da Umbanda são grupos de espíritos que se congregam por afinidade energética, ligada aos Orixás que os energizam, e por afinidade de função, o tipo de tarefa que realizam nas sessões. Fala-se da falange dos pretos-velhos, dos caboclos, dos médicos, etc. Dentro de cada falange existem subdivisões, onde as afinidades são ainda maiores. Os espíritos de cada subdivisão costumam se apresentar usando um nome que a indica, exemplo: Pai Joaquim de Angola. Orixás, segundo Saraceni (2009, 2010) são divindades criadas pelo deus criador, único incriado, chamado de Zambi, Olorum ou Deus. Os orixás são tronos de Deus, divindades responsáveis por uma parte específica da criação e que emanam energias ligadas a aquela parte específica. Yemanjá, por exemplo, é responsável pelos mares e oceanos. Os Orixás são responsáveis também por guiar os espíritos encarnados (seres humanos vivos) e desencarnados em seu processo de evolução. Eles fazem isso doando energia e, no caso dos vivos, também através das entidades da Umbanda que intermediam o contato com os orixás. Dizer que alguém é filho de um Orixá significa dizer que aquela pessoa é energizada (em seu processo de desenvolvimento) prioritariamente por aquele ser divino, apesar da crença umbandista que todos os orixás doam sua energia para todas as pessoas (só que em quantidades diferentes). Os filhos do Orixá costumam ter algumas características da personalidade semelhantes às dele. Existe também uma correlação entre os Orixás que mais energizam um médium de Umbanda e as entidades que nele incorporam, no sentido que é mais fácil um médium filho de Yemanjá incorporar uma entidade que age sob a energia dessa Orixá.

A religião umbandista tem como objetivo principal a prática da caridade,

e através dela a evolução espiritual dos espíritos encarnados e desencarnados que participam do processo. Não é necessário se converter para ir a um centro de umbanda e receber o auxílio das entidades que lá trabalham. Na verdade, parte significativa dos frequentadores das sessões não se dizem umbandistas.

Esta característica de não segregar, de acolher qualquer pessoa que vá a casa a procura de alívio e tratamento e também de dar passagem a espíritos ligados a camadas e profissões marginalizadas da sociedade brasileira, se constela também como importante símbolo. Podemos perceber isso já no mito fundador da umbanda como religião instituída. Há consenso entre os pesquisadores que a instituição da umbanda como religião se deu em 1908, e que ela surgiu como dissidência do Kardecismo a partir da atuação do médium Zélio Fernandino de Moraes, inspirado pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas. Faremos uma breve apresentação da fundação da Umbanda para melhor esclarecer este ponto; para tanto utilizaremos a mesma ordenação dos acontecimentos utilizada por Corral (2010).

O adolescente Zélio, aos 17 anos, se preparava para ingressar na carreira militar quando foi acometido por uma paralisia que o atingia da cintura para baixo. Ele realizou vários exames médicos que indicaram não haver qualquer motivo biológico para o sintoma. Foi feita a leitura que a causa seria, então, espiritual. Padres católicos, um deles tio de Zélio, foram chamados, mas não puderam ajudá-lo. Um dia, ao acordar, ele anunciou a sua família: “amanhã estarei curado”, o que realmente aconteceu. O acontecimento espantou a todos, e a cura do sintoma não foi suficiente para que a busca por uma explicação para ele fosse interrompida. Um amigo da família sugeriu uma visita à Federação Espírita do Rio de Janeiro, situada em Niterói, onde Zélio morava. Ao chegar lá, Zélio foi convidado a integrar a mesa de trabalhos mediúnicos. Durante a sessão, tomado por um espírito que depois se identificou como caboclo (espírito de um indígena), Zélio foi até o jardim e buscou uma rosa, que colocou no centro da mesa. Os presentes estranharam aquilo, que não fazia parte do ritual kardecista, e estranharam ainda mais quando começaram a se manifestar vários espíritos que se identificaram como caboclos indígenas ou escravos africanos. O médium dirigente do centro pediu que esses espíritos se retirassem, não permitindo que trabalhassem por não serem espíritos evoluídos.

Vale a pena lembrar que no kardecismo, influenciado pelo espírito da época na qual surgiu, acreditava-se que a evolução moral era facilitada pela evolução intelectual; e que a evolução intelectual estaria ligada à educação científica e acadêmica. Além disso, no Kardecismo o conhecimento sobre assuntos terrenos é considerado menos importante que o conhecimento sobre assuntos do universo e da vida espiritual. Assim, espíritos de escravos africanos e indígenas brasileiros, por não terem tido acesso a educação formal, e principalmente por trazerem um

conhecimento ligado ao plano terra (por exemplo, o conhecimento sobre ervas) não eram adequados para servirem como guias.

O espírito que havia levado Zélio a buscar a flor voltou a incorporar e questionou a noção de que aqueles espíritos não eram evoluídos apenas por terem sido de etnia e classe social diferentes na última reencarnação. Entretanto, os membros daquele centro kardecista continuaram a tentar afastar os espíritos. O espírito então respondeu:

Se julgam atrasados estes espíritos dos pretos e dos índios, devo dizer que amanhã estarei em casa deste aparelho, para dar início a um culto em que esses pretos e índios poderão dar sua mensagem, e, assim, cumprir a missão espiritual que a eles foi confiada. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E, se querem saber o meu nome, que seja este: Caboclo das sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim (CORRAL, 2010, p. 11)

No dia seguinte, 16 de novembro de 1908, às 20 horas, manifestou na casa de Zélio o Caboclo das Sete Encruzilhadas, declarando aberto um novo culto cujas bases são o Evangelho de Cristo e a caridade. Depois começou a pedir que entrassem na casa os doentes que se encontravam no lado de fora para que fossem atendidos. A esse trabalho deu o nome Umbanda. Antes do final da sessão manifestou-se outra entidade, o preto velho Pai Antonio, que ensinou que a invocação dos espíritos seria realizada através de músicas, chamadas de pontos cantados, e passou o seguinte ponto: “Chegou, chegou, chegou com Deus. Chegou, chegou, o Caboclo das Sete Encruzilhadas” (CORRAL, 2010, p. 11). Assim se deu a fundação da primeira casa de Umbanda, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Dez anos mais tarde, por orientação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, Zélio articulou e fundou mais sete tendas de Umbanda.

Gostaríamos de apontar, para respeitar a cosmovisão umbandista, que nela a criação de uma nova religião é primeiramente definida pelos espíritos do astral superior, que depois cuidam de influenciar os aspectos e pessoas que participarão de sua fundação na terra. Este *modus operandi* seria válido para o surgimento da Umbanda e de todas as outras religiões, as atuais e aquelas que já cumpriram seu papel no processo evolutivo da espécie humana.

O relato mítico da fundação traz tanto o símbolo da cura, presente na cura de Zélio e também no trabalho proposto pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, tanto o símbolo do acolhimento de vivos e não vivos provenientes de substratos minoritários (em termos de poder) da sociedade. As entidades que trabalham junto aos médiuns na umbanda: pretos-velhos, caboclos, crianças (erês), exus e

pombogiras, marinheiros, boiadeiros, malandros e baianos representam estratos marginalizados da sociedade brasileira. A incorporação de espíritos que foram, em alguma de suas encarnações (ou que para reforçar a simbologia da simplicidade se nomeiam como) espíritos de escravos (pretos e pretas velhas), indígenas (caboclos), crianças de rua ou abandonadas (erês), pessoas ligadas a vivência “da rua” e/ou a ocupações pouco valorizadas (guardas, policiais, jagunços, cangaceiros, ciganos, prostitutas, cartomantes, malandros, boiadeiros, marinheiros) e migrantes (baianos e nordestinos) reforçam a tendência umbandista de integrar aspectos negligenciados da formação identitária do povo brasileiro, tanto quanto aspectos arquetípicos pouco valorizados da personalidade dos umbandistas.

Lages (2007) descrevendo a trajetória da médium Iracema, afirma que a partir da incorporação da pombogira Maria Padilha, uma ex-prostituta, ela conseguiu assimilar em sua personalidade características como “luz e capacidade de perdoar... liberdade e coragem para enfrentar o mundo dos homens... fidelidade à justiça” (LAGES, 2007, p.6) que até então tinham sido negligenciadas em seu processo de crescimento. Falaremos mais desse processo de integração na próxima parte do texto.

Vale ressaltar que esta característica de dar passagem a espíritos daqueles que se encontravam à margem da sociedade é, ainda hoje, razão para se marginalizar a Umbanda. Isto é particularmente forte na vinculação inadequada e preconceituosa feita entre os Exus e Pombogiras, protetores dos trabalhos de Umbanda, ao mal e ao demônio cristão. Ebomi (2012, acessado em 2014) esclarece que na demonologia mesopotâmica, que influenciou várias religiões, incluindo as cristãs, há demônios maus (7) e bons (também 7). Os demônios bons tinham como função principal combater os maus. “Demônios benignos são representados como gênios guardiões, em número de 7 (sete), que guardam as porteiras, portas dos templos, cemitérios, encruzilhadas, casas e palácios” (EBOMI, 2012). Os exus e pombogiras guardiões da Umbanda se parecem com esses demônios bons na função, locais onde ficam e em algumas das oferendas que recebem. Essa semelhança pode ter influenciado também na vinculação equivocada citada acima, vista a tendência apresentada na história do cristianismo de tratar como maus entidades e seres divinos de outras religiões.

Acreditamos que a percepção mais clara do aspecto simbólico da não marginalização, da aceitação das pessoas em suas diferenças, através da utilização de imagens de guardas, ciganas, prostitutas e outras ocupações marginalizadas, possa favorecer a compreensão da mensagem umbandista. Esta mensagem, de aceitação daqueles que cometeram erros (todos os humanos) e buscam a redenção e a evolução espiritual, e de valorização da pessoa independentemente de sua ocupação ao ser compreendida pode favorecer a identificação de algo que está presente nas diversas religiões apesar da aparência distinta como é apresentada nos rituais de Umbanda.

2. A Psicologia Analítica Junguiana na compreensão de fenômenos religiosos.

A religião constitui, sem dúvida alguma, uma das expressões mais antigas e universais da alma humana, subentende-se que todo tipo de psicologia que se ocupa da estrutura psicológica da personalidade humana deve pelo menos constatar que a religião, além de ser um fenômeno sociológico ou histórico, é também um assunto importante para grande número de indivíduos (JUNG, 1984, p.7).

A psicologia analítica é uma teoria muito utilizada na compreensão de fenômenos religiosos. Isto ocorre pela importância central do tema religião na obra de Jung e da valorização positiva do imaginário religioso, percebido como possibilidade de promoção de saúde através da função transcendente da psique. A função transcendente “resulta da união dos conteúdos conscientes e inconscientes” (JUNG, 2000, p.1) e possibilita a compensação das unilateralidades do ego e da cultura dominante. Possibilita também trazer mais vitalidade à vivência humana através da assimilação dos símbolos numinosos, e uma adequação desta energia ao momento atual da vida da pessoa. Como escreve Byington (1988, p.14): “a grande função do símbolo é a intermediação da consciência e do inconsciente coletivo para estruturar o ego”. Na vivência umbandista as pessoas entram em contato com vários símbolos e imagens religiosas, e podem utilizá-las para melhor estruturar seu ego. Esta mesma possibilidade está presente, em maior ou menor escala, em todas as religiões. A compreensão deste objetivo comum pode abrir espaço para um diálogo mais promissor entre as diferentes religiões, e entre as religiões e as ciências psicológicas.

Uma das maneiras pelas quais acontece a compensação supracitada é através da assimilação da sombra. Para Franz (1969) a sombra corresponde a atributos pouco conhecidos ou negligenciados da pessoa, que foram reprimidos por terem uma conotação negativa para aquela pessoa e/ou para a cultura ou nunca chegaram a se fazer presentes na consciência apesar de pressioná-la a partir do inconsciente coletivo. Quando mantidas no inconsciente estes conteúdos assombram a consciência, provocando sintomas variados e projeções de sentimentos negativos em outras pessoas ou em um tipo específico de pessoas. Quando assimiladas perdem parcialmente seu potencial perturbador, e passam a fazer parte das possibilidades vivenciais da pessoa. No trabalho citado na parte anterior deste texto, Lage (2007) mostra como aspectos da personalidade da médium Iracema: sua força, sua liberdade, sua agressividade, sua capacidade de gerar criativamente (inclusive sua capacidade de gerar filhos) foram negligenciadas em seu desenvolvimento e em sua

trajetória da pobreza na Paraíba para um casamento insatisfatório no Rio de Janeiro. Quando Iracema começa a incorporar a entidade Maria Padilha, mulher sexualizada, justa e forte, estes aspectos começam a se fazer presentes também em sua vida e Iracema consegue uma nova forma de se relacionar com os homens e com a vida em geral. Essa nova forma diferente da forma de Maria Padilha, e diferente também da forma de Iracema antes do processo de trabalho como médium de incorporação. Na visão junguiana, Maria Padilha é um complexo da psique de Iracema que a partir do inconsciente coletivo e da abertura dada a ela pelo ritual umbandista se fez presente em seu ego e o transformou. Maria Padilha foi símbolo da função transcendente na vida de Iracema.

Na Umbanda este processo de assimilação da sombra é facilitado tanto pela abertura ao inconsciente provocada pelo transe mediúnico quanto por características das próprias entidades, que como já dissemos, representam estratos pouco valorizados da sociedade brasileira. Lage (2003) chega a postular que a linha da esquerda da Umbanda, onde trabalham exus e pombogiras, simboliza a sombra da sociedade brasileira. Os exus e pombogiras seriam um símbolo do “puer, ou seja, tudo aquilo que se refere ao que é novo, original, e que diz respeito aos valores e crenças de um povo que desde sua formação foi percebido como inferior pela elite patriarcal, branca, burguesa e cristã” (LAGE, 2003, p.47)

Os conceitos junguianos de arquétipos e complexos psicológicos possuem características que os aproximam das representações umbandistas de seus orixás e espíritos guias, facilitando a utilização dos primeiros na compreensão dos segundos e o diálogo entre ciência psicológica e religião umbandista. As semelhanças são tantas que Jung (2000, p.35-36) afirma que “a crença nos espíritos, difundida universalmente, é expressão direta da estrutura do inconsciente, determinada pelos complexos”; apesar de discordarmos parcialmente da redução de seres transcendentais a um funcionamento psíquico proposta por Jung, é compreensível que as semelhanças encontradas o levaram a pensar assim.

Arquétipos, para Jung (1969) são imagens simbólicas que se repetem independentemente da época e do lugar e formam a base de nosso psiquismo. Os arquétipos são formações do inconsciente coletivo que sugerem uma resposta emocional e uma tendência a produzir imaginações similares frente a determinadas situações. Este modo universal de reagir foi construído através do registro das vivências dos seres humanos de todas as épocas frente a situações padrão. Complexos são “aspectos parciais da psique dissociados” (JUNG, 2000, p.32) que podem, em situações específicas, tomar o ego e guiarem as reações das pessoas. No texto, Jung (2000) comenta que a tomada do ego pelos complexos é chamada dentro da cosmovisão mítica de possessão. Dentro de uma leitura junguiana a incorporação de entidades

espirituais pelos médiuns é uma forma adaptativa da pessoa entrar em contato com o inconsciente coletivo, resgatando a sabedoria arquetípica através da expressão de complexos psicológicos.

Os arquétipos possuem autonomia frente aos aspectos egóicos do sujeito. Autonomia no sentido dos arquétipos e complexos psicológicos funcionarem seguindo lógica diversa, muitas vezes percebida como exterior ao sujeito. Cada arquétipo traz um padrão de ação-reação a acontecimentos do mundo a partir de uma sabedoria acumulada com o passar das gerações humanas. As entidades que incorporam nos médiuns umbandistas também possuem autonomia em relação a eles. Os médiuns relatam que não possuem os conhecimentos mostrados pelas entidades nas sessões, que o que elas trazem é muito maior que sua capacidade como seres humanos encarnados. Isto é explicado pelos arquétipos congregarem experiências vivenciadas por diferentes pessoas, revelando “uma inteligência e intencionalidade superiores à compreensão consciente de que somos capazes no momento” (JUNG, 1984, p.44).

Cada entidade da umbanda possui também um padrão de funcionamento que pode ser identificado por seu nome e pela falange na qual atua. Os nomes das entidades não podem ser entendidos como apelidos dos indivíduos desencarnados que trabalham fazendo caridade nos terreiros, pois se fosse assim não seria possível um mesmo espírito, o “caboclo Tupinambá”, por exemplo, trabalhar em mais de um médium ao mesmo tempo, quer seja no mesmo terreiro ou em terreiros diferentes, às vezes afastados entre si por grandes distâncias. Na Umbanda, os espíritos “caboclo Tupinambá” são vários, todos eles membros de uma falange cujo chefe é o caboclo Tupinambá, que não incorpora e orienta os espíritos que incorporam para trabalhar junto aos médiuns. Esses espíritos utilizam o mesmo nome por serem da mesma falange, e por trabalharem com temáticas parecidas e se utilizando de procedimentos também parecidos.

Este modo de funcionamento é em parte “universal”, estando presente em todos os espíritos que trabalham utilizando deste codinome; e em parte individual, por sofrer influências dos médiuns nos quais o espírito está incorporado. Este é o mesmo funcionamento dos arquétipos junguianos, que tem um padrão universal que se apresenta de forma um pouco diferente em cada indivíduo por ele influenciado. Na teoria junguiana isto acontece pela influência do ego e do inconsciente individual nas manifestações dos símbolos arquetípicos do inconsciente coletivo. Na teologia umbandista isto ocorre pela influência da energia do médium, de seu perispírito, na energia da entidade que nele incorpora.

Outro aspecto que aproxima a vivência da incorporação de entidades na Umbanda e a assimilação de arquétipos do inconsciente coletivo é a possibilidade da perda da coesão do ego quando ocorrem de forma descuidada. O contato com o

inconsciente coletivo libera uma quantidade de energia tamanha que sua assimilação necessita de um continente, de uma situação ambiental e interna onde a confiança em seu próprio potencial e nos interlocutores permita um contato que não negue e nem apresse a elaboração simbólica. A negação do símbolo o impulsiona para a sombra, de onde pode influenciar negativamente a pessoa através de sintomas como pensamentos intrusivos, afetos aparentemente injustificados, medos e projeções paranóides. A pressa não permite que o ego se estruture suficientemente para suportar a energia, aumentando a possibilidade de dissociações. Também o desenvolvimento da mediunidade de incorporação necessita de um ambiente adequado. Vários médiuns relatam que o início de seu desenvolvimento se acompanhou de grande medo e apreensão pela possibilidade de estar enlouquecendo (observação direta do autor; LAGES, 2003; LEME, 2006). Os sintomas percebidos são muito parecidos com os descritos acima. A explicação umbandista para os sintomas é que isso ocorre pelo médium se encontrar muito aberto à influência de espíritos obsessores. Quando o desenvolvimento ocorre dentro dos centros, acompanhado pelo pai ou mãe no santo, cria-se todo um ritual que serve de organizador do fenômeno. Além da assistência prestada pelas entidades espirituais presentes, a confiança entre o líder religioso e o médium desenvolve, a existência de um local e horário próprios para a incorporação, de um ponto cantado específico que assinala o início e fim do processo, servem para aumentar a segurança.

Quando este processo de incorporação das entidades / assimilação dos arquétipos acontece de forma adequada, esta experiência gera “novos significados para a existência pessoal e coletiva” (LAGES, 2003, p.8). No contato/confronto com o diferente dentro de si mesmo (self), a pessoa se abre para novas experiências vivenciais, se reenergizando para a vida. Diminuem os sintomas provocados pela frustração de possibilidades vivenciais, aumenta-se a criatividade e a confiança para a resolução de conflitos e encontra-se um sentido para a vida (LAGES, 2003; LAGES, 2007; LEME, 2006). Além disso, a magia ritual da umbanda “dá ao desejo e à ideia a premonição da sua realização e, com isso, ela os excita e propicia que a conduta os expresse de forma mais arrojada e corajosa” (BYINGTON, 1988, p.63).

3. Compreensão científica de fenômenos religiosos, dificuldades e cuidados.

A compreensão junguiana de fenômenos religiosos acontecidos na Umbanda esbarra na dificuldade de se utilizar conceitos oriundos de um tipo de conhecimento,

o científico, na compreensão de fenômenos oriundos de outro tipo de conhecimento, o mítico-religioso.

As religiões (grande parte delas) afirmam a existência de seres não humanos (deuses, orixás, anjos...) e a manutenção de alguma forma de existência individual após a morte. A ciência psicológica não pretende afirmar ou negar a existência de tais seres e nem a vida após a morte, e reconhece que seus métodos de pesquisa são inadequados para responder a tais perguntas. Entretanto, a psicologia tem muito a dizer sobre o fenômeno religioso, sobre como as pessoas percebem e são influenciadas pela religião e pela vivência mítica. Diz disto a partir de conceitos psicológicos, utilizados para explicar o funcionamento da psique e das relações humanas. Fazer isso pode soar desrespeitoso. Um umbandista não concordaria que seus orixás e entidades guias fossem reduzidos a um símbolo ou arquétipo do inconsciente coletivo. Um ser transcendente não pode ser reduzido a um conteúdo psíquico. Também a psicologia não pode desrespeitar sua metodologia e começar a afirmar, ou negar, a existência de seres transcendentais. O que fazer então? Esquivarmos de uma questão humana tão importante como a religiosidade nos parece inadequado.

A impossibilidade de esgotar a compreensão do símbolo religioso e o risco de reforçar a posição unilateral das sociedades ocidentais que supervalorizam a ciência em detrimento de outros saberes nos alertam para a necessidade de um cuidado redobrado na implementação de diálogos ciência-religião. A ciência tradicional tem tratado o imaginário como falso; o que ele não é. O imaginário, com suas imagens simbólicas e energia numinosa, é a própria possibilidade de renovação do viver humano e de compreensão de um mundo que é, por vezes, inexplicável através do pensamento racional. O uso das teorias do imaginário na compreensão dos fenômenos religiosos umbandistas, ou de qualquer outra religião,

não visa a encerrar o mundo dos espíritos em imagens mentais criadas, espontaneamente ou não, por nossa psique... usa-se o termo, dada a possibilidade que abre de contato com uma cosmologia a partir de imagens, que não se sabe ao certo de onde vêm, se da cultura, da psique, ou de um transcendente, discussão esta que opõe as diferentes áreas do saber entre si e o campo (LEME, 2006, p. 22).

A teoria analítica junguiana, que critica a dicotomia construída artificialmente pela ciência tradicional entre imaginação e verdade, supera parte da dificuldade apontada. Entretanto, acreditamos que essa crítica não resolve completamente o problema, pois ainda tende a reduzir o transcendente a fenômenos psíquicos.

A sugestão inicial para minimizar estes riscos, já presente no trabalho de Leme (2006), é a utilização de uma ética etnopsicológica, onde a valorização da cosmovisão psicológica-teórica tenha a mesma importância e o mesmo espaço da

cosmovisão religiosa-vivencial das literaturas umbandistas e das representações e entendimentos oferecidos pelos sujeitos praticantes. Neste texto tomamos o cuidado de apontar tanto as explicações junguianas quanto as umbandistas para os fenômenos, sem propor que a validação de uma cosmovisão se dê pelas semelhanças com a outra. Cada uma das cosmovisões tem a mesma importância, e dizem de uma verdade.

Conclusão.

Apontamos nesta comunicação a possibilidade da compreensão simbólica de viés junguiano ser uma ferramenta útil na promoção de um diálogo inter-religiões e entre a ciência e a religião. A similaridade encontrada entre os postulados junguianos sobre a função transcendente, com seus símbolos e arquétipos agindo na construção do ego, e a vivência do contato entre os umbandistas e as entidades que trabalham na Umbanda, principalmente do contato via incorporação, e das transformações por ele provocadas na personalidade do médium, permite que entendimentos mútuos surjam a partir das semelhanças entre os fenômenos nas duas cosmovisões.

Os símbolos familiares e de comunidade, tão presentes na Umbanda com seus pais, mães, avós e avôs espirituais, pode ser um denominador comum para o diálogo e entendimento com outras religiões que também valorizem essa vivência comunitária como importante na formação humana. Os símbolos de cura, física e mental, onipresentes na Umbanda também são facilmente reconhecíveis em várias religiões ocupadas com as transformações positivas na personalidade e na vida de seus membros. Além disso, o aspecto da integração dos excluídos, do resgate daqueles que por motivos sociais ou por seus próprios atos se afastaram da comunidade religiosa, perceptíveis em variadas denominações pode ser também fator de aproximação pela sua percepção na Umbanda através das imagens de excluídos adotadas pelas entidades que lá trabalham.

Apontamos, ainda, que mesmo com todas essas possibilidades positivas não podemos esquecer as dificuldades inerentes ao diálogo ciência-religião dentro de sociedades como a nossa, que sobrevalorizam a ciência em detrimento de outros conhecimentos. Propomos, para minimizar os riscos de dominação simbólica, que nos trabalhos científicos sobre a religião haja espaço para a apresentação da cosmovisão mítica religiosa, e que essa seja colocada em igualdade de importância com a cosmovisão científica.

Referências

- ALES BELLO, Angela. Fenomenologia e Ciências Humanas. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- BYINGTON, Carlos. Dimensões Simbólicas da Personalidade. São Paulo: Ed. Atica, 1988.
- CORRAL, Janaina A. As Sete Linhas da Umbanda. São Paulo : Universo dos livros, 2010.
- EBOMI, Alberto. Exu é mau? Esse Orixá é o diabo? Disponível em: <http://www.juntosnocandomble.com.br/2012/11/exu-e-mau-este-orixa-e-o-diabo.html>. Acesso em: 25 jun 2014.
- FRANZ, Marie-Louise Von. A realização da sombra. In JUNG, C. G.; FRANZ, Marie-Louise von. O homem e seus simbolos. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1969, PP.168-176.
- JUNG, Carl G. A Função Transcendente. In JUNG, Carl G. A Natureza da Psique. Petrópolis: Vozes, 2000, PP.1-23.
- JUNG, Carl G. Considerações Gerais sobre a Teoria dos Complexos. In JUNG, Carl G. A Natureza da Psique. Petrópolis: Vozes, 2000, PP.25-40.
- JUNG, Carl G. O Arquétipo no Simbolismo do Sonho. In JUNG, C. G.; FRANZ, Marie-Louise von. O homem e seus simbolos. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1969, PP.67-82.
- JUNG, Carl G. Psicologia e Religião. Petrópolis: Vozes, 1984.
- LAGES, Sonia R. C. ; D'ÁVILA Netto . Vida Cigana - Mulheres, Possessão e Transgressão no Terreiro de Umbanda. Pesquisas e Práticas Psicossociais, v. 2, p. 12-17, 2007.
- LAGES, Sonia. R. C. . Entre Iracema e a Pomba-gira Maria Padilha - a trajetória criativa da psyche. Mandrágora (São Bernardo do Campo), v. 1, p. 1, 2007
- LAGES, Sonia. R. C. . Exu - Luz e sombras - um estudo psico-junguiano da linha de Exu na Umbanda. 01. ed. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003.
- LAGES, Sonia R. C. . Saúde, reconhecimento e tradução cultural no terreiro de Umbanda. In: XI Congresso Luso Afrobrasileiro de Ciências Sociais - diversidades e desigualdades, 2011, Salvador, BA. XI Congresso Luso Afrobrasileiro de Ciências Sociais - diversidades e desigualdades, 2011.
- LEME, Fabio R. Usos do imaginário nos estudos afro-brasileiros e no culto umbandista. Dissertação. Faculdade de filosofia Ciências e Letras de ribeirão Preto, USP, 2006.
- MARTINS, Júlia Ritez ; BAIRRÃO, J. F. M. H. . A Criança Celestial: Perambulações entre Aruanda e o Inconsciente Coletivo. Revista do Departamento de Psicologia da UFF (Impresso), v. 21, p. 487-506, 2009.

SARACENI, Rubens. Código de Umbanda. São Paulo: Madras, 2010.

SARACENI, Rubens. Tratado Geral de Umbanda: As Chaves Interpretativas Teológicas. São Paulo: Madras, 2009.

FT 10 Iniciação Científica

FT 10. Iniciação Científica

Coordenadores: Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira – PUC Minas, MG; Profa. Dra.Áurea Marin Burochi - ISTA; Prof. Drando Carlos Alberto Motta Cunha – FAJE, MG

Ementa: O presente GT tem por objetivo propiciar aos estudantes de graduação e pós-graduação (atualização e especialização), assim como a bolsistas de Iniciação Científica, um espaço para apresentar e discutir os resultados de suas pesquisas dentro da temática geral do Congresso. Com isto, favorecer-se-á a divulgação de suas pesquisas, bem como propiciar-se-ão o aprimoramento e amadurecimento da capacidade de investigação e da participação em ambiente acadêmico.As apresentações serão em forma de Banners.

Amor, justiça e perdão: a lógica da superabundância em Paul Ricoeur

Thiago Gonçalves da Cruz^{1*}

Resumo: *A presente pesquisa científica pretende desenvolver uma investigação de caráter filosófico e teológico, descritiva e interpretativa do pensamento de Paul Ricoeur, tomando como base duas de suas obras, “Amor e Justiça” e “A memória, a história, o esquecimento”. Como o próprio título indica, partirei dos ideais humanos de amor, justiça e perdão, reafirmados pelo conceito hiperbólico da superabundância. Tal conceito ajuda-nos a não ter que escolher entre um ideal e outra, mas sim, viver em plenitude todos os três aspectos da vida humana. Este também nos impulsiona a superar as barreiras existentes entre amor, justiça e perdão, nos reafirmando a necessidade de viver a prática do perdão e do amor, entrelaçados com o ideal de justiça. O amor não deve ser considerado apenas em seu aspecto moral, mas antes, é aquilo que me humaniza e dá sentido a minha humanidade. Para Ricoeur, ele é o guardião da justiça, a medida em que esta vê-se ameaçada pelo cálculo interessado. O perdão é composto por uma dinâmica que faz com que o indivíduo se reconheça culpado, sem que tenhamos que reduzir sua humanidade. É algo no qual está em jogo essa dialética entre o reconhecimento de quem errou e a liberdade de quem perdoa em estar apto a perdoar. E a justiça é o desejo de viver unidos em uma sociedade que seja justa, sem que se caia numa lógica calculista, mas, que deixe-se permear por uma profunda relação com a prática do amor. São três vivências diferentes, mas que se complementam, tendo como referencial a superabundância.*

Palavras-chave: Amor. Justiça. Perdão. Superabundância.

Introdução

O tema que me proponho a refletir é definitivamente muito sublime, mas também, muito complexo. Amor, justiça e perdão são três sentimentos, que expressam significados diversos, mas que estão em correlação um com o outro. É uma problemática que a todo momento se atualiza e se apresenta ao ser humano como fonte de possibilidades. Porém, muitas vezes foca-se apenas na tensão existente entre estes ideais, deixando-nos a sensação de que é quase impossível vivenciá-los

1 * É graduando da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Participa do grupo de pesquisa Teologia Contemporânea, tendo projeto de pesquisa sob o título “Amor, justiça e perdão: a lógica da superabundância em Paul Ricoeur. Sua iniciação científica é financiada pela FAPIC/Reitoria da PUC-Campinas. Email para contato: tgdacruz92@gmail.com

mutuamente.

Diferentemente de todas estas exortações, aparece-nos Paul Ricoeur, que propõem resolver esse impasse e nos apresentar bases que mostrem uma intrínseca relação entre amor e justiça, auxiliado pela prática do perdão. É em seus livros intitulados “Amor e Justiça” (obra composta por três conferências realizadas por ele) e “A memória, a história, o esquecimento”, que observaremos de maneira mais clara essa proposta que nos é dada. Não é a pretensão de Ricoeur em sua filosofia da superabundância, exterminar as tensões que existem entre a dialética do amor, a prosa da justiça e o difícil perdão, mas tão somente, mostrar que estes ideais não se constituem apenas de discordâncias, mas podem estabelecer entre si, uma relação de diálogo e comunhão, sendo características de um mesmo fenômeno próprio da existência humana.

Este artigo partirá de uma pequena análise e contextualização do pensamento ricoeuriano, passando pela vida pessoal e filosófica deste autor que fascina todos aqueles que se deparam com sua Filosofia. Será um caminho faça-nos entender sua preocupação em formular uma doutrina que perpassasse estes aspectos singulares da vida humana. Depois, nos atentaremos em esclarecer o significado que cada termo carrega, mostrando a relação conflituosa entre eles, fazendo com que disso resulte o diálogo que nos é proposto por Paul Ricoeur. Analisaremos a via que perpassa desde a tensão, até a possibilidade de construção de um efetivo diálogo entre amor e justiça, ancorados e sustentados pela vivência do difícil perdão, que necessariamente deve ser entendido numa perspectiva superabundante, para daí sim, manifestar o sentido real de três características encarnadas no ser humano, que carregam sim sua singularidade, mas que estão em profunda consonância e comunhão.

1. Paul Ricoeur: análise de uma vida plenamente humana

Paul Ricoeur nasceu na cidade francesa de Valence, aos 27 de fevereiro de 1913, ficando órfão cedo e sendo educado pelos avós de tradição protestante (Calvinista). Morreu aos 92 anos na cidade de Châtenay- Malabry, após longo período de doença, porém, de maneira muito pacífica em sua casa na referida cidade. É considerado um dos principais pensadores e filósofos francês do pós 2ª Guerra Mundial. Foi aluno da Sorbonne no pós-guerra e também teve passagens pela Universidades de Louvain (BEL) e Yale (EUA), no qual realizou uma importante obra de Filosofia política. Dentre os debates que proferiu estão os de linguística, psicanálise, estruturalismo e hermenêutica, dando maior ênfase no estudos acerca das sagradas escrituras, uma vez que era um cristão professo (já que sua religião despertou esta admiração e

desejo em aprofundar-se no conhecimento bíblico, mesmo que não sendo formado em Teologia e longe de considerar-se um Teólogo), tendo grande influência no pensamento religioso, adquirindo grande prestígio dentre os maiores teólogos cristãos do mundo e também uma bonita amizade com o líder da Igreja Católica, o Papa João Paulo II. Ricoeur deixa-nos um importante legado e uma diversidade em obras que auxiliam no estudo e no aprofundamento em Teologia da Graça e Antropologia e na busca pelo sentido do mal. Era catedrático em Filosofia e doutor em letras, tornando-se professor no ano de 1933, tendo como principais influenciadores Husserl com seu pensamento fenomenológico, Gabriel Marcel, Karl Jaspers e Sigmund Freud. Foi prisioneiro na 2ª Guerra e isso possibilitou ao filósofo questionar sobre a existência do mal e da violência, opondo-se veementemente as Guerras da Argélia no ano de 1950 e da Bósnia em 1990. Foi membro fundador do comitê da revista “Esprit”² e diretor da “Revista de Metafísica e Moral” em 1978. Durante o tempo que foi decano da Faculdade de Letras da Universidade de Natterre, Ricoeur não mediu esforços na relação e diálogo com os estudantes da revolução estudantil francesa de 1968, porém, não obtendo os resultados que esperava, exilou-se na Universidade de Chicago (EUA).

Ricoeur foi um ilustre acadêmico, pensador e escritor, tendo grande destaque no cenário teológico, político, hermenêutico, moral, ético, dentre outros. Nas suas mais diversas obras tem principal relevo as que se seguem: A filosofia da vontade: I. O Voluntário e o Involuntário (1950); História e Verdade (1955); Filosofia da Vontade. II. Finitude e Culpabilidade: 1. O homem falível. 2. A simbólica do Mal (1969); Da Interpretação. Ensaio sobre Freud (1965); Ensaio Político e Sociais (1974); Ensaio de Hermenêutica I - O conflito das Interpretações (1969) e II - Do texto à ação (1986); Tempo e Narrativa – tomos I, II e III (1983 – 1985), Metáfora Viva (1975); Teoria da Interpretação: O Discurso e o Excesso de Sentido (1976); Leituras 1. À volta da Política. (1991); *Soi-même comme un autre* (1991) e A memória, a história e o esquecimento (2000).

Algo importante para compreender a vida de Ricoeur, foi a queda do socialismo, um acontecimento de enorme impacto na civilização humana, pois, transformou totalmente a “face da terra”, fazendo com que no ano de 1989, nosso Filósofo Paul Ricoeur voltasse-se ao incansável debate filosófico francês, tomando como base uma detalhada reflexão centrada a partir do conceito de pessoa, de alteridade, de solicitude e de instituições justas. Em seu belíssimo e complexo livro “*Soi-même comme un autre*”, deixa-nos um legado forte sobre quatro dimensões fundamentais

2 É uma revista de divulgação mensal fundada por Emmanuel Mounier no ano de 1932, com o auxílio de um comitê, dentre os quais estava Paul Ricoeur, e que na tradução literal significa “O Espírito”. Tem a preocupação com o interesse público, dedicando-se a decifrar questões acerca das mudanças políticas, sociais e culturais da França e do mundo inteiro. Disponível em: <http://www.esprit.presse.fr/whoarewe/history.php>

da manifestação do ser humano no mundo, que são a linguagem, a ação, a ética e a narrativa, todos mediante uma relação com os outros indivíduos que fazem o homem reconhecer-se como tal e dá sentido a sua existência. Conseguiu em meio a tantas tribulações em sua vida pessoal e a tantos acontecimentos banais que acometeram o mundo, escrever e fundar sua Filosofia num alicerce bonito, composto pela bondade, respeito ao outro e na vivência superabundante dos sentimento mais sublimes que podem compor o ser humano. Mesmo vivenciando no meio acadêmico os resultados das mais violentas e verdadeiras guerras, Paul Ricoeur sempre manteve-se muito atento a escuta do outro, numa atitude de profunda humildade, mostrando que é a partir do diálogo que podemos construir com os outros, uma convivência fraterna e respeitável, mesmo que estejamos diante de todas diferenças e ideologias que compõem cada pessoa em sua particularidade. Indubitavelmente, este pensador francês dá um grande exemplo de sabedoria e amor pela humanidade, que mesmo assolada por inúmeros acontecimentos catastróficos e desfigurantes, não pode perder sua essência de bondade e convívio fraterno entre os seres humanos. Em Ricoeur encontramos o relato e o testemunho da vivência de uma vida plenamente humana e cheia de sentido.

2. Amor e justiça: tensão e diálogo

Começemos por esboçar acerca das três característica do amor. Esses são discursos estranhos ou bizarros como o próprio Ricoeur os elenca e estão intrinsecamente tensionados com a justiça. Num primeiro nível encontramos uma forte ligação entre o amor e o cântico de louvor. Um e o outro são o mesmo, pois, todo discurso de amor está permeado do cântico do louvor. Esta forma encontramos principalmente na poética bíblica, que procura amplificar o sentido de um fenômeno, dificultando dessa forma, o esclarecimento conceitual que a ética nos propõem, estabelecendo uma primeira resistência do amor com a ética. Oras, mas será que estabelecer que o amor seja vivido de maneira ingenuamente exaltado, não é algo desmedido e se podemos dizer, sem sentido? Ricoeur chama a atenção sobre esse risco, pois, o amor não pode viver nesta exaltação ingênua, sem que seja praticado por nós, seres humanos, de maneira desinteressada e sem nada esperar em troca. Num segundo nível encontramos a forte ligação entre o amor e a obrigação kantiana. Mas deixar um sentimento como o amor, cair num discurso de obrigação, não parece ser inviável? Não só é inviável como também é uma loucura propormos isso. É necessário que difiramos este sentimento da pura lei, para que dessa forma, reconheçamos no outro o si-mesmo, ou seja, amar significa que devo encontrar no

outro esse amor. Não é impor nada, mas é levar em consideração o mandamento do amor. E aqui podemos fazer uma ponte com o cântico de louvor que retira do amor a característica da obrigação kantiana e dá ares do mandamento ama-me. Num terceiro nível encontramos o amor que se revela como um sentimentalismo absurdo, ou melhor, ingênuo. E isso é introduzido pela metaforização que retira do sentimento seu real significado e transforma-o num vasto campo de analogias, de comparações extravagantes.

A partir deste primeiro contato com a obra ricoeuriana e elencado os três discursos “*bizarros*” do amor, podemos partir para a classificação da justiça e seus meios, que vem em contrapartida ao que acabo de nomear como discursos inviáveis sobre o amor, ou como nos elenca Ricoeur, “*discursos bizarros do amor*”. Vamos analisar a justiça por dois véis diferentes, no qual nos deteremos em explicitá-la como sendo um aparelho judiciário e depois no nível dos princípios.

Partindo da justiça como um aparelho judiciário vemo-la como uma atividade comunicacional, pois, há diálogo entre as partes, e não só, mas as próprias leis, os tribunais e os juízes, são os canais pelos quais a justiça se realiza e dão a ela esse caráter comunicacional. Esse é um primeiro confronto que encontramos face a vivência do amor como sendo incompatível com a justiça. Bem sabemos que amar não nos pede argumentos, pois, apenas se ama. Em contrapartida, a justiça precisa argumentar, para que os canais dela tomem uma decisão, até por que, pode-se cair num grande erro se não se confrontarem minuciosamente os argumentos apresentados. E na justiça sempre um lado estará certo e ganhará a decisão dos juízes, que instauram uma sentença final, caracterizada pela marca de força. Ai reside o que Ricoeur chamará de primeiro formalismo da justiça, ou seja, uma marca de força constituída a partir de inúmeros processos.

No segundo nível da justiça, analisaremos reflexivamente o ideal de justiça, que está inserido numa prática social. Se levarmos em questão a justiça na sua característica distributiva, veremos que a cada pessoa é destinada uma função, que ajudará na conservação de uma sociedade justa. Ou seja, a cada um é dado aquilo que é de seu merecimento. Emerge-se então uma questão: qual o valor moral do predicado justo? Discutido desde Aristóteles até os dias de hoje, Ricoeur também se pautará sob essa questão e durante sua obra tentará esclarecer esse impasse deixado pelo Filósofo estagirita. Como um aparelho judiciário teremos facilidade em explicá-lo, pois, a máxima do plano judicial consiste em tratar casos semelhantes de maneira semelhante. Mas, num mundo onde acontecem impactantes distribuições desiguais, como isso é possível? Rawls deixou-nos um legado importante, quando acredita que maximizando a menor parte, resolveremos o problema, ou seja, seria o mesmo que elevar os menos favorecidos e dar-lhes condições favoráveis de igualdade. E a partir

desta sentença, Ricoeur nos evidenciará o segundo formalismo da justiça. Temos dois polos distintos, mas, que fazem parte de um mesmo fenômeno, pois, a justiça não é só uma prática social, mas também, é um ideal de partilha que favoreça a todos e a cada um. Partilha esta movida pelos sentimentos de distribuição e de igualdade. No caso da distribuição temos uma conotação moral, ou seja, a justiça deve regular os conflitos, para que a liberdade de um não interfira na liberdade do outro e no caso da igualdade, seria o chamado “interesse desinteressado”, a igualdade de oportunidades, que Ricoeur chamará de endividamento mútuo. Cabe a justiça regular isso, para que os seres humanos reconheçam-se devedores entre si e gerem uma economia da solidariedade verdadeira.

Realizado esse percurso da exploração da tensão viva entre dialética do amor e prosa justiça, tentaremos construir um efetivo diálogo entre os dois ideais. Efetivo aqui num sentido de produzir um efeito real, verdadeiro e estável entre esses dois fenômenos. Ricoeur utiliza da Escritura, mais especificamente dos Evangelistas Mateus e Lucas, para mostrar que tanto o mandamento do amor ao próximo, quanto a Regra de Ouro se mostram entrelaçados.

Surge-nos aí mais uma pergunta: como o hino de louvor se transforma no mandamento do amor? Vemos que o mandamento não tem um fim em si mesmo, mas, participa de uma dimensão supraética, pois, amar ao próximo e amar os inimigos toma sua primeira perspectiva em relação a economia da doação no momento em que reconhece essa dependência entre criatura e criador. A segunda perspectiva que o mandamento assume face a economia da doação está centrada na figura de Deus como sendo fonte de possibilidades desconhecidas do homem. Para Ricoeur o mandamento novo segue os mesmos passos da economia da doação e retira seu fundamento supraético daí. Supraético aqui num sentido de transcender a forma imperativa que o mandamento pressupõe, pois, este mandamento nasce do campo do dom, ou seja, da doação. Porém, não podemos cair no cálculo interessado e transformá-lo numa fonte de obrigação. A economia da doação é impulsionada por uma Lógica da Superabundância, opondo-se veementemente a lógica da equivalência, que gera o cálculo interessado e dá bases à Regra de Ouro, que utiliza-se da reciprocidade como meio de manifestação. São duas lógicas conflitantes entre si e de difícil diálogo, até por que se analisarmos o sermão da planície em Lucas, veremos uma severa crítica de Jesus a Regra de Ouro e em termos formais, esta se apresenta com sendo Regra da Justiça, voltando-nos a máxima rawlsiana de maximizar a mínima parte.

Seria muito cômodo se focalizássemos somente nesta tensão entre amor e justiça, porém, podemos construir um caminho que concilie os dois fenômenos, mesmo que cada um carregue em si suas particularidades. O mandamento do

amor pode ser a manifestação generosa da Regra de Ouro e assim, teremos uma nova interpretação dessa, sendo canal deste mandamento que se realiza a partir de extremos, ou seja, de um amor doação, de um amor supraético. Parece impossível viver esse amor supraético, mas como o próprio Ricoeur evidencia, muitos alcançaram e realizaram atos permeados pela Lógica da Superabundância:

“Amai a vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam, bendizei aos que vos maldizem e orai pelos que vos caluniam. Ao que te ferir numa face, oferece-lhe também a outra; e, ao que te houver tirado a capa, não lhes negue também a túnica. Dá a todo o que te pedir, e ao que tomar o que é teu, não lho reclame” (Lucas 6, 27 – 30). São esses compromissos singulares extremos que São Francisco, Gandhi, Martin Luther King assumiram. **(RICOEUR, 2012, p. 29)**

Uma lógica necessita da outra para não se esquivar de sua missão, pois, devemos tomar cuidado pra não deixar o amor cair num sentimentalismo ingênuo e nem deixarmos a Regra da Justiça mover-se tão-somente pelo cálculo interessado, numa máxima utilitarista. Dessa forma, Ricoeur mostra que a dureza de Jesus não é à Regra de Ouro em si, mas antes, a uma interpretação sempre caótica e interessada dela. O mandamento do amor permeado da Lógica da Superabundância dá esse caráter desinteressado a Regra de Ouro. São duas visões que fazem parte de um mesmo fenômeno. E isso pode ocorrer até mesmo com a Regra da Justiça, por que ao entregar-se a si mesma tende a cair na sua visão utilitarista e deixar-se mover pela disputa, onde um seria mais beneficiado do que o outro. É a partir do equilíbrio refletido que Ricoeur se apoia para mostrar esse parentesco entre amor e justiça que se desvela aos olhos do ser humano. Em momento algum o Filósofo em questão quis extirpar as diferenças que ambos fenômenos apresentam, mas antes, buscou mostrar que para se atingir a verdadeira justiça é necessário o auxílio do amor e para que o amor seja vivenciado no aqui e no agora da nossa existência, é necessário a justiça como campo ético, que não deixa o amor cair num mero sentimentalismo que não consegue “pensar” e viver intensamente.

Não é fácil concilia-los, porém, não é impossível. Nós enquanto seres humanos dotados de capacidade reflexiva e apoiados sobre a Teologia e a Filosofia, devemos trazer para todas as esferas da nossa vida esses dois ideais, que mais do que teóricos devem ser práticos, nos movendo ao agir. Não um agir utilitarista e ingenuamente sentimental, que são totalmente discrepantes entre si, mas antes, um agir que evidencie um efetivo diálogo e partilha entre eles, revelando que Amor e Justiça podem e devem ser vividos no íntimo do ser humano, não em conflito, mas em mútua participação no agir do homem. Amar nos humaniza e ser justo nos impele a uma vivência plena da prática do amor. Em conjunto, estes dois ideais dão plenitude e sentido ao ser humano, reforçando a necessidade de viver amor e justiça em íntima

comunhão e não na obrigação de escolher entre um ou outro. Não é ser justo e se esquecer de amar e muito menos amar e esquecer de ser justo. É buscar sempre as mediações práticas entre estes dois extremos, mesmo que seja de maneira frágil e/ou provisória e que para isso seja necessário lançar mão de um caminho árduo e penoso.

3. O perdão na filosofia ricoeuriana

Ricoeur nos oferece inúmeros escritos acerca do perdão e de suas implicações na vivência comunitária do ser humano. Podemos dizer que ao caminharmos pelo percurso filosófico ricoeuriano, vamos descobrindo que o tema do difícil perdão dá vida a todo seu pensamento. O perdão se mostra como possibilidade de sanar toda a dívida que existe no homem capaz, tema recorrente na antropologia ricoeuriana, e assim, extirpar todo tipo de lesão que tal homem realizou ou sofreu, seja por uma mal praticado ou pelo mal padecido. Para se atingir o perdão é necessário uma via longa, na qual caminhamos por entre a desproporção existente entre a culpa e o perdão. É que Ricoeur refletirá no epílogo de “A memória, a história, o esquecimento”, que ele mesmo intitulará como “*O perdão difícil*”, ressaltando as difíceis etapas que são necessárias para alcançar este dom.

O início deste labor filosófico se dará na formulação da equação do perdão, que está sustentada numa disparidade vertical, encontrando-se entre dois polos distintos, indo desde a profundidade da falta à altura do perdão. Para discursar sobre o perdão precisamos saber qual o sentido da falta, que segundo Ricoeur, “é o pressuposto existencial do perdão” (RICOEUR, 2008, pg. 467). Mas, para que exista a falta e desse modo o perdão, faz-se necessário a imputabilidade, que é o ato de poder acusar, presumir ou declarar culpa a alguém, de modo tal que esta pessoa sinta-se culpada e assumo-se como o autor destes atos que ferem a humanidade de uma pessoa. A falta deve ser remetida a alguém e esse alguém “acolhê-la” como sendo dela. Para Ricoeur, a dimensão da falta está presente no homem capaz, que a todo momento utiliza-se do verbo poder, ou seja, é um ser humano que pode fazer, que pode falar, que pode acolher e reconhecer seus atos, mesmo que receba uma sentença por isso. Devemos procurar desvelar a falta ou culpabilidade³, no âmbito da imputabilidade. Outro termo cunhado por Ricoeur é o da confissão, que é um ato de linguagem que dá ao ser humano a possibilidade de reconhecer-se culpado e tomar para si uma acusação. Na confissão encontramos fundamentos que são capazes de

³ Este termo é designado por Karl Jaspers como uma situação-limite da existência do ser humano, da mesma forma como a morte, o sofrimento e o combate. Ricoeur acolhe também a este termo, sendo possível referir-se a falta que está explicitada em sua Filosofia.

ultrapassar a diferença discrepante entre inocência e culpabilidade e mais ainda, entre ato e agente.

Para compreender a profundidade da falta, Ricoeur procurará esclarecer os três benefícios que este “aprofundamento da profundidade” ganha na relação com o mal. Primeiro, apoiado pela metacategoria encontramos a falta em relação com outras situações negativas da experiência humana. Segundo, o mal nos leva a imaginar algo insuportável, que está em demasia no íntimo humano. E em terceiro, podemos suscitar com a ligação entre mal e falta, a descoberta de uma profundidade na elaboração cultural de inúmeros discursos mítico-simbólicos acerca do mal, que desde os confins alimentou um grande imaginário. Será neste ponto que nosso filósofo se arraigará para encontrar um lugar viável para a prática do perdão, pois, como ele mesmo indica, depois desta descida às profundezas da falta parece-nos que é impossível proferir uma outra palavra que não seja de imperdoável.

Outro momento importante desta empreitada na procura de vivenciar o difícil perdão, será analisar o segundo extremo da disparidade vertical, no caso a altura do perdão. Aderindo a afirmação de Nicolai Hartmann⁴, “de que no plano moral existe uma vitória sobre o mal, mas, não um aniquilamento”, Ricoeur mostrará que a culpabilidade e a ipseidade estão intrinsecamente em comunhão e que uma falta é imperdoável, tanto no plano do fato, quanto do direito. Para ele, há o perdão, sendo este um desafio inverso, sendo uma voz silenciosa que vem da altura, do mesmo modo que a voz da confissão vem da profundidade existencial da ipseidade. O perdão procede da mesma família do amor, que tem sua fonte do alto. Para que entendamos essa familiaridade entre amor e perdão, Ricoeur busca fundamento na grande exortação que São Paulo dirige à comunidade de Coríntios, que mostra o amor como a maior de todas as virtudes humanas, sendo ela a própria Altura. Vemos que o amor tudo suporta, tudo crê, tudo perdoa, então, temos nesse termo tudo, uma congregação de fatos, inclusive do que é imperdoável. Dessa maneira, Ricoeur deixa claro que o perdão só existe, de fato, à medida em que está confrontando-se com aquilo que é imperdoável, sendo um amor incondicional que não tem fronteiras que o privem de agir. Não é preciso pedir perdão para que este exista, basta haver algo que seja considerado imperdoável, pois, ai já residirá de fato o perdão. O perdão é uma espécie de “prova do impossível”, evidenciando este caráter conflitivo entre a profundidade da falta e a altura do perdão, na qual Ricoeur dissertará enorme tempo de seu pensamento.

Caminhando na empreitada rumo ao desvelamento do que é o difícil perdão, Ricoeur se centrará na explanação acerca da odisseia do espírito do perdão, que

⁴ Foi um importante filósofo, nascido em Riga na Letônia, aos 20 de fevereiro de 1882. Preocupou-se com todas as disciplinas filosóficas, construindo um legado em torno da ética, da estética, da teoria do conhecimento, dentre outras. Morreu aos 9 de outubro de 1950, na cidade alemão de Göttingen.

se dá na travessia das instituições. Trilhando o mesmo caminho que Karl Jaspers, Paul Ricoeur analisará os quatro tipos de culpabilidade existentes na sociedade, e desse modo, analisará a relação do perdão no meio dos níveis institucionais. Vale ressaltar que o quarto tipo de culpabilidade, a chamada metafísica, fora dissertada em primeiro plano neste epílogo.

O primeiro tipo de culpabilidade é chamado de criminal e imprescritível, sendo sob esta questão que nosso filósofo se pautará na elaboração do problema do perdão. O imprescritível emerge devido à existência de seu contrário, no caso a prescrição. Esta prescrição não é o extermínio de uma ação jurídica, mas, apenas reforça o caráter conclusivo das sentenças penais, preservando a ordem social que está inscrita num determinado tempo. Do outro lado, a imprescritibilidade exerce uma força de persistência no tempo, mesmo que seja necessário superar as barreiras imposta pela ação da prescrição. É o mesmo que ressuscitar a todo momento uma história penal que já poderia estar enterrada, ou seja, um eterno retorno numa situação que poderia ter sido “apagada” com o passar do anos. Ricoeur chama-nos a atenção para não cairmos no erro de confundir imprescritível com imperdoável. No caso da culpabilidade criminal, o espírito do perdão, segundo Ricoeur, é algo inviável, pois, perdoar seria o mesmo que esquecer e deixar impune aquilo que de fato é imperdoável. Isso causaria uma enorme injustiça perante a lei e as vítimas que estão envolvidas no caso. Na culpabilidade criminal todo crime é medido a partir da infração cometida, mas quem sofre as duras penas da justiça é o criminoso. Por isso, tratar os casos de crimes com o perdão, é esquivar o criminoso de sua sentença e declará-lo impune diante da sociedade.

O segundo tipo de culpabilidade é chamada de política, que segundo Jaspers e adotada por Ricoeur; ela se difere da responsabilidade criminal que é julgada a partir dos tribunais. Temos a noção de uma culpabilidade dita coletiva e não de povo criminoso. Segundo afirma Ricoeur: “quem usufruiu os benefícios da ordem publica deve, de certo modo, responder pelos males criados pelo Estado do qual faz parte” (**RICOEUR, 2008, pg. 481**), evidenciando, desta maneira, o caráter coletivo da culpabilidade política. É sob os limites desta culpabilidade e os conflitos por ela emergidos que a problemática do perdão se encontra.

O terceiro tipo de culpabilidade é chamada de moral, que perde o caráter coletivo da culpabilidade política, passando a ser uma responsabilidade em nível pessoal. Neste momento, o filósofo começa a pensar uma possível troca entre demanda e perdão, deixando de lado o regime de acusação. A partir de então, Ricoeur se dirigirá à análise da escala da troca, na qual o perdão ganha um espaço, mesmo que de maneira periférica.

Ainda na busca do sentido do perdão, Ricoeur refletirá sobre a odisseia

do espírito do perdão, analisando a escala da troca. Aqui relacionar-se-á o pedir perdão e dar o perdão. Ricoeur identifica esta relação entre demanda e oferta do perdão como sendo bilateral, o que não dá bases para que a relação vertical que já fora exposta seja reconhecida. A dinâmica do espírito da troca está fundada sobre dois atos de discurso, sendo um culpado que reconhece seu erro diante de outrem e um o outrem que é capaz de pronunciar o perdão que se tornaria uma palavra de libertação. Diante disso, Ricoeur construirá dilemas, inspirado por Oliver Abel, que podem ilustrar claramente como se dá essa dinâmica própria do espírito da troca.

O primeiro dilema aparece a partir da seguinte interrogação: “Pode-se perdoar aquele que não confessa sua falta?” (RICOEUR, 2008, p. 485). Segundo Ricoeur, com este questionamento podemos respeitar o orgulho do culpado. O segundo dilema surge de outro questionamento: “É preciso que quem enuncia o perdão tenha sido ofendido?” (RICOEUR, 2008, p. 485). Aqui é importante nos atentarmos para não cairmos numa espécie de teatro, no qual apenas representamos um pedido de perdão e não fazemos de coração. Ai Ricoeur acredita residir uma grande perturbação no que tange uma resposta. E o terceiro dilema que desvela-se de um último questionamento: “Pode-se perdoar a si mesmo?” (RICOEUR, 2008, p. 485). Esta última indagação só será de fato respondida por completo no final desta odisseia. Perdoar a si mesmo carrega em si uma dupla problemática. Primeiro que somente a vítima perdoa, sendo que esta é diversa de mim. E a segunda, está no sentido da diferença vertical entre o perdão e a falta, que não dá espaço para uma projeção horizontal desta relação.

Feito esta distinção de dilemas, Ricoeur procurará esclarecer o sentido da economia do dom, para dissipar a ambiguidade suscitada pelo terceiro dilema. Para o filósofo, dom e perdão sofrem de uma comparação devido às proximidades semânticas e etimológicas que elas absorvem em várias línguas. Será uma tentativa de mostrar a diferença de altitude que existe entre o dom e o perdão, a partir do espírito de troca.

Primeiro, vemos que o dom deve estar livre do espírito de troca, pois, nos doamos sem nada esperar em troca. Para Ricoeur, “a ênfase recai mesmo, aqui, na ausência de reciprocidade” (RICOEUR, 2008, p. 486). Porém, há uma lógica que empurra o dom em outra direção diferente da que foi oposta pela lógica da superabundância. Esta força nos convida a retribuir e não receber. É um caráter que parece-nos gratuito e livre, mas, que em si carrega uma força que nos motiva a retribuir algo ganhado. Esta força é um enigma que se encontra, segundo Ricoeur, no vínculo de um tríade, a saber: “a de dar, a de receber, a de retribuir” (RICOEUR, 2008, p. 487).

Mergulhado no modelo arcaico da economia do dom, podemos caminhar

na tentativa de responder aos dilemas do perdão, mesmo que seja no nível de sua dimensão bilateral e recíproca. Deste modo, Ricoeur coloca-nos diante da inversão do dilema, pois, somos confrontados com o mandamento cristão de amar aos inimigos sem nada esperar em troca. Para Ricoeur, “este mandamento impossível parece ser o único a altura do espírito do perdão” (RICOEUR, 2008, p. 488). Para muitos críticos essa tese seria uma disparidade diante da Regra de Ouro que visa a justiça entre as pessoas. Porém, alimentando-se dos evangelistas, Ricoeur mostrará que na boca de Jesus encontra-se a radicalização da crítica feita pelos adversários da regra da superabundância:

“Lê-se isso: ‘Se amais os que vos amam, que reconhecimento tereis? Pois, os pecadores também amam os que os amam; [...] mas, amais vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem nada esperar em troca’ (Lucas 6, 32-37). A crítica anterior é, assim, radicalizada: a medida absoluta do dom é o amor aos inimigos” (RICOEUR, 2008, p. 488)

Encontramos na ótica da superabundância da narrativa evangélica, as bases para o início da destruição da regra da reciprocidade, que visa a troca como meio eficaz de sua plenificação. Para Ricoeur, a hipótese de que nada se espera em troca do inimigo é falsa, pois, no fundo, este amor pelo inimigo pede sua conversão. Aqui, encontra-se uma nova forma de expressar o dom, desvinculado de um caráter comercial: “não mais a troca entre dar e retribuir, mas, entre dar e simplesmente receber” (RICOEUR, 2008, p. 489). O que chama-nos a atenção é que entre a relação do pedir perdão e dar o perdão, encontra-se um obstáculo muito intrigante, pois, aquele que confessa seu erro e quer o perdão, deve estar aberto também a escutar um não, já que quem tem o poder de perdoar deve se sentir na liberdade de dar ou não seu perdão. Uma dificuldade que acompanha Ricoeur em seu projeto filosófico sobre o perdão, está na assimetria que constitui a equação do perdão, já que este dom ultrapassa todo o intervalo existente entre a profundidade da culpa e a altitude do espírito do perdão.

Ricoeur utilizará exemplos de comissões que se pautaram em encontrar meios de promover a justiça e a paz, sem a disseminação de vingança, ódio e guerra, para analisar os dois lados da situação: vítimas e acusados. Do lado das vítimas, encontramos benefícios morais, terapêuticos e políticos, pois, estas comissões lhes possibilitaram o alívio de suas angustias e sentimentos perante os condenados, porém, é de certa maneira questionável, pois, o que Ricoeur levante e que nos interpela hoje quando nos deparamos com estes casos é o seguinte: até que ponto as vítimas avançaram rumo ao perdão que seja verdadeiramente sincero? A resposta ricoeuriana é muito sucinta: “é difícil dizer” (RICOEUR, 2008, p. 491). Do lado

dos acusados que pedem publicamente perdão, temos um agravante, pois, até que ponto é verdadeiro e sincero seu pedido de perdão? Muitos simplesmente utilizam destes artifícios para expressarem um espetáculo que aos olhos humanos é puro, é belíssimo, mas que na sua essência é podre e mentiroso.

Diante destas perplexidades, Paul Ricoeur vê-se novamente frente à provocação inicial, a saber: se é possível realmente perdoar. Também caímos face ao abismo existente entre pedir perdão e perdoar, que para Ricoeur se resume em uma única pergunta: “que força torna capaz de pedir, de dar, de receber a palavra perdão?” **(RICOEUR, 2008, p. 492).**

Mais um passo é dado pelo filósofo que é o retorno sobre si mesmo, no centro da questão da ipseidade. Inspirado por Hannah Arendt, a questão da promessa e do perdão será o último ponto enfrentado por Ricoeur, antes de esclarecer o paradoxo do arrependimento. O perdão desliga o agente de seu ato e a promessa o liga. Ambos os fenômenos dependem da pluralidade para se efetivarem, visto que, ninguém consegue experienciá-los na solidão. É sob esta harmonia entre perdão e promessa que Ricoeur refletirá. Do lado da promessa, vemos que ela pode se institucionalizar, a medida que com o perdão é bem diferente, pois, este constrói uma relação com o amor, que o faz esquivar do campo político. Segundo Ricoeur: “não há política do perdão” **(RICOEUR, 2008, p. 496).** Necessitamos dos outros para colocarmos em prática o perdão e querer perdoar a nós mesmos necessitaria de nos reconhecermos como tais. Este dom diferentemente da promessa tem uma áurea religiosa, que vem do alto, pois, ele é capaz de tamanha doação que pode desligar o agente de seu ato.

Este desligamento do agente de seu ato nos leva a uma outra questão importante deste epílogo e que dá sentido à prática do perdão. Amparado pelas “religiões do Livro”, Ricoeur trará a tona dois conceitos que ainda não tinham sido elucidados, no caso, a relação entre perdão e arrependimento. No perdão encontramos o poder revitalizador que traz ao homem culpado a possibilidade de voltar a ser aquilo que é sua essência de ser humano, ou seja, viver novamente pautado pelo espírito da bondade. Precisamos entender o perdão como a fonte que renova o pecador, estabelecendo sua força originária. A partir do arrependimento, o culpado se lança ao novo de sua existência, prometendo viver sob os pilares do amor, da paz e da bondade. No perdão encontramos essa capacidade de devolver a um sujeito sua capacidade criadora e mais ainda, de começar uma vida nova. É o que Ricoeur afirma com certa veemência sobre um acusado: “tu vales mais que teus atos” **(RICOEUR, 2008, p. 501).** É fazer uma pessoa reconhecer que mesmo tendo cometido um erro, ela ainda é ser humano e pode viver sua humanidade. O que Ricoeur procurou durante todo seu percurso filosófico foi compreender e investigar acerca do que move todo homem, a saber: o desejo de ser feliz e viver sua memória, sua história e

seu esquecimento ancorado sobre este bonito dilema, que faz todas criaturas serem mais humanas e fraternas.

Conclusão

Deparar-se com a obra filosófica de Paul Ricoeur é reconfortante para a alma, pois, ao refletirmos sobre cada termo que nos foi designado, encontramos o reflexo de um ser humano que soube traduzir sua vida na vivência plena de tais sentimentos e mais, deixou um belíssimo legado filosófico para todas as futuras gerações. Como é bom encontrar uma doutrina filosófica que diferentemente de todo tipo de egoísmo, ganância e violência que o mundo pode manifestar, nos trás o real sentido do que é o amor, a justiça e o perdão. Estamos diante de uma sociedade que cada vez menos está pautada pelo anúncio de ideais tão ricos e que possuem uma singularidade serena e humanizadora. O percurso filosófico de Ricoeur é riquíssimo e muito vasto. Poderíamos escrever milhares de páginas, que mesmo assim, seria pouco perto do que este autor tem a nos dizer.

Com Ricoeur pudemos continuaremos aprender que amor, justiça e perdão são polos distintos da vida humana, no qual cada um possui sua singularidade, seu modo próprio de se manifestar no ser humano, mas, que estão em íntima relação quando encarados como sendo complemento um do outro. Amor e perdão são familiares. São sentimentos que procuram e almejam alcançar o mesmo fim, ou seja, aquilo que é impossível de ser alcançado, quando visto unicamente pelos olhos humanos. Eles são da ótica do dom, da superabundância que transpõem qualquer barreira no momento de sua manifestação. O amor nos humaniza juntamente com o perdão. E nos humanizando somos convidados a prática da justiça, que mais do que um simples aparato judicial, é aquilo que possibilita em nós, seres humanos, a vivermos em constante comunhão, sem que caiamos simplesmente num cálculo interessado, mas antes, reconheça no outro minha própria humanidade. Ser justo não infere uma troca de favores ou agir de maneira que espere algo em troca, mas, pelo contrário, deve ser uma atitude que vise primeiramente uma vida boa com os outros em instituições justas, onde com minhas atitudes, possa contribuir para a edificação de uma sociedade mais humana e fraterna. A justiça deve ser a base de toda prática humana e social, amparada sempre pelo amor e o perdão que nos leva a perdoar o mal padecido e a reconhecermo-nos pecadores diante do mal praticado a outrem. Não é diminuir minha humanidade, muito menos a humanidade do meu próximo, mas sim, dar bases para a construção de um efetivo diálogo entre as partes que se reconhecem como irmãos e necessitados do amor, do perdão e da justiça que nos faz todos sermos iguais.

Perdoar não é simplesmente liberar o acusado de sua culpa, fazendo com que haja injustiça e/ou impunidade, mas, é fazer com que a pessoa saiba reconhecer seu erro perante a sociedade e esteja disposta a pedir perdão, mesmo que ela se encontre a mercê da resposta daquele que fora prejudicado pelo seu ato, pois, como vimos no percurso deste trabalho, para Paul Ricoeur temos a liberdade de poder perdoar ou não o acusado que se arrepende. Ser justo diante do mal praticado e/ou padecido é esta capacidade de trazer um acusado a realidade de sua culpa e não deixá-lo perder sua humanidade, mas, que o possibilite viver uma vida nova. Podemos sim, perdoar e ser justos, pois, mesmo sendo ideais com perspectivas diferentes, ambos, juntamente com o amor que tem fonte em Deus, são importantes para a construção de uma sociedade que seja melhor e mais humana, onde na fraternidade, todos vivamos como irmãos, mesmo que sejamos muito diferentes e tenhamos nossas próprias convicções.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2000.

ABEL, Oliver; PORÉE, Jérôme. **Vocabulário de Paul Ricoeur**. Trad. Maria Luisa Portocarrero F. Silva, Luis Antonio Umbelino. Editora Minerva Coimbra, Portugal, 2010.

HOUAISS, Antonio, SALLES, Mauro de Salles. **Mini Dicionário da Língua Portuguesa Antônio Houaiss**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2010. 4 ed. rev. e aumentada.

JERVOLINO, Domenico. **Introdução a Ricoeur**. São Paulo: Paulus, 2011.

PELAUER, David. **Compreender Ricoeur**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010

RICOEUR, Paul. **Amor e justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **“O difícil perdão”**, in A memória, a história, o esquecimento. São Paulo: Editora Unicamp, 2008

O corpo em Teresa de Jesus: Uma reflexão teológica sobre os *gustos*, em *Las Moradas*

Edimar Fernando Moreira¹

Resumo: *O presente artigo tem por tema o corpo na obra “Castelo Interior”, de Santa Teresa de Jesus. O objetivo geral desse estudo é identificar as características da experiência chamada “gustos”, apresentada por Teresa de Jesus na Quarta Morada de “Castelo Interior”, e entendida enquanto uma dimensão corpórea no itinerário espiritual cristão. O termo “gustos” aparece cerca de vinte vezes na obra que representa o ápice de maturidade humana e espiritual da carmelita espanhola. No decorrer da tradição mística, o termo tornou-se consagrado para significar que Deus dá a sentir, saborear, degustar a comunicação que Ele faz de si mesmo. Para atingir o objetivo geral, o trabalho apresentará, primeiramente, como aparece a noção de corpo nas outras seis moradas da obra. Em seguida, se tratará especificamente da Quarta Morada. Nela, o tema dos “gustos” é central. Haverá, também, uma breve apresentação da riqueza do termo no contexto teresiano e seus reflexos teológicos. Por fim, buscar-se-á identificar alguma contribuição pastoral oriunda do estudo de tal temática.*

Palavras chaves: *Gustos. Corpo. Quarta Morada. Quietude.*

Introdução

O corpo está no centro do mistério cristão. Em Cristo, ele se tornou o próprio lugar da Revelação plena e do encontro com Deus em favor do homem. Por sua encarnação, Deus mostrou aquilo para o qual o cristão está convidado, pela ação do Espírito Santo, a conformar-se. Por isso, torna-se fundamental refletir sobre a questão do corpo segundo a perspectiva da mística cristã.

Teresa de Jesus (1515-1582), monja carmelita, tinha sessenta e dois anos quando escreveu sua obra principal. *Las Moradas*² representa o ápice da maturidade humana e espiritual da monja do século de ouro da mística espanhola. Segundo Gabriel de Santa Maria Madalena, havia cinco anos que ela gozava a vida mística e vivia, por meio de sua própria experiência, o estado do matrimônio espiritual (Cf.

1 Graduando da FAJE.

2 Utilizamos na pesquisa, e nas citações, uma versão espanhola: JESÚS, Teresa de. *Las Moradas*. San Pablo; Madrid: 2007. 269 p. Por vezes, essa é comparada, principalmente as notas, com a versão crítica portuguesa: JESUS, Teresa de. *Obras Completas*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. O modo de citação seguirá a proposta de Augustine Serrano Pérez: a citação da obra está dita pela letra *M*, precedida da cifra que corresponde a cada uma das sete moradas. Após a letra *M*, o primeiro número refere-se ao capítulo e o segundo à divisão a partir do texto utilizado, sendo aqui sempre o da versão espanhola (Cf. 2011, p. 39).

MADALENA, 2007, p. 100).

Ela afirma escrever *Las Moradas* por obediência³. Pondera que se tratava de uma árdua empreitada, por dois motivos. Primeiro, por parecer que Deus não lhe dava o ânimo para fazê-lo. Segundo, porque ela estava, naquele momento, padecendo de uma enfermidade contínua⁴. No prólogo, a mística espanhola afirma que começou tal redação no dia da Santíssima Trindade⁵, de 1577, no mosteiro de São José, em Toledo (Cf. M Prólogo, 1-3). O término foi às vésperas do dia de Santo André⁶, do mesmo ano, mas agora no mosteiro de São José, em Ávila (Cf. M Epílogo, 5). A obra era destinada às monjas para que lhes esclarecesse sobre a oração (Cf. M Prólogo, 4).

Esse tratado da vida espiritual concentra, em si, segundo Augustina Serrano Pérez, a síntese de três elementos: a própria vida da autora, o evangelho e um símbolo. Os elementos doutrinários essenciais são: Deus e a alma, e a relação que culmina na união transformante. De acordo com Pérez, o termo “morada” refere-se ao estado em que se dá a relação, isto é, a ação de Deus e a resposta humana (Cf. 2011, p 30). Todavia, como afirma a mística espanhola, não devemos entender as sete moradas uma após a outra, como se fossem ilhadas, mas colocar os olhos no centro, onde habita a Trindade (Cf. 1M 2,8; 7M 1,6). Tomás Álvarez afirma que a gradualidade das moradas é ao mesmo tempo antropológica e teológica (Cf. ÁLVAREZ, 2011, p. 182).

O presente artigo tem por objetivo geral identificar as características da experiência chamada *gustos*, apresentada por Teresa de Jesus na Quarta Morada de *Las Moradas*, e entendida enquanto uma dimensão corpórea no itinerário espiritual cristão. Para atingir o objetivo geral, apresentaremos, na primeira parte, como aparece a noção de corpo da Primeira à Terceira e da Quinta à Sétima Moradas. Na segunda parte, trataremos especificamente da Quarta Morada, na qual o tema dos *gustos* é central. Por fim, na terceira parte, salientaremos algumas contribuições teológicas e pastorais oriundas do estudo de tal temática.

1. O corpo no *Castelo Interior*

O tema do corpo é constantemente encontrado na obra de Teresa. Ele aparece

3 Escreveu a pedido de Padre Gracián, segundo a introdução da versão portuguesa (JESUS, 2002, p. 433).

4 Para maior aprofundamento sobre as enfermidades na vida de Teresa: cf. ARIÑO, Jose Maria Poveda. *La psicología de Santa Teresa de Jesús*. Madrid; Rialp: 1984. PP 105-142.; MARIÑO, María José. Buscando el lugar del cuerpo en un camino espiritual. Algunas aportaciones sobre la corporeidad en la doctrina de Teresa de Jesús. *Revista de Espiritualidad*, Madrid, v.70, n.280, p. 331-367, 2011.

5 Segundo a nota da versão em português, dia 2 de junho (Cf. JESUS, 2002, p. 440).

6 Segundo a nota da versão em português, dia 29 de novembro (Cf. JESUS, 2002, p. 588).

de diversos modos: físico, sensorial, metafórico, espiritual, místico (de Jesus) etc. A seguir, apresentaremos, ao descrevermos as principais características de cada morada, algumas referências à questão corpórea nos dois distintos blocos descritos na obra⁷. De um lado, da Primeira à Terceira e, de outro, da Quinta à Sétima Moradas que abordaremos antes de nosso principal objeto de estudo, os *gustos* na Quarta Morada.

1.1 As três primeiras moradas

Na Primeira, na Segunda e na Terceira Moradas se destacam o protagonismo do ser humano. Segundo Teresa, refere-se de uma experiência que procede de nosso natural, isto é, de nosso esforço, ainda que com a ajuda de Deus (Cf. 4M 1,4)⁸. A metáfora principal que acompanha a primeira parte da obra é a do castelo e suas moradas. Ela concebe a alma como um castelo todo de diamante, ou de um cristal muito claro, com diversos aposentos, sendo que Deus inabita no centro, no meio de todas (Cf. 1M 1,1.3).

Na Primeira Morada, o tema principal é a dignidade e a formosura da alma (Cf. 1M 1,1), do ser humano⁹. A porta para entrar nesse castelo é a oração (Cf. 1M 1,7). Segundo Teresa, nessa morada, a pessoa ainda está muito envolvida com as coisas do mundo (Cf. 1M 1,8). É preciso, portanto, colocar os olhos em Cristo (Cf. 1M 1,8). Mesmo estando ainda na Primeira Morada, a autora já afirma que não há coisa mais importante que a humildade (Cf. 1M 1,8) e que o amor a Deus e ao próximo é a verdadeira perfeição (Cf. 1M 1,8). O tema da humildade é recorrente ao longo de sua obra.

Nessa morada, o corpo é descrito como a muralha do castelo. Santa Teresa faz uma crítica às muitas vezes que desconsideramos o fato de não sabermos quem

7 É válido salientar que tal apresentação não tem a pretensão de esgotar tudo o que pode ser explorado e dito sobre o corpo, mas simplesmente elucidar alguns elementos identificados ao longo da leitura e que poderão ser objetos de pesquisa num estudo posterior.

8 Menezes e Sciadini, e Pérez chamam esse momento das três primeiras Moradas de via ascética, e as três últimas de via mística. (Cf. MENEZES; SCIADINI, 2010, p. 21; PÉREZ, 2011, p. 30). Tomás Álvarez, todavia, discorda da utilização dessa aplicação clássica à obra teresiana. Afirma ele: “[Teresa] conhece, sobretudo, a estrutura tradicional na trilogia das vias (purgativa, iluminativa, unitiva), mas as deixa de lado (cf. *Vida* 22,1), apesar de o seu *Castelo* estar estruturado em três secções, todavia com sentido diferente. Para seu livro, prefere a estrutura septenária, alicerçada em razões teológicas diferentes” (ÁLVAREZ, 2011, p. 182). Decidimos optar, por ora, pela definição da própria autora.

9 Conforme Tomás Álvarez, Teresa concebe a alma humana como capaz de Deus, isto é, aberta à transcendência, com uma vocação para Deus. O símbolo “castelo da alma”, assim, é antropológico. Serve, antes de tudo, para descrever o ser humano – corpo, alma, espírito, centro da alma, relação transcendente com Deus (Cf. ÁLVAREZ, 2011, p. 180). De acordo com o verbete “alma”, do *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Teresa utiliza o termo conforme as acepções correntes da linguagem popular religiosa. Alma, portanto, designa, em geral, o componente espiritual da pessoa humana, em contraposição ao corpo (Cf. CASTRO, 2001, p. 57).

somos. Acabamos nos detendo no corpo, simplesmente, e ignorando o que se tem na alma. Em suas palavras: “todo se nos va en la grosería del engaste o cerca de este castillo, que son estos cuerpos” (Cf. 1M 1,8)¹⁰. Outra referência ao corpo é a comparação de uma alma sem oração ser semelhante a um corpo com paralisia, que embora tenha os membros, não os pode mover (Cf. 1M 1,8).

Na Segunda Morada, percebemos o apelo à luta para a permanência no caminho espiritual. Conforme Teresa, a alma começa a dar-se conta de que não pode ficar nas primeiras Moradas. As boas conversas, os bons sermões ou livros, mas também as enfermidades, as doenças, ou mesmo as verdades que são ensinadas, são os meios pelos quais Deus chama tal alma para continuar rumo às outras Moradas. Aqui a alma já tem um pouco mais de trabalho, pois pode haver alguns tumultos postos pelo demônio (Cf. 1M 1,8). O anseio de quem se coloca no caminho de oração, para a mística carmelita, deve ser o de determinar-se e dispor-se em conformar sua vontade com a de Deus. Nisso está toda a perfeição que se pode alcançar no caminho espiritual. Para os que não são firmes, cabe, diante da misericórdia de Deus, o único remédio que é recomeçar (Cf. 2M 1,8-10).

Nessa morada, podemos perceber uma antropologia que tem como pressuposto um ser humano colocado inteiramente diante de Deus. Afirma a Doutora da Igreja: “pues pensar que hemos de entrar en el cielo y no entrar en nosotros, conociéndonos y considerando nuestra miseria y lo que debemos a Dios y pidiéndole muchas veces misericordia, es desatino” (2M 1,11). Não se trata de a condição humana ser desprezível, mas, diante da grandiosidade de Deus, perceber nossa pequenez. Essas batalhas na Primeira e Segunda Moradas preparam-nos para o que ela tratará na sequência (Cf. 3M 1,1).

A Terceira Morada apresenta a alma como desejosa de não ofender a Deus e empenhada em obras de caridade com o próximo, com muitas provações. Tudo isso, porém, não nos deve afastar da humildade. Sem ela podemos pensar que merecemos algo da parte de Deus (Cf. 3M 5-7.8). Aquele que se encontra nessa morada, é, muitas vezes, provado em coisas muito grandes, tanto no corpo quanto na alma (Cf. 3M 2,1). Teresa afirma que tudo se torna pesado e trabalhoso por não nos deixarmos a nós mesmos. Mesmo assim, o Senhor sempre dá mais do que a alma merece. Nessa morada, o Senhor pode dar alguns *gustos* para convidá-la a ir mais adiante, para que se disponha a isto (Cf. 3M 2, 1.5).

Em referência mais específica ao corpo, vemos que nessa morada o

10 Maria José Mariño afirma que a leitura de *Castelo Interior* sempre nos conduzirá à uma interpretação do que entendemos por interioridade e, junto a ela, à postura ante a realidade inteira que somos, que inclui, naturalmente, a corporeidade. Ela afirma, a partir das muralhas entendidas como cerca, que se poderia pensar que fora do castelo não há nada de bom, se tratando de uma exterioridade vazia e perigosa. Isso traria graves consequências práticas. Ela afirma: “el cuerpo será la cerca, si, pero necesario y valioso”. Não é possível conceber um castelo sem muralhas. (Cf. 2011, p. 346).

sofrimento, por securas espirituais ou enfermidades, pode estar bastante presente (Cf. 3M 1,6). Teresa, porém, afirma que mesmo se Deus não lhe der consolações, se houver humildade, Ele lhe dará paz e conformidade. Todavia, seu derradeiro pedido é que o Senhor prove tais almas para que possam se conhecer. Sua máxima é que somos mais amigos dos contentamentos que da cruz (Cf. 3M 1,9). Por isso, nosso contentamento deve estar em contentar a Deus (Cf. 3M 1,2). Nisso se verá se estamos realmente desnudos de nossa vontade. Caso não se tenha chegado a esse estado, Teresa afirma que a humildade é o curativo dessa ferida. Quando se tem tal virtude, o cirurgião, que é Deus, virá até nós para curar-nos (Cf. 3M 2,6).

Desse modo, vemos que nessas três primeiras moradas o ser humano se coloca rumo ao centro de sua alma, onde inhabita Aquele que o chama para viver em seu mistério de amor. Nesse processo, não necessariamente linear, a alma toma consciência para o que é chamada e pode determinar-se a viver segundo a vontade de Deus. O corpo, portanto, aparece enquanto exterior da alma, mas sem deixar de ser parte integrante do ser humano. Esse é sempre convidado a estar no caminho de conversão e é marcado, muitas vezes, por provações via doenças e outros descontentamentos do corpo. Agora, daremos um salto para aquilo que podemos encontrar como referencial do corpo nas últimas três moradas.

1.2 As três últimas moradas

A partir de agora, se observará que Deus mesmo é que vem ao nosso encontro no seu inteiro ato de amor. Conforme Teresa, os *gustos* são experiências que começam em Deus e as sentimos em nossa dimensão natural, em nossa imanência (Cf. 4M 1,4). O trajeto da Quinta à Sexta Morada ocupa dois terços do conjunto total da obra. A metáfora principal aqui é a do bicho da seda que morre e renasce. Ele começa como um pequeno grão de pimenta. Com o calor e a alimentação por meio de folhas da amoreira, vai crescendo. Depois, descreve a mística espanhola, com sua boquinha faz seu casulo, onde se fecha. Tal bicho da seda, grande e feio, dá origem a uma branca e bela mariposa. Essa metáfora servirá para iluminar a experiência do ser humano que se abre a Deus.

Na Quinta Morada, Teresa descreve a oração de união. A verdadeira união se dá em ter a vontade própria atada à vontade de Deus (Cf. 5M 3,3). Segundo ela, é uma certeza da presença de Deus que somente Ele mesmo pode infundir e que, mesmo passando anos, não se tem dúvida (Cf. 5M 1,9-10). Trata-se, de certa maneira, de gozar o céu na terra (Cf. 5M 1,2). A partir da metáfora do desenvolvimento do bicho da seda, Teresa pondera que a alma começa a ter vida com o calor do Espírito Santo

e a aproveitar os alimentos que lhe são oferecidos pela Igreja: confissão, boas lições e sermões. Estando um pouco mais adiantada a alma, crente, ao mencionar a lagarta que faz a seda e edifica a casa onde há de morrer (Cf. 5M 2,3), ela afirma o seguinte: “prisa a hacer esta labor y tejer este capuchillo, quitando nuestro amor propio y nuestra voluntad, el estar asidas a ninguna cosa de la tierra, poniendo obras de penitencia, oración, mortificación, obediencia, todo lo demás que sabéis” (5M 2,6). Ao que nos parece, é a alma que se prepara para Deus ter nela seu repouso. Para Teresa, nesse itinerário é preciso a força da alma, pois as do corpo o Senhor a dá (Cf. 5M 1,3).

Em relação à lagarta, a autora define sua morte como saborosa. No itinerário espiritual, há um apartar-se da alma de todas as operações que pode ter estando no corpo (Cf. 5M 1,4). Para essa pessoa, há uma experiência de liberdade, assim como que do casulo sai uma pequena mariposa. A essa alma, tudo cansa, pois provou o verdadeiro descanso que as criaturas não podem lhe oferecer (Cf. 5M 2, 7-8). Seu voo é mais alto, pois já não encontra repouso nem nos *gustos* nem nos contentamentos da terra (Cf. 5M 4,1). Para ela, a alma experimenta um grande deleite ao padecer por fazer a vontade de Deus (Cf. 5M 2,14). O sinal que comprova tal união é o amor ao próximo (Cf. 5M 3,8). Diante disso, a pequena mariposa, e o ser humano, por analogia, querem vãos mais altos (Cf. 6M 2,1).

Na Sexta Morada, a mais extensa, com onze capítulos, a alma, apresentada como ferida pelo amor do Esposo, procura, o quanto pode, estar a sós e deixar tudo o que pode perturbar a solidão, conforme seu estado de vida. Segundo Teresa, a alma está tão marcada pela experiência da Quinta Morada que tudo o que deseja é voltar a esta. Sua determinação é não ter qualquer outro esposo (Cf. 6M 1,1). Apesar de não dar o que não possa ser suportado, segundo Teresa, o Senhor dá grandes enfermidades (Cf. 6M 1,6). Essas são tidas, paradoxalmente, como uma ferida saborosa e doce, que a alma não pode produzir (Cf. 6M 2,2).

Nessa morada são descritas diversas formas de experiências sobrenaturais envolvendo elementos corpóreos. Será citado, mesmo que sem grande aprofundamento, três exemplos. O primeiro é o da visão intelectual. Ela ocorre no tão íntimo da alma que não há dúvidas que se trata dessa experiência (Cf. 6M 3,12). A alma sente junto de si Jesus Cristo, embora não o veja nem com os olhos do corpo ou da alma (Cf. 6M 8,2). O segundo é a visão imaginária. São mais parecidas com as nossas experiências humanas. Quando o Senhor quer oferecer algo de especial para tal alma, mostra-lhe, claramente, sua Sacratíssima Humanidade da maneira como deseja, seja na Sua forma pré-pascal, seja como ressuscitado. Dá-se como um relâmpago, mas trata-se de uma imagem gloriosa que permanece impregnada na imaginação da pessoa (Cf. 6M 9, 1-3). O terceiro refere-se aos arroubamentos. Não

se trata de uma fraqueza natural, mas de Deus que rouba toda a alma para si (Cf. 6M 4,9). O Esposo manda que se fechem as portas do castelo e, querendo arrebatá-la tal alma, tira-lhe o fôlego e os outros sentidos. Também, outras vezes, por mais rápido que seja, as mãos ficam frias e o corpo de tal modo que não parece ter alma. Depois, parece que o corpo volta a seu estado, mas logo quer morrer novamente para dar vida à alma (Cf. 6M 4,13).

Assim, chegamos à Sétima Morada. Aqui, a alma se encontra no matrimônio espiritual. As escamas de nossos olhos são como que arrancadas e se lhe mostra a Santíssima Trindade (Cf. 7M 1,6). Por mais que lhe apareça por meio de visões, há enorme diferença entre as da Morada passada e a de agora (Cf. 7M 2,2). Nessa morada, “aparécese el Señor en este centro del alma sin visión imaginaria sino intelectual, aunque más delicada que las dichas, como se apareció a los Apóstoles sin entrar por la puerta, cuando les dijo: *“Pax Vobis”* (7M 2,3; Cf. Jo 20, 19-21). O deleite que isso causa à alma não há com o que se comparar (Cf. 7M 2,3). Utiliza como metáfora para tal união a água que cai da chuva num rio e que já não se pode separar mais o que é um do outro (Cf. 7M 2,4). Tamanho gozo é o da mariposinha que morre, que se pode dizer: “Pois para mim o viver é Cristo e o morrer é lucro” (Cf. 7M 2,5; Flp 1,21).

Por fim, Teresa enuncia alguns efeitos desse matrimônio singular. Primeiro, há um esquecimento de si, pois a alma está toda empenhada em buscar a Deus. Segundo, não se deixa de comer ou dormir nesse estado e a fazer tudo o que lhe está obrigado conforme seu estado de vida. É nessas condições que deve e pode entender o serviço ao Senhor. Terceiro, há um sincero desejo de padecer pelo Senhor, por isso, há grande gozo quando são perseguidos. Quarto, não há temor da morte. Quinto, e último, é que o desejo dessas almas não são nem dádivas nem *gustos*, já que tem consigo o Senhor mesmo (Cf. 7M 3,1-8).

Como se percebe, em relação às três primeiras moradas, o próprio vocabulário das experiências espirituais, depois de ter passado pela Quarta Morada, muda; deleite, gozo, saboroso, êxtase, morte, arroubamento, dor, sacratíssima humanidade, matrimônio, entre outros, fazem parte do linguajar dessa parte. Podemos, portanto, a partir de Maria José Mariño, concluir, até o presente momento, que para Teresa não há qualquer experiência, seja ela simples ou elevada, que não suponha o corpo. A progressiva transformação interior e a graça recebida impregnam a totalidade da pessoa, sem cair num reducionismo do corpo. Desse modo, vemos que, de fato, a interioridade, como afirma Mariño, não é uma alternativa ao corpo, mas sim, um modo de viver a partir da radical abertura ao Deus que nos habita (Cf. 2011, 349). A partir de agora, se verá como essas duas partes estão articuladas por meio da Quarta Morada. Aqui será sublinhada, sobretudo, a metáfora sensorial de *gustos*.

2. O corpo na Quarta Morada

A Quarta Morada, com três capítulos, serve, no conjunto da obra, como uma dobradiça entre as três primeiras e as três últimas Moradas. Ela marca o ingresso, mesmo que ainda primário, na vida mística. A metáfora aqui utilizada para descrever o que ocorre na alma é a da água que nos chega ou por aquedutos ou direto da fonte.

Segundo Teresa, há uma grande diferença entre os *contentos* e os *gustos*¹¹. É essa diferença que ela se propõe a descrever nessa Morada (Cf. 3M 2,10). De acordo com a autora, seu intento não é elaborar um juízo de valor entre os dois modos da alma se relacionar com Deus (Cf. 4M 1,6), mas mostrar os modos pelos quais essa relação é possível. Desse modo, nessa segunda parte do nosso estudo, primeiramente buscaremos elaborar uma síntese sobre o corpo na Quarta Morada. Depois, buscaremos definir o termo *gustos*.

2.1 Oração de quietude

Teresa de Jesus descreve nessa Morada, como dito anteriormente, a distinção entre os *contentos* e os *gustos* na oração. Assim, os *contentos*, em suas próprias palavras, “se pueden llamar los que nosotros adquirimos con nuestra meditación y peticiones a nuestro Señor, que procede de nuestro natural, aunque en fin ayuda para ello Dios, que hace de entender em cuanto dijere que no podemos nada sin Él” (4M 1,4). Esse contentamento, ou consolação, portanto, são sentimentos de felicidade que começam em nós e terminam em Deus.

Os *gustos*, por sua vez, afirma a mística espanhola, “comienzan de Dios y siéntelos el natural y goza tanto de ellos como gozan los que tengo dichos y mucho más” (4M 1,4). Diferentemente dos *contentos*, os *gustos* dilatam o coração (Cf. 4M 1,5)¹². Não compete tanto à pessoa o “fazer”, mas a Deus que concede a graça. Segundo ela, *gustos de Dios* é o que ela chama em outra parte de oração de quietude (Cf. 4M

11 Na Quarta Morada, Teresa trata também da oração de recolhimento. Ela afirma que essa é muito menos do que a dos *gustos*, isto é, a de quietude. Segundo a autora, inclusive, deveria ter tratado tal modo de oração antes da de quietude (Cf. 4M 3, 8). Em nosso estudo, por ser os *gustos* nosso principal objeto de estudo, não trataremos desse outro modo de oração.

12 A metáfora “*Cum dilatasti cor meum*”, isto é, “Tu me dilatas o coração” é tomada da oração da manhã, do Salmo 118. Segundo Ana Menezes e Patrício Sciadini, esta dilatação começou quando ela teve, na Quarta Morada, a experiência da oração mística, a oração de quietude, que prepara o orante para acolher as graças que virão. O coração, para Teresa, é o espaço interior que se abre para “receber”, depois de passar anos e anos se esforçando no “fazer”. Precisamente, o que se dilata é a relação da alma com Ele, não somente no que diz respeito à oração, mas em toda a vida (Cf. 2010, p. 50-52). Um aprofundamento sobre esse tema do dilatamento do coração, que aparece principalmente na Quarta Morada, e de seu apelo corpóreo parece bastante pertinente.

2,2). Essa temática é trabalhada na obra *Vida*¹³, a qual recorreremos em vista de um aprofundamento de seu ensino doutrinário.

Na obra *Vida*, Teresa afirma que tomou conhecimento de tal modo de oração por meio dos escritos de um espanhol que lera na casa de seu tio (Cf. V 4,7)¹⁴. Segundo ela, a oração de quietude é um recolhimento das faculdades dentro de si para uma alegria bastante prazerosa (Cf. V 14,2). Ela traz um consolo tão grande e exige tão pouco da pessoa que a oração não cansa (Cf. V 14,4). Ela é dada a quem o Senhor quer, e não por nossos feitos (Cf. V 14,5). É uma grande graça que Deus oferece no princípio da vida mística (Cf. V 14,7). Ela, por sua vez, é imediatamente reconhecida por quem a tem. Logo percebe ser algo que não se pode adquirir (Cf. V 15,4). Aqueles que a recebem ficam em tão grande paz e satisfação que geralmente pensam que esse é o modo mais alto de oração (Cf. V 15,1).

Tomando a metáfora proposta por Teresa, em *Las Moradas*, ela distingue os *contentos* dos *gustos* por meio de uma metáfora dos reservatórios ou tanques de água que podem encher de dois modos. A primeira, dos *contentos*, é como se a água viesse de longe por meio de aquedutos e artifícios. Isso se consegue com a meditação, ou seja, mediante o pensamento, cansando o entendimento (Cf. 4M 2,3)¹⁵. Há, porém, outro modo de se conseguir a água para tal tanque. Trata-se de construí-lo na própria nascente, um manancial caudaloso donde sempre provém água, sem precisar de encanamentos (Cf. 4M 2,4). Assim afirma a autora:

Estotra fuente, viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios, y así como Su Majestad quiere, cuando es servido hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandíssima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos, yo no sé hacia dónde ni cómo, ni aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón – digo en su principio, que después todo lo hinche -, vase revertiendo este agua por todas las moradas y potencias hasta llegar al cuerpo; que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nosotros; que cierto, como verá quien lo hubiera probado, todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad (4M 2,4).

13 Na obra *Vida*, abreviada pela letra “V”, em que se utiliza a metáfora dos quatro modos de conseguir água para regar uma plantação, que é o caminho da oração, a oração de quietude é descrita como a segunda forma (Cf. V 11,7; 14-15).

14 Segundo a nota de rodapé de *Vida*, provavelmente trata-se da obra *Terceiro Abecedário*, de Osuma. (Cf. JESUS, 2002, p. 93).

15 Segundo Teresa de Jesus, há uma diferença entre pensamento e entendimento. O pensamento, ou imaginação, como afirma ela, é semelhante ao movimento do céu, que anda a toda velocidade. Assim como não podemos deter tal movimento, não podemos deter nosso pensamento. Se confundimos o pensamento com as outras potências da alma, logo nos perdemos (Cf. 4M 1,9). O pensamento, segundo a autora, “solo Dios puede atarle” e, “cuando nos ata a Sí de manera que parece estamos en alguna manera desatados de este cuerpo” (4M 1,8). O entendimento, ou intelecto, por sua vez é uma das potências da alma (Cf. *idem*). Como ela afirma, “no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho [...]. Quizá no sabemos qué es amar [...]; porque no está en el mayor gusto, sino en la mayor determinación de desear contentar em todo a Dios...” (4M 1,7). Assim, mesmo que nos distraíamos um pouco, não se pode pensar que toda oração está perdida. Para ela, não se pode pensar que a oração consiste em tão somente fixar os olhos em um único ponto (Cf. 4M 1,7).

Com isso, vemos que esse modo de oração tem uma considerável relação com a corporeidade. É o ser todo que sofre as consequências da ação de Deus. É uma ação que começa em Deus e tem efeitos em nós. A experiência humana em sua limitação encontra repouso em Deus. O corpo, como parte do ser, é também atingido pelo gozo espiritual. Não é possível saborear tal gosto e não se deixar envolver todo por tal experiência.

Desse modo, temos visto até aqui que a Quarta Morada, oferece uma chave importante para a compreensão do papel do corpo na experiência de oração segundo a concepção teresiana. Agora, buscaremos um aprofundamento do significado e do sentido teológico da palavra *gustos* na Quarta Morada.

2.2 Os *gustos*

O termo *gustos*¹⁶ aparece cerca de vinte vezes no conjunto da obra (Cf. 3M 2,9.10; 4M 1,3-4.7; 2,2-4.9; 3,5.8-9.11; 5M 2,9; 3,11; 4,1.3; 6M 2,2.4; 6M 11,7). Dessas, dez vezes na Quarta Morada. As outras vezes que não aparece nela, porém, geralmente se referem a ela. Isso demonstra que tal termo tem relevância para essa morada enquanto chave para compreendê-la.

Segundo o *Dictionnaire de spiritualite*, *gustos*, ou *gout*, no francês, geralmente utilizado no plural, mesmo que aparecendo em outros momentos da história da espiritualidade, recebe mais ênfase nos autores espanhóis dos séculos XVI e XVII. O sentido desta metáfora se esclarece geralmente pelo contexto. Quase regularmente, na verdade, o substantivo se encontra ligado na frase a outros termos que ajudam a conhecer sua significação (Cf. LES SENS SPIRITUELS, 1993. p. 637)¹⁷.

Conforme Michael de Goedt, em seu estudo sobre Teresa de Jesus, o uso dos místicos espirituais consagrou esse termo no campo da espiritualidade. Ele significa

16 Segundo a definição etimológica do Dicionário Houaiss, “gosto” vem do latim, *gustus*, que significa gosto, sabor, pequena porção para provar, degustação (Cf. HOUAISS, 2009, p. 980). Para nós, de língua portuguesa, faz-se pertinente um aprofundamento do sentido de tal palavra, pois em nosso uso cotidiano ela, por vezes, não aparece com todo o peso de significado que tem no espanhol. Conforme *Diccionario de uso del Español*, de Maria Moliner, *gusto* tem oito sentidos. O mais básico refere-se ao sentido corporal com o qual se percebe o sabor das coisas. Também pode ser definido como uma determinada sensação experimentada com esse sentido. Outra possibilidade é a da qualidade de certas coisas, principalmente dos alimentos, de impressionar o sentido. Acompanhado de “dar”, “sentir”, “ter”, refere-se ao estado produzido nos sentidos ou na alma das coisas que se gosta. Ainda pode ser entendido como um impulso próprio que move a fazer algo. Outro sentido é o da disposição da alma a gozar certa coisa. Por fim, pode ser definido como sensibilidade para apreciar as coisas belas e critério para julgar as que são e as que não são belas (Cf. MOLINER, 1992, s/p.). Na língua portuguesa, *gustos* é traduzido comumente por gostos. Para Goedt, por sua vez, é preciso rejeitar a tradução da palavra por prazeres, proposta por Marcelle Auclair (Cf. GOEDT, 2000. p. 332). No inglês, segundo a versão eletrônica consultada da obra, a palavra que traduz *gustos* é *spiritual consolation*. (Disponível em: < <http://sacred-texts.com/chr/tic/tic10.htm> >. Acesso em 01. Jun. 2014).

17 Segundo o mesmo dicionário *Dictionnaire de Spiritualite*, Francisco de Osuna (+ 1540) dedica ao termo *gusto spiritual* um pequeno tratado em sua obra *Terceiro Abecedário espiritual*. No autor, porém, aparecem vários graus de *gustos*. (Cf.: *Ibidem* P. 638). Como dito anteriormente, Teresa teve acesso a esse material (Cf. neste trabalho, item 2.1).

que Deus dá a sentir, saborear, degustar a comunicação mística que ele faz de Si mesmo. Segundo o autor, os *gustos* se dão de diferentes modos, sendo desde os *gustos* espirituais bem impregnados de sensibilidade até os puramente espirituais. Ele não é uma ação reflexiva, mas imanente em relação com Deus, assim como a admiração é imanente ao olhar admirativo (Cf. 2000, p. 332).

Com isso, temos que o conceito de *gustos* tem múltiplas faces. Em nosso estudo, sobressai a ideia de uma dimensão dos sentidos do corpo, no qual Deus se dá a sentir. Essa experiência apresentada pela Quarta Morada convida a refletir sobre possibilidades de uma abordagem teológica a partir de tal noção.

3. Horizontes teológicos e pastorais

A partir das características identificadas por meio da noção de *gustos* em Teresa de Jesus, queremos refletir sobre três horizontes teológicos e pastorais possíveis. Primeiramente, abordaremos esse modo de oração entendido como dom de Deus. Depois, refletiremos sobre a índole pessoal da experiência dos *gustos*. Por fim, apresentaremos os *gustos* em sua dimensão pessoal e eclesial.

O modo de oração dos *gustos*, pelo qual Deus pode se relacionar conosco, é um dom. Deus se dá a sentir. Como visto anteriormente, a oração de quietude não é algo que eu possa alcançar, mas um dom oferecido por Deus. Segundo Teresa de Jesus, o Senhor dá quando e como quer e a quem Ele quer (Cf. 4M 1,2).

Segundo Augustina Serrano Perés, essa presença divina enriquece a vida com certos valores que se traduzem em obras transformadoras (Cf. 2011, p. 165). Para a autora, em uma experiência de uma oração especial, o indivíduo logo dará conta de que tamanho gozo só pode ser obra de Deus (Cf. *Ibidem*, p. 167). Assim afirma Peréz: “desde la experiencia de ser regalada, la autora [Teresa] reconoce que todo es dado por Dios; [...] La persona, desde lo mas hondo, responde com la total disponibilidad y el anhelo del encuentro. Entonces se descubre que es el mismo Dios quien sale em su busca, y concede lo necesario para el camino” (*Ibidem*, p. 168). Assim, segundo a estudiosa, na interioridade humana, inabitação da Trindade, a experiência gozosa da união humano-divina recupera a relação entre capacidade cognoscitiva e a capacidade amorosa para o serviço eclesial. Mas, então, temos uma questão pastoral: devemos buscar as experiências de caráter sobrenatural?

Conheci uma senhora que disse, certa vez, que quando seu neto lhe pediu um presente de dia das crianças respondeu: “Presente ‘a gente’ não pede, ‘a gente’ simplesmente ganha!” Por vezes, se vê em algumas correntes de espiritualidade da

Igreja uma busca interminável por experiências de caráter sobrenatural, de consolos espirituais. Provavelmente, esse problema também era presente no tempo de Teresa. Por isso, ela postulou, quando se referia aos *gustos*: “¿cómo se han de alcanzar no los procurando?” Para ela, devemos fazer cinco ponderações diante dessa indagação: primeira, que devemos amar a Deus sem interesse; segunda, é falta de humildade pensar que por nossos serviços miseráveis poderemos alcançar tão grande graça; terceira, tomar consciência de que nosso verdadeiro desejo deve estar em padecer e imitar ao Senhor, e não em ter os *gustos*; quarta, que não é obrigação do Senhor no-lo dar; e, quinta, é que por mais que trabalhemos, não a receberemos se o Senhor não a quiser dar (Cf. 4M 2,9). Com isso, acreditamos que o trabalho pastoral deve valorizar as experiências ordinárias nas quais Deus também se revela. Isso, sem deixar, todavia, de oferecer meios para que os fieis sempre permaneçam abertos aos diferentes formas pelas quais Deus se relaciona com os seus. Esse dom, por sua vez, só poderá ser vivenciado enquanto experiência de encontro pessoal.

François Marty, a partir do ponto de vista da espiritualidade inaciana, apresenta uma chave de interpretação sobre os *gustos* que também serve para a compreensão teresiana. Segundo o autor, ao tratarmos dos sentidos, notamos que quando nos referimos ao saborear, ao sentir, ninguém pode fazê-lo por mim (Cf. 2006. p. 15)¹⁸. Isso demonstra ser uma experiência singular e pessoal. A experiência mística não poderá ser feita por ninguém mais a não ser pela própria pessoa na relação com Deus.

Segundo a espiritualidade cristã, Deus é, em si mesmo, relação. A Trindade nos convida a adentrarmos em seu mistério de amor. A constituição dogmática *Dei Verbum* afirma que “aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério de sua vontade” (n.2)¹⁹. Segundo o documento conciliar, Deus fala aos homens como amigos e os convida para participarem em Sua comunhão. Deus quis manifestar-se e comunicar-se a Si mesmo e Seus decretos divinos (Cf. DV, n. 6). Mas, é Cristo o mediador e ápice da Revelação Divina (Cf. DV, n. 2). Nele, Deus se comunica plenamente. Logo, a relação cristã se dá por meio do encontro pessoal com Cristo. Esse elemento deve ser sempre resgatado nas comunidades cristãs. Cada um, não de forma individualista, tem a sua relação pessoal com Deus. Não há forma melhor ou pior, mas diferentes modos, na oração, de Deus se autocomunicar a cada um. A experiência de oração, por sua vez, não exclui o corpo.

As experiências místicas podem ser sentidas no corpo. Como vimos ao

18 Segundo François Marty, saborear e sentir são o coração dos exercícios espirituais de Santo Inácio. Identificando o lugar dos sentidos nos exercícios, ele afirma que o terceiro modo é o do “sentir e saborear com o olfato e o paladar a infinita suavidade e doçura da divindade, da alma e de suas virtudes, e de tudo o mais, conforme for a pessoa que se contempla. Refletir em si mesmo para tirar proveito” (*Ibidem*, p. 29).

19 *Dei Verbum* abreviada por “DV”.

tratarmos da oração de quietude, ela envolve a dimensão corpórea, pois não há experiência, seja ela simples ou elevada, que não suponha o corpo (Cf. no presente artigo: 1.2). Como afirma a mística carmelita, todo o homem exterior goza desse gosto e suavidade (Cf. 4M 2,4). O ser humano é completo, por isso sua corporeidade também participa no mistério da Trindade que habita no centro da alma.

Conforme Maria Jose Mariño, Teresa fala de uma de uma vivência da condição corpórea como algo inseparável da própria identidade da pessoa. Para a estudiosa, a renúncia de nosso corpo refere-se à renúncia de algo central de nossa fé. Para ela, “la encarnación del Hijo será camino para encontrar el misterio de Dios, así como la luz y meta de nuestra propia humanidad” (2011, p. 333). Desse modo, segundo a autora, a posição de Teresa questiona uma visão tradicional da antropologia em chave dualista e aponta para uma compreensão integradora. Por isso, já não cabe falar de uma esfera espiritual, mas de uma indissolúvel relação com a totalidade da pessoa (cf. *Ibidem*, 333-334). Para Mariño, “sólo cuando se concreta en nivel corporal, podremos aprehender la realidad pneumática vivida” (*Ibidem*, p. 335). Segundo Lúcia Pedrosa de Pádua, o aprofundamento da mística trinitária e do mistério da Encarnação faz com que corpo e alma vão se aliando dentro do mesmo projeto de seguimento de Cristo e de serviço à Igreja (Cf. PÁDUA, 2003, p. 181).

Na Transfiguração, Cristo, em união íntima com o Pai, também, tem seu corpo transformado. Cada cristão, portanto, é convidado a integrar sua corporeidade enquanto elemento constitutivo de seu relacionar-se com Deus (Cf. Lc 9,28-36). Como comunidade, esse corpo extrapola a dimensão individual. A Igreja é o Corpo de Cristo (Cf. ICor 12,12; LG²⁰ 7). A missão da Igreja, Sacramento de Cristo (Cf. LG 1), enquanto aquela que está aberta a saborear os mistérios de Deus, é convidada a dar sabor ao mundo (Cf. Mt 5,13) por meio do anúncio da Boa Nova de Cristo, possibilitando ao mundo provar a doçura do amor de Deus.

Considerações finais

Portanto, o presente artigo identificou a experiência chamada *gustos*, apresentada por Teresa de Jesus na Quarta Morada de *Las Moradas*, e entendida enquanto uma dimensão corpórea no itinerário espiritual cristão. Para isso, iniciamos apresentando dimensão corpórea nas outras seis Moradas. O corpo aparece não como uma alternativa para a experiência espiritual, mas imprescindível para a relação com Deus. Em seguida, analisamos especificamente os *gustos*, que é a oração de quietude. Esta é uma experiência do início da vida mística. É Deus que se

20 *Lumen Gentium* abreviada por “LG”.

dá a sentir. Por fim, apontamos alguns horizontes teológicos e pastorais identificados após o estudo desse tema. Esse estudo, por sua vez, não esgota o estudo do tema do corpo em Teresa de Jesus.

Diversas outras abordagens e aprofundamentos poderão enriquecer esse estudo posteriormente. Faz-se necessário nos debruçarmos com mais atenção sobre como o corpo está presente nas três primeiras e nas três últimas Moradas. Também será pertinente nos perguntarmos sobre quais meios pastorais poderiam contribuir para que as pessoas se abrissem mais às experiências místicas, como a da oração de quietude, por exemplo. Por fim, também seria importante uma abordagem que busque integrar sexualidade e experiência espiritual do crente. Com esse estudo, percebemos que o estudo sobre o corpo em Teresa de Jesus é um campo vasto. Todavia, ele é urgente. O cristão, ao modo de Cristo, só poderá ser completo tendo sua corporeidade integrada em todas as suas experiências espirituais.

Referências

ÁLVAREZ, Tomás. Trad.: PERIM, João Antônio. *100 fichas sobre Teresa de Jesus*. São Paulo: Edições Carmelitanas, 2011.

ARIÑO, Jose Maria Poveda. *La psicología de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Rialp, 1984.

COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Ed). *História do corpo* (3 vol.). Petrópolis: Vozes, 2008.

COMPÊNDIO do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 2000.

CASTRO, Gabriel. *Cuerpo*. In: DICCIONARIO de Santa Teresa de Jesús. Burgos: Monte Carmelo, 2001. p. 462-474.

GESCHÈ, A.; SCOLAS, Paul (Org.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.

GOEDT, Michael de. Trad.: COSTA, Maria Teresa. *O Cristo de Teresa de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2000.

JESÚS, Teresa de. *Las moradas*. Madrid: San Pablo, 2007.

_____. *Obras Completas*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Interior Castle*. Disponível em: < <http://sacred-texts.com/chr/tic/tic10.htm> >. Acesso em 01. Jun. 2014

HOUAISS, Antônio. *Gosto*. DICIONÁRIO Houaiss de língua portuguesa. Rio de Janeiro; Obetiva: 2009

LACROIX, X. *O corpo de Carne: as dimensões ética, estética e espiritual do amor*. São Paulo: 2009.

LES SENS SPIRITUELS. DICTIONNAIRE de Spiritualite. Paris: Beauchesne, 1993.

MADALENA, Gabriel de Santa Maria. *Santa Teresa de Jesus: mestra de vida espiritual*. 6 ed. São Paulo: Paulus, 2007.

MARTY, François. Trad.: Perreira, J. *Sentir e saborear: os sentidos nos “Exercícios Espirituais” de Santo Inácio de Loyola*. São Paulo: Loyola, 2006.

MARIÑO, María José. Buscando el lugar del cuerpo en un camino espiritual. Algunas aportaciones sobre la corporeidad en la doctrina de Teresa de Jesús. *Revista de Espiritualidad*, Madrid, v.70, n.280, p. 331-367, 2011.

MENEZES, A. G. Bezerra; SCIADINI, Patrício. *As Moradas do Castelo Interior: chave de leitura*. Fortaleza: Shalom, 2010.

MOLINER, Maria. *Gusto*. DICCIONARIO de uso del español. Madrid: Gredos, 1992.

PÁDUA, Lúcia Pedrosa. *O mistério de Deus em Santa Teresa: experiência do mistério trinitário na obra de Teresa de Jesus*. Tese (Doutorado) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.

_____. Teresa de Ávila, testemunha do mistério de Deus. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/viewFile/572/996>. Acesso em: 16 maio 2013.

PÉREZ, Augustina Serrano. *Una propuesta de antropología teológica en el Castillo Interior de Santa Teresa*. Ávila: Diputación Provincial de Ávila, 2011.

SAGGI, Ludovico. S. Teresa nella ricchezza dei suoi valori umani. *Carmelus*, Roma, vol. 29, fasc. 1, p.17-36, 1982.

SOUVINGNIER, Britta. Teresa of Jesus: A Woman between Heaven and Earth. *Carmelus*, Roma, vol. 58, fasc. 1, 143-161, 2011.

Cineclub petcre, uma ação do programa de educação tutorial da universidade estadual de montes claros – unimontes.

Camila Caroline Lima ¹

Resumo: Esta comunicação versa acerca da utilização do cinema como recurso pedagógico para o estudo da diversidade cultural e religiosa, a partir da experiência do Cine Club PetCre, um dos projetos desenvolvidos pelo Programa de Educação Tutorial da Universidade Estadual de Montes Claros, com o apoio da CAPES. Através do teórico Clifford Geertz, apresentamos a relação entre religião, cultura e sociedade, demonstrando a importância dos estudos sobre cultura para a compreensão da diversidade religiosa. Por meio da descrição do projeto e dos filmes que foram trabalhados, pretendemos mostrar como o mesmo tem contribuído para cumprir, de forma inovadora e prazerosa, na Academia, a tarefa de apresentar e de analisar a cultura e a religiosidade brasileira. Após a exibição, ocorrem os debates estruturados com pesquisa prévia primeiramente pelos bolsistas e posteriormente com o público local. Entre as atividades realizadas pelo PET CRE, podemos contar com produções cinematográficas, convergindo com a importância de experiências vividas por grandes cineclubes. Se olharmos para a história do cinema, no Brasil, veremos o reflexo do que representa o universo cineclubista para a difusão da arte cinematográfica nacional. É este trabalho que pretendemos socializar a partir desta comunicação que propomos, sem esquecer que essa atividade está fundamentada de forma direta com a atividade de extensão abrigada por uma instituição de ensino superior.

Palavras-chave: Cinema. Diversidade Cultural e Religiosa. CineClub.

Introdução

Este artigo tem como objetivo comunicar e discutir as conexões entre educação, religião e cinema, que pode ser utilizado como recurso pedagógico para socialização de debates entre acadêmicos e professores sobre varias culturas e religiões retratadas em filmes e documentários que são utilizados no CineClub PET CRE. Entende-se que

¹ Graduada em Ciências Sociais - UNIMONTES, cursando o 5º período da Licenciatura em Pedagogia-UNIMONTES, Pós-graduanda em Gestão de Políticas Públicas em Gênero e Raça-UFV, bolsistas da CAPES pelo Programa de Educação Tutorial do Curso de Graduação em Ciências da Religião na Universidade Estadual de Montes Claros - UNIMONTES.

a religião se revela como uma sede importante para os estudos sobre as práticas de socialização na medida em que ela é uma matriz de posicionamentos culturais. Numa era de expansão da indústria tecnológica, os produtos audiovisuais podem ser excelentes aliados da educação, pois retratam realidades distantes que, de outra forma, seriam inacessíveis aos educandos. A utilização do cinema com finalidade pedagógica, bem como seus benefícios, remonta dos meados das primeiras décadas do século XX, quando se intensificaram as discussões sobre o uso desse recurso como ferramenta didática e como instrumento de transformação social (MORRONE, 1997). Atualmente, é notável o uso de filmes e de documentários com fins educativos pelas escolas, universidades, centros culturais, inclusive pelas instituições religiosas que, cada vez mais, vêm lançando mão dos recursos audiovisuais para instruírem seus fiéis.

Atento a isso, o Programa de Educação Tutorial em Ciências da Religião (PETCRE) desenvolveu, entre seus projetos, o Cine Club PetCre, com o objetivo de apresentar e discutir obras do cinema brasileiro e estrangeiro cujos temas articulem cultura e religiosidade. Desse modo, o projeto une cinema e educação para tratar da diversidade cultural e religiosa, tornando o espaço acadêmico atraente e enriquecendo-o com uma vivência cultural e educacional diferente da sala de aula. Aberto a toda a comunidade acadêmica, a proposta do Cine Club PetCre é chamar a atenção para a realidade social e cultural brasileira e culturas de outros países, contexto em que se desenvolve a diversidade religiosa, bem como despertar os alunos da Universidade para a diversidade de olhares pelos quais a religiosidade pode ser tratada e abordada, além de fomentar o interesse dos acadêmicos pela produção cultural brasileira.

1 CineClub PETCRE: uma ação para a diversidade cultural e religiosa

O Cine Clube PETCRE promoveu, ao longo de 2013 e 2014, a exibição mensal de filmes do cinema nacional e internacional que retratam a cultura e a religiosidade brasileira e estrangeira. Ao término da exibição, os filmes foram comentados por professores da UNIMONTES e por outros especialistas da área temática abordada pelo filme, principalmente lideranças de diversas religiões. Ao término dos comentários, abria-se ainda um debate para que os acadêmicos participassem da discussão. Esse projeto promoveu à articulação de conhecimento e o entretenimento na universidade, além de estimular, de forma prazerosa, a capacidade de análise crítica, de percepção e de interpretação. Através da análise dos filmes, oportunizou aos acadêmicos a experiência de construir conhecimento por meio do contato com realidades diferentes, o que viabilizou a troca de informações e novas impressões

acerca da diversidade cultural e religiosa.

Sem dúvida, a educação é fundamental para uma postura mais tolerante frente à pluralidade religiosa, especialmente mediante o estudo da cultura, que possibilita a compreensão dos mecanismos socioculturais geradores das diferenças entre os grupos humanos e sua influência no fenômeno religioso. Como afirma Clifford Geertz (1997, p.29): “o estudo interpretativo da cultura representa um esforço para aceitar a diversidade entre as várias maneiras que seres humanos têm de construir suas vidas no processo de vivê-las”.

A cultura, conforme esse antropólogo (1989, p.09), consiste em “estruturas de significados socialmente estabelecidas”, construções humanas cujo sentido é público, ou seja, pertence a uma coletividade. Isso significa que a cultura é um conjunto de sistemas simbólicos que se desenvolvem dentro de um contexto social, a partir das vivências e das necessidades de um povo. Os sistemas culturais desempenham o importante papel de direcionar o comportamento e de organizar as experiências humanas. Por meio da orientação que fornecem, o homem busca complementar a sua incompletude; procura preencher o vazio da sua natureza inacabada de sentido próprio. Não contendo em sua programação biológica todos os códigos necessários para se adaptar ao mundo, o homem necessita se desenvolver em interação com o mesmo, em um constante aprendizado, desenvolvendo, para isso, os sistemas culturais como instrumento e veículo.

A cultura confere ao homem o caráter humano, não havendo, para o autor (p.35), natureza humana separada da cultura, pois ambas se desenvolveram simultaneamente. Em sua evolução psicossocial, o homem se alarga, produzindo cultura, e, através dela, continua a produzir novas unidades de sentido, criando novos sistemas culturais em intercâmbio com o mundo, sistemas estes que irão regular decisivamente o seu comportamento no mundo. Estabelece-se, assim, uma relação de mútua e incessante interferência entre o homem e os sistemas culturais que produz. Dessa forma, as idéias, os valores, os atos e, inclusive, as emoções humanas acabam por ser produtos carregados de cultura.

A religião é compreendida por Geertz (p.67) como um sistema cultural que se desenvolve socialmente e traz a característica peculiar de apresentar seus símbolos como sendo sagrados. Desse modo, tem o poder de introduzir disposição e motivação nos seres humanos, formular idéias gerais de ordem social, oferecer explicações plausíveis para aquilo que foge e desafia o entendimento humano. A religião torna suportável a finitude, a fragilidade, a vulnerabilidade humana; condições causadoras do sofrimento, do inexplicável, do inaceitável e da sensação de ameaça do caos. Ao conceder suporte para tais condições, a religião, com todo o seu universo simbólico, norteia o ser humano, que a abraça como saída do caos, uma vez que, a ele, não

cabe suportar viver num mundo que é incapaz de compreender. Além disso, as tradições religiosas conferem aos valores sociais um caráter de objetividade, do qual são fortalecidos para serem coercitivos. A objetividade que reveste os valores da sociedade é sustentada pela crença numa realidade metafísica, sagrada e transcendental, dotada de razão, vontade e poder criador-regulador da realidade. A religião é, assim, um fator humano que dá legitimidade aos sistemas socialmente construídos; ao mesmo tempo, reflete-os e é por eles influenciada, bem como possui grande capacidade de influir nos mesmos, dando-lhe novas delineações.

Sendo assim, como todo sistema culturalmente construído, estabelece uma relação dialética com a identidade de um povo, carrega o *ethos* do grupo que o formula e, em contrapartida, tem o poder de influenciar o comportamento desse grupo, ao estabelecer códigos morais e ao direcionar visões de mundo. Dessa forma, a religião expressa a realidade vivida, os valores conservados, a maneira como o homem organiza a sua existência. Seus símbolos religiosos encerram o resumo do conhecimento, da qualidade de vida, da maneira como cada grupo, em sua cultura, entende o que deve ser e como deve ser. Os universos simbólicos dão o formato do que deve ser justo, verdade, válido, belo, admirável, negado, admitido.

Enfim, na perspectiva de Geertz, podemos concluir que a religião, enquanto sistema cultural, tem seus elementos simbólicos relacionados ao universo de conceitos e ao imaginário do povo, em meio do qual está inserida. Portanto, resulta das experiências, das necessidades e dos encontros e desencontros vividos pelas sociedades humanas. Desse modo, expressa o modo como um povo, dentro de determinada cultura, vê, interpreta o mundo e interage com ele. O homem sente-se impelido a um sagrado, e é a partir da sua visão de mundo e do seu modo de ser que constrói uma concepção e formas de se relacionar com o mesmo. Ou seja, da cultura, provêm os signos e as práticas que compõem o conjunto de atos e de idéias presentes na religião.

Geertz nos mostra que não existe uma unidade cultural, pois as culturas, em geral, são construções heterogêneas, o que certamente se reflete também na religião. Em um país como o Brasil, marcado ao longo de sua história por intensos encontros culturais, podemos compreender as tradições religiosas como construções originadas do hibridismo promovido pelo intercâmbio entre diversas culturas. Assim, a diversidade religiosa brasileira está intimamente vinculada à sua diversidade cultural. Desse modo, para compreendermos as variações do fenômeno religioso no Brasil, é preciso conhecer o contexto cultural em que se desenvolve sua história, sua dinamicidade, seus mecanismos, suas características.

Nesse sentido, estudar a cultura, nesse país, é um ato fundamental, uma vez que ficam nítidos os grupos humanos que se diferem conforme a sua história e a

sua formação socioeconômica. Vivências das quais provêm diferentes modos de ser e diferentes visões de mundo, resultando em uma variedade de saberes culturais. Do mesmo modo, demonstram que nossa sociedade não é homogênea, pois há, no seu interior, uma diversidade de práticas e de saberes provenientes não apenas de históricos encontros culturais, mas também do encurtamento das distâncias, marca característica do momento contemporâneo. O encurtamento das distâncias, proporcionado principalmente pelo desenvolvimento tecnológico, torna as fronteiras cada vez mais fluídas, fronteiras nas quais os choques culturais produzem elementos híbridos, ambivalentes, ambíguos, *à espera de ressignificações*. Na atualidade, a hibridez se faz presente nos universos culturais, e identifica o homem que os constituem.

No que se refere ao universo religioso, o estudo da cultura desvenda o quanto do próprio homem há nos símbolos religiosos que ele cultua, uma vez que, como vimos, os elementos culturais são produtos da vivência humana. Ora, se tal vivência possui como marco constante os encontros culturais, a hibridez e, por conseguinte, as ressignificações, é possível crer em posturas mais flexíveis, a partir do reconhecimento de que “a cultura”, apesar de imaginável metafisicamente, é um projeto demasiado pretensioso, pois supõe o homem estático, acabado, não dinâmico, distante de movimentos dialéticos. Isso impede a absolutização de universos culturais religioso se lança dúvidas quanto à pretensão de alguns em serem universais.

Diante do exposto e considera-se que as Ciências da Religião quer ser crítica e imparcial em relação ao seu objeto de investigação, nas palavras de Geertz (2001, p.85), “se quisermos ser capazes de julgar com largueza, como é óbvio que devemos fazer, precisamos tornar-nos capazes de enxergar com largueza”. Sem dúvida, levar o acadêmico a *enxergar com largueza* o fenômeno religioso é um dos objetivos deste campo do saber. E, nesse caso, enxergar com largueza é considerar o contexto cultural em que a religião se desenvolve e se diferencia antes de emitir juízos de valor a respeito da mesma. Viabilizar o descobrimento das religiões, isto é, descobrir – no sentido de retirar o véu da ignorância sobre as mesmas –, não se reduz apenas ao seu conhecimento histórico e teológico. É preciso ir além, alcançar uma amplitude na qual a *largueza* seja uma realidade concreta; e a *auscultar* é, nesse caso, um método eficaz. A auscultar requer a atitude de ouvir o outro além do som da sua voz, auscultar é “ouvir” além do som.

Dessa forma, acreditamos que desvendar as nuances da religiosidade através da exposição de produções cinematográficas que tratam do tema se encerra em um método que concede a *largueza* mencionada por Geertz. Não se trata apenas de assistir a película, mas de ouvir e de compartilhar, com filósofos, cientistas da religião, teólogos e sacerdotes, sociólogos e estudantes, opiniões sobre o seu enredo,

sobre as imagens, os personagens, as vestimentas, a linguagem, os ritos e as ações nela presente. O cinema, apesar do desenvolvimento tardio em relação a outros países e da divulgação ainda incipiente, tem oferecido importantes contribuições no sentido de apresentar a cultura nacional, ou melhor, a diversidade de culturas brasileiras e, conseqüentemente, a diversidade de seus universos religiosos. Abaixo, estaremos apresentando alguns títulos que chamaram mais a atenção da comunidade acadêmica.

A produção cinematográfica apresentada na seção de outubro de 2013, o filme “As Aventuras de Pi” (Life of Pi, 2012) surpreende ao nos oferecer uma visão alternativa sobre a experiência do Sagrado, bem diferente de filmes como “Cloud Atlas” e todos os clichês new age sobre sinfonias e harmonias cósmicas: uma experiência baseada no simultâneo fascínio e terror ao descobrir que o universo nada mais é do que o resultado de sucessivas camadas interpretativas, relatos de diversas religiões que o protagonista busca por toda vida. Lá fora estão apenas os espelhos e o vazio, no filme representados pelo mar, o céu e um tigre, companheiros de jornada de Pi, que refletem de volta os signos que criamos na esperança de dar um sentido ou propósito a um cosmos hostil e violento.

Esse mesmo filme foi exibido na seção do Cine Club Pet, e proporcionou um dos momentos mais enriquecedores desse projeto. Por retratar a diversidade e o sincretismo religioso, o professor e filósofo foi convidado para comentar o filme, após seu término, houve um debate entre os acadêmicos de diversos cursos o que coroou o Cine Club Pet também como lugar de encontro entre alteridades. Os comentários de cada acadêmico e o debate que se seguiu tornou este momento um espaço ímpar de diálogo, um interstício cultural no qual cada exposição de ideias ecoou sem a chance de ser ignorada. Ouvir o outro, simplesmente, abrir-se às novas vozes, primando pelo respeito e lançando-se além da cordialidade, é prova animadora de que, na prática, é possível não fazer das diferenças um entrave para a convivência, foi uma experiência satisfatória do PETCRE, que tem como objetivo não apenas a socialização do conhecimento cultural, mas também promover espaços para a concretização de diálogos interculturais.

Para tanto, todos os filmes exibidos pelo Cine Club Pet foram criteriosamente escolhidos, com a preocupação de selecionar aqueles que retratam os costumes, as histórias, as vivências e, nesse contexto, a religiosidade de povos das diversas regiões do país, possibilitando, através do realismo audiovisual, ver, ouvir, sentir a riqueza e a diversidade da cultura brasileira e dos seus universos religiosos. Além disso, houve o cuidado para a não exibição de filmes tendenciosos ou proselitistas, que privilegiassem ou maculassem alguma religião. Em cada mostra, procurou-se focalizar uma tradição religiosa diferente, priorizando as principais denominações

presentes no campo religioso, para priorizar um contato com diversas religiões e rituais retratados no cinema aos acadêmicos. Assim, além de *Life of Pi*, os demais filmes apresentados ao longo de 2014 foram:

- O filme *“A Partida”*, de Yojiro Takita, Oscar de Melhor Filme Estrangeiro de 2009, nos leva refletir, de modo lírico, sobre a trágica dialética entre Tradição e Modernidade sob as condições da crise estrutural do capital. O interessante é que o diretor Takita discute o tema da Tradição ameaçada e dissolvida pela modernidade do capital através de uma reflexão intensamente lírica - e as vezes bem-humorada - sobre o sentido da morte (e da vida) no mundo moderno (diga-se de passagem, que o tema da Tradição em dissolução é um tema caro ao cinema clássico japonês - vejam, por exemplo, os filmes de Yasujiro Ozu). O filme *“A Partida”* resgata o valor da Tradição sem ser nostálgico. O filme foi comentado por professores do curso de Ciências da Religião e Filosofia da UNIMONTES, enfatizando os rituais orientais em relação a morte na religião, retratado na figura da protagonista.
- *Kiozô – o tateto do sertão (2012)*. Documentário feito por iniciativa do departamento de Filosofia e da coordenação do curso de Ciências da Religião, por intermédio do Programa de Educação Tutorial (PET-CRE) foi elaborado durante um ano e meio, envolvendo doze acadêmicos bolsistas dos cursos de Ciências da Religião, Ciências Sociais, Pedagogia e História, que integram o Programa de Educação Tutorial em Ciências da Religião da Unimontes. O programa é financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e tem o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (Fapemig). O trabalho é a primeira produção dos “cineastas petianos”, sob a coordenação da professora Cristina Borges, chefe do departamento de Filosofia. O filme tem a duração de 35 minutos e versa sobre o perfil e representação do sacerdócio no Candomblé em Montes Claros. A Professora e Direto do documentário Cristina Borges salientou que o documentário “contribui no campo da ética ao representar uma visão positiva do candomblé enquanto religião, que acolhe e ajuda espiritualmente aqueles que o procuram, em especial, os mais necessitados”. Ela ressalta ainda que a produção conta com depoimentos de sacerdotes do candomblé e cientistas da religião.

- *OS MESTRES LOUCOS* Jean Rouch, *Les Maîtres Fous*, França, 1955. Onde Accra é retratada, Costa do Ouro, África. Centro urbano e comercial, sob domínio britânico, cuja efervescência econômica atrai populações de todo continente, ávidas por empregos. No mercado de sal, reúne-se, todo dia, o grupo de trabalhadores africanos que professa a cerimônia dos haouka, filmada por Rouch. Mesmo que pareça bárbaro aos olhos caucasianos de Ocidente, o ritual em questão, porém, nada mais representa que a reação dos personagens ao exemplo de civilização imposto pelo sistema colonial europeu, a saber, branco, cristão, capitalista e tecnológico, enraizado no preconceito racial, na profunda separação entre as classes sociais, no controle do poder político local e na violência militar. O comentário do filme contou com a participação do Antropólogo Carlos Caixeta que abordou o ritual vivido pelos africanos de Accra, foi abordada a forte influência da colonização como forma de dominação na atuação política de religiosos desse povo. A contestação do modelo civilizatório europeu, através do, a princípio, estranho e violento ritual dos haouka, na Costa do Ouro africana. Em *Os Mestres Loucos*, Jean Rouch se detém sobre a estratégia fundamental dos povos colonizados para resistir aos colonizadores: apropriar-se dos signos que efetuam a dominação e retrabalhá-los, questionando-lhes a naturalidade, a fim de assegurar a inserção e a sobrevivência em uma sociedade injusta e hostil.

Através desses filmes e documentários, foi possível visualizar e discutir a diversidade religiosa brasileira e estrangeira no contexto sociocultural, de forma laica e imparcial, como propõem as Ciências da Religião.

Considerações finais

Portanto, tem o CineClub PETCRE contribuído e incrementado a formação acadêmica não somente dos alunos que fazem parte do Grupo PETCRE, mas dos demais acadêmicos do curso de Ciências da Religião e dos outros cursos da Universidade. O projeto é comprometido com a diversidade religiosa e com a formação de cidadãos não apenas tolerantes, mas capazes de compreenderem a diversidade religiosa à qual estamos vinculados e conviverem com a mesma, exercendo a alteridade. Para isso, encontrou no cinema um forte aliado, sendo inegável o efeito dos recursos audiovisuais na formação humana. Considerando a religião um produto da cultura,

conforme nos mostrou Geertz, concluímos que a pluralidade religiosa, que tem sido palco de conflitos ao longo da história, está intimamente relacionada à diversidade cultural, uma vez que as religiões são produções culturais, são universos culturais. Portanto, a promoção do entendimento, da tolerância religiosa e, mais que isso, do exercício da alteridade, considerou como uma preocupação das Ciências da Religião, o que exige dos seus profissionais a compreensão da cultura em sua dinamicidade, além dos mecanismos pelos quais se diversifica. Isso pode ser viabilizado por uma educação verdadeiramente comprometida em apresentar a diversidade de forma ética, crítica e consciente. Daí reiterar a importância da formação acadêmica em Ciências da Religião, lugar privilegiado para o contato com a diversidade cultural e religiosa, livre de proselitismos e fundamentalismos.

Referências

BERNARDET, Jean-Claude. **Cinema brasileiro: propostas para uma história**. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989.

_____. **Nova luz sobre a antropologia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ed, 2001.

_____. **o saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MORRONE, Maria Lúcia. **Cinema e educação: a participação da “imagem em movimento” nas diretrizes da educação nacional e nas práticas pedagógicas escolares**. São Paulo: FE/ USP, 1997. (Dissertação de mestrado).

Análise de Jacques Derrida acerca da relação entre humano e não humano a partir da modernidade.

Marco Aurélio do Nascimento Alves¹

Resumo: *A questão da relação entre o homem e os demais vivos mereceu apontamentos significativos por parte de Jacques Derrida, mesmo quando ele estava a examinar outros aspectos, aparentemente dela independentes, tais como a linguagem, a psicanálise, a ética. Derrida entende que a maneira pela qual a filosofia, em seu conjunto, a partir de Descartes, tratou a questão do animal não humano demonstra um forte logocentrismo. Trata-se de uma tradição não homogênea, mas hegemônica, cujo discurso é o de domínio. Entretanto, o que resiste a essa tradição é o fato de existirem seres vivos, entre os quais alguns não advêm daquilo que esse grande discurso acerca dos vivos pretende lhes atribuir (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p.82). Mesmo que desde os tempos antigos tenha sido exercida a violência contra os demais seres vivos, Derrida tenta mostrar a especificidade moderna e o axioma do discurso que a sustenta e pretende torná-la legítima. Jacques Derrida aponta que a tradição filosófica jamais abordou a questão da relação entre humano e não humano protestando contra esses singulares genéricos: o animal, o vegetal, etc. Esta lacuna não se permite ser separada de inúmeras outras as quais constituem ou suas premissas ou suas conseqüências. Este é um gesto constitutivo da filosofia. Não que todos os filósofos mantivessem idêntico posicionamento acerca do limite existente, mas todos eles sempre consideraram que esse limite era um e indivisível. E na outra margem desse abismo havia um só conjunto fundamentalmente homogêneo, denominado sempre por um singular genérico. A contenção de todos os vivos não humanos em um designativo único consiste para Derrida, em fundamento para todas as decisões interpretativas e suas conseqüências (DERRIDA, 2002, p.76).*

Palavras-chave: *Alteridade. Desconstrução. O não-humano. Hermenêutica.*

Introdução

Pretendemos analisar as possibilidades de debate acerca da relação com o não humano a partir das reflexões desenvolvidas por Jacques Derrida, compreender como o autor interpretou a constituição e o progresso da relação de domínio e

1 ¹ Graduando em Filosofia pela PUC - Minas; Fundo de Incentivo à Pesquisa (FIP - PUC - Minas); e-mail: marcoalvesbh@yahoo.com.br

violência por parte do homem sobre os demais viventes não humanos e identificar se ele consegue se desvencilhar dos paradigmas da filosofia do sujeito. A tradição ocidental caracteriza-se pelo *lógos* (racionalidade e linguagem) o qual é considerado um “próprio do homem”. Para a adequada compreensão da maneira como o autor interpretou a convergência do pensamento filosófico faz-se oportuno expor a evolução de tal pensamento através dos postulados de diferentes autores.

O filósofo francês procura apontar, em sua leitura da filosofia ocidental, aquilo que fora valorizado e em nome de quê, ao mesmo tempo em que trás à tona os aspectos que foram dissimulados. Questiona os pressupostos da tradição e denuncia seus fundamentos logocêntricos, fonocêntricos e etnocêntricos. Santiago (1976) esclarece que esses três conceitos são percebidos no pensamento derridiano do seguinte modo:

- 1) **Logocentrismo:** é o centramento da metafísica ocidental no significado, que tem o privilégio da proximidade com o *logos*. É atribuída ao *logos* a origem da verdade do ser e tal verdade se estabelece por meio de um sistema de oposições comandado por uma escala de valores que promove o rebaixamento da escritura, por considerá-la mera técnica a serviço da *phoné* (SANTIAGO, 1976, p.56);
- 2) **Fonocentrismo:** é a prioridade concedida à voz e à fala. Na metafísica ocidental a fala é inseparável da instância do *logos*. É um (pré)-conceito ingênuo da metafísica, que identifica a fala com o ser presente (SANTIAGO, 1976, p.42);
- 3) **Etnocentrismo:** é o centramento em uma determinada cultura a qual é tomada como cultura de referência. A leitura de outras culturas é feita de acordo com os pressupostos da sua própria. A tradição considerava a civilização ocidental como a forma mais avançada das sociedades humanas e a tomava por cultura de referência, considerando as demais civilizações como primitivas (SANTIAGO, 1976, p.37).

A leitura desconstrutora faz-se em dois movimentos: de um lado ocorre a inversão do conceito tradicional marcando na filosofia clássica uma violenta hierarquia; por outro lado marca-se o afastamento das oposições binárias da metafísica. Opera-se, ao mesmo tempo, uma desconstrução por inversão e uma desconstrução por deslocamento positivo, por transgressão (SANTIAGO, 1976, p.18).

Derrida entende que a maneira pela qual a filosofia, em seu conjunto, a partir de Descartes, tratou a questão do animal não humano demonstra um forte logocentrismo. Trata-se de uma tradição não homogênea, mas hegemônica, cujo

discurso é o de domínio. Entretanto, o que resiste a essa tradição é o fato de existirem seres vivos, entre os quais alguns não advêm daquilo que esse grande discurso acerca dos viventes pretende lhes atribuir (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p.82). Mesmo que desde os tempos antigos tenha sido exercida a violência contra os demais seres vivos, Derrida tenta mostrar a especificidade moderna e o axioma do discurso que a sustenta e pretende torná-la legítima.

Hermenêutica derridiana

A crise efetivamente teve início quando o ocidente negou a razão aos animais não humanos. Se apenas os homens são seres racionais, então isso é o que os difere dos demais viventes. Essa concepção não quer dizer apenas que os humanos são diferentes daqueles não humanos, mas que essas diferenças terão um significado moral. E ainda confere aos humanos o direito de usar os outros seres vivos para satisfazerem seus propósitos. A razão é fundamental para estabelecer uma relação hierárquica, a elevação da categoria do humano e, conseqüentemente, o rebaixamento do que lhe é distinto, o outro, o não humano. Tal hierarquia se exerce em um sistema de poder, do qual é condição e decorrência. Impõe uma maneira de pensar presa à lógica da identidade, tendo a sua palavra centrada numa relação de valores. Esse processo deu às coisas valores gradativos. Aquilo que era assumido como desimportante ficou recalcado sob a prepotência de seu diferente mais forte. A visão aristotélica, que destacou o homem como centro do mundo, veio a ter uma grande influência em todo o mundo ocidental desde então.

A rejeição dos animais do universo moral, para além de qualquer abordagem que existia na Grécia antiga ocorre com Descartes, no século XVII. Com a publicação de Discurso do Método em 1637, Descartes divulga a ideia de que os animais são verdadeiras máquinas. Assim, além de negar a racionalidade dos animais, ele também nega que eles tenham emoções. Atribui aos animais o conceito de autômatos, isto é, seus corpos obedecem às leis da mecânica newtoniana. Ele defende que o comportamento corporal do homem e o comportamento do vivente não humano podem ser explicados em termos puramente mecânicos e, por conseguinte, não é necessário recorrer a conceitos como alma, forma substancial, etc. Descartes descreveu o organismo animal como os relógios, capazes de comportamento complexo, mas incapazes de falar, raciocinar e até mesmo ter sensações.

Segundo o filósofo moderno, o corpo humano também era um autômato, mas diferenciava-se dos animais pela presença da mente e, portanto, possuidor de

uma alma separada. Assim só o homem possuía simultaneamente *res cogitans* e *res extensa*. A doutrina cartesiana permitiu a interpretação de que os animais não sentem dor, mas que ocorre com eles apenas movimentos da matéria e, portanto, os gemidos de um cão que apanha não reflete a sua dor:

O primeiro grau de sensação seria, portanto, puramente mecânico, não consistindo, em sensação propriamente dita, mas sim apenas no movimento de partículas dos órgãos e na mudança de forma e posição que resulta desse movimento. Esse grau de sensação Descartes admite ser comum a todo animal, seja humano ou não e se limita ao estímulo imediato dos órgãos corpóreos, ou seja, à afecção imediata de um órgão corpóreo por um objeto externo. (ROCHA, 2004, p.257-259).

O que ele nega ao não humano é a consciência da sensação e o juízo que envolve a sensação, o que implica na negação do sofrimento e da expressão deste, mas não nega o primeiro grau de sensação, o qual envolve apenas estímulos e movimentos corpóreos. Os sons e contorções de um animal seriam apenas reflexos externos, sem relação com qualquer sensação interior. A partir desse pensamento cartesiano, os homens poderiam dominar a natureza sem se questionar a respeito do sofrimento ao qual poderiam submetê-la, já que os demais seres vivos não teriam interesses que pudessem ser prejudicados. Afinal, Descartes traçou a linha que deixou os animais não humanos completamente fora da esfera moral.

O moderno conceito de humano, produto de uma evolução da relação entre os signos e os seus referentes, levou a noção de poder ao encontro da significação de humanidade. Reporta a uma história de privação de tudo aquilo que não se identifica com o conceito vigente de humanidade. Todos os que não foram incluídos no conceito de humanidade pertenceram em algum tempo histórico ao universo da selvageria.

A questão da relação entre o homem e os demais viventes mereceu apontamentos significativos por parte de Jacques Derrida, mesmo quando ele estava a examinar outros aspectos, aparentemente dela independentes, tais como a linguagem, a psicanálise, a ética. Com o passar do tempo essa temática consolidou-se como um dos temas de maior destaque na obra do autor. Em 1999 foi realizado o terceiro colóquio de Cerisy dedicado à sua obra, o qual teve a questão animal como tema principal e cujo título fora *O animal autobiográfico*. O autor proferiu a conferência de abertura, intitulada *O animal que logo sou*, e coordenou quatro sessões de discussão nas quais dialogou com outros autores (FERREIRA, 2007, p.25)..

Derrida inicia a conferência de abertura: “Há muito tempo, pode-se dizer que o animal nos olha? Que animal? O outro” (DERRIDA, 2002, p.15). Em seguida, para indagar as teorias sobre animalidade e humanidade que dominam o pensamento da tradição filosófica ocidental, interroga-se quanto à sua dificuldade ao ser

surpreendido pelo olhar de um animal (um gato). Ele articula a passividade à nudez. “É o mal estar de um tal animal diante de outro animal” (DERRIDA, 2002, p.16). É a vergonha de estar nu como um animal uma vez que apenas o homem inventou uma vestimenta para si e, por isso, tornou-se capaz de nudez. O animal não está nu porque é nu. Esse outro não humano, por ser nu, ele não existe na nudez, não se vê nem se sente nu. Estaria tão alheio ao pudor quanto ao impudor:

O que é o pudor se só se pode ser pudico permanecendo impudico, e reciprocamente? O homem não seria nunca mais nu porque ele tem o sentido da nudez, ou seja, o pudor ou a vergonha. O animal estaria na nudez porque nu, e o homem na nudez precisamente lá onde ele não é mais nu (DERRIDA, 2002, p.18).

Uma questão que tem sido cara também à filosofia: a existência de um próprio, ou um conjunto de próprios do homem: o conceito, a palavra, o logos, a história, o riso, o luto, a sepultura, a lágrima, a ferramenta, a técnica, Deus, a morte, a metafísica, etc. Também a nudez é considerada um “próprio do homem” e dessa afirmação Derrida propõe outra questão: a questão da resposta. Ao reservarem para si o direito à linguagem, à palavra, à fala, os humanos privaram os demais viventes de tais faculdades. Por conseguinte, os não humanos não possuem linguagem, não possuem o poder de resposta. Os homens são os viventes que deram a eles mesmos a palavra para falar, para designar, “com o fim de se identificar, para se reconhecer enquanto homens, capazes de responder em nome de homens” (DERRIDA, 2002, p.62). Determinar o completamente outro por animal ou planta é um mal que se estende por diferentes épocas.

Nesse ponto, Derrida indica o nome de Descartes, porque considera que o aspecto mais importante da tese *o animal máquina* é a incapacidade do animal de responder. Descartes entende que todo pensamento tem sempre uma estrutura proposicional e, portanto, supõe a capacidade de expressão discursiva. É razoável afirmar que os animais não humanos são semelhantes às máquinas porque não pensam, uma vez que, não sendo capazes de falar, não seriam capazes de distinguir aquilo sobre o que estariam pensando. O que demonstra que os animais não humanos são substâncias apenas corpóreas, sem pensamento ou razão, é o fato de que “nunca foi observado que qualquer animal tenha alcançado tal grau de perfeição de modo a ser capaz de nos indicar por voz, alguma coisa que pudesse ser referida como pensamento” (ROCHA, 2004, p.261). A teoria cartesiana supõe, para a linguagem animal, um sistema de signos sem resposta: reações, mas não resposta. É essa questão da resposta que estabelece o domínio permanente do cartesianismo sobre o discurso e a prática do homem, a partir da modernidade, em relação ao outro não humano.

A tese *o animal é pobre de mundo*, de Martin Heidegger, indica para Derrida, de algum modo, a convergência de toda a tradição filosófica dos discursos a respeito do “próprio do homem”. Heidegger ministrou um curso na Universidade de Freiburg em 1929-30, no qual realizou ampla investigação quanto à relação do animal com o meio no qual vive e do homem com o mundo. Na segunda parte do curso, Heidegger propõe três teses fundamentais: a pedra é sem mundo; o animal é pobre de mundo; o homem é formador de mundo (FERREIRA, 2007, p.13).

A hipótese de que o animal é pobre de mundo precisa ser compreendida considerando-se que o autor rejeita a definição do homem como animal racional. Para ele não é suficiente que se compreenda o homem como um vivente que possui os “próprios do homem” (razão, linguagem). O homem não pode ser determinado a partir de uma adição ao que é apenas vivente (FERREIRA, 2007, p.14).

A proposta heideggeriana é a de que ao invés de o animal viver em um meio ambiente, ele vive em um círculo desinibidor. Nesse círculo, o animal é envolvido por recíprocas pulsões compulsivas e toda pulsão é determinada em si através do ser impelida para outras. A pulsão retém e impele o animal para o interior de um círculo por sobre o qual não pode saltar. O estar encerrado neste círculo não confere interioridade ao animal. O que define a sua relação com o círculo desinibidor é a perturbação, um próprio do animal, entendida como “privação de toda e qualquer possibilidade de perceber algo enquanto algo”. Ao assumir a perturbação como o modo de ser do animal lhe é retirada qualquer possibilidade de relacionar-se com o mundo. Para Heidegger, o ente está aberto para o animal, mas este não pode acessá-lo. É essa abertura, na qual não pode haver relação, que caracteriza a pobreza do mundo animal (FERREIRA, 2007, p.15-18).

Jacques Derrida identifica tal hegemonia para além da filosofia. O pensamento cartesiano é marcante também na literatura. O autor destaca a obra *Alice no País das maravilhas*, de Lewis Carrol, e considera bastante cartesiana e precipitada atitude de Alice. “O animal vocês podem lhe falar, ele não responde, não verdadeiramente, jamais, eis o que concluiu Alice. Exatamente como Descartes” (DERRIDA, 2002, p.24).

Na reflexão Derridiana duas questões relevantes emergem: uma a respeito da interação do humano com o não humano e a outra sobre quem “sou eu”, uma “autobiografia”. Ao iniciar o seu discurso a partir do olhar, o olhar do *completamente outro*, e especialmente o outro não humano, Derrida nos propõe um arranjo das abordagens sobre a relação estabelecida pelo homem com os demais viventes não humanos. O autor divide em dois grandes grupos: o primeiro corresponde aos textos “assinados por pessoas que sem dúvida viram, observaram, analisaram, refletiram o animal, mas nunca se viram vistas pelo animal” (DERRIDA, 2002, p.32); o segundo corresponde aos textos “daqueles que confessam tomar para si a destinação que o

animal lhes endereça, antes mesmo de terem o tempo e a possibilidade de se esquivar nus ou em roupão” (DERRIDA, 2002, p.34).

É ao primeiro grupo que Derrida direciona sua crítica. Eles, “não puderam ou não quiseram tirar nenhuma consequência sistemática do fato que um animal pudesse, encarando-os, olhá-los e sem palavras dirigir-se a eles” (DERRIDA, 2002, p.32). Trata-se de uma denegação que atravessa a história da humanidade. Para a tradição do pensamento ocidental - à exceção de Montaigne - é impossível falar sobre resposta ou estar face a face quando se está diante do outro não humano.

Jacques Derrida expõe duas posições as quais chama de “hipóteses com vistas a teses”. A primeira hipótese refere-se a uma “transformação em curso”. Para o autor não se trata de uma reviravolta (ruptura ou mutação instantânea), mas de uma alteração mais grave e irreconhecível da forma como os humanos se relacionam com os não humanos. Através da experimentação genética (cruzamentos genéticos e clonagem), da industrialização da produção alimentar de carne animal e da maciça inseminação artificial a serviço de um suposto bem humano, foram subvertidas as práticas anteriores que envolviam os demais viventes. Há aproximadamente dois séculos essa alteração acelerou-se de modo expressivo (DERRIDA, 2002, p.50-52).

Ocorre um assujeitamento do completamente outro. É com violência que o homem relaciona-se e submete a natureza. Tal violência é uma “tribulação da compaixão” porque é frequentemente negada e/ou dissimulada. Trata-se de uma falha originária:

Este: o próprio do homem, sua superioridade assujeitante sobre o animal, seu tornar-se sujeito mesmo, sua historicidade, sua saída da natureza, sua sociabilidade, seu acesso ao saber e à técnica, tudo isto, e tudo o que constitui o próprio do homem, consistiria neste defeito originário, em verdade neste defeito de propriedade, neste próprio do homem como defeito de propriedade – e ao “é preciso” que encontra aí seu impulso e seu ela. (DERRIDA, 2002, p.83).

O autor francês identifica como positiva a atitude daqueles que protestam e pretendem despertar as consciências acerca de suas responsabilidades para com os viventes em geral. Enfatiza que essa “compaixão fundamental”, se assumida com seriedade, mudaria os fundamentos de como a questão é tratada (DERRIDA, 2002, p.53). Entretanto, considera um erro estender aos não humanos um conceito jurídico, o do direito, que é o mesmo dos homens.

O conceito moderno de direito é dependente do momento cartesiano do *cogito*, da subjetividade. “Um certo conceito do sujeito humano, da subjetividade pós-cartesiana, está por ora no fundamento do conceito dos direitos do homem” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p.83). Portanto, reconhecer direitos aos não

humanos é uma maneira implícita de confirmar o moderno axioma de gesto repressivo, a interpretação do sujeito humano, o qual proporcionou a pior violência com relação aos viventes não humanos (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p.84).

Derrida considera que Jeremy Bentham foi o autor que formulou a questão de forma distinta da tradição. Bentham foi um filósofo e jurista inglês, considerado o fundador do utilitarismo. Ele questionou o logocentrismo antepondo à questão da linguagem e do *cogito*, a questão do sofrimento. O pensamento de Bentham iria confrontar-se com a visão de domínio do cartesianismo. Para o filósofo utilitarista o que importa não é se podem falar ou pensar, graças ao poder ter o *logos*. Segundo Derrida, foi isso que a tradição fingiu questionar e, deste modo, determinou os tantos “poderes” do homem: poder ter, falar, vestir-se, trabalhar, etc. O logocentrismo é antes uma tese a respeito do não humano, do privado do *logos*. Tese esta que é fundamental à tradição ocidental. A resposta à pergunta feita por Bentham não permite nenhuma dúvida, ela precede o indubitável. Essa questão opera com o *inegável*, o seu sofrimento, e muda o terreno e a base da problemática. (DERRIDA, 2002, p.54-56).

Essa nova maneira de formular a questão modifica completamente a abordagem realizada quanto ao não humano porque não se ocupa somente de suas faculdades, mas preocupa-se com a passividade, com o não poder:

Poder sofrer não é mais um poder, é uma possibilidade sem poder, uma possibilidade do impossível. Aí reside, como a maneira mais radical de pensar a finitude que compartilhamos com os animais, a mortalidade que pertence à finitude propriamente dita da vida, à experiência de compaixão, à possibilidade de compartilhar a possibilidade desse não poder, a possibilidade dessa impossibilidade, a angústia dessa vulnerabilidade e a vulnerabilidade dessa angústia. (DERRIDA, 2002, p.55).

A segunda hipótese refere-se a uma limitrofia. O autor entende o termo em sentido amplo e estrito: “o que se avizinha dos limites, mas também o que alimenta, se alimenta, se mantém, se cria e se educa, se cultiva nas margens do limite” (DERRIDA, 2002, p.57). Ele não pretende negar ou apagar o limite, mas ampliar suas figuras, dividir a linha, multiplicá-la. Acredita que seria grande tolice negar a existência de um abismo que difere os humanos dos não humanos. E propõe a mudança da forma de abordagem questionando o que seria o limite quando ele não é composto por uma linha, mas por linhas. Não é mais possível objetivá-lo como uno e indivisível:

Seria antes preciso, eu o repito, considerar uma multiplicidade de limites e de estruturas heterogêneas: entre os não humanos, e separados dos não humanos, há uma multiplicidade imensa de outros viventes que não se deixam em nenhum caso homogeneizar, salvo violência e ignorância interessada, dentro da categoria do que se chama o animal ou animalidade em geral. (DERRIDA, 2002, p.88).

Derrida divide sua tese a este respeito em três apontamentos: a) o limite não manifesta dois opostos, humano e não humano; b) a margem múltipla e heterogênea dessa ruptura possui uma história, a qual só pode ser narrada a partir de uma perspectiva presumida de tal ruptura, a perspectiva de uma subjetividade antropocêntrica, que conta a sua história, que ela chama história; c) para além da perspectiva humana há uma multiplicidade de viventes e por isso jamais se poderá reduzir esses seres, tão próximos e tão distantes, por espécies de um gênero. Ao designar o vivente (não humano) por um nome que o universalize sem considerar sua multiplicidade, o homem confessa sem confessar uma guerra de espécies (DERRIDA, 2002, p.61).

Conclusão

Jacques Derrida aponta que a tradição filosófica jamais abordou a questão da relação entre humano e não humano protestando contra esses singulares genéricos: o animal, o vegetal, etc. Esta lacuna não se permite ser separada de inúmeras outras as quais constituem ou suas premissas ou suas consequências. Este é um gesto constitutivo da filosofia. Não que todos os filósofos mantivessem idêntico posicionamento acerca do limite existente, mas todos eles sempre consideraram que esse limite era um e indivisível. E na outra margem desse abismo havia um só conjunto fundamentalmente homogêneo, denominado sempre por um singular genérico. A contenção de todos os viventes não humanos em um designativo único consiste para Derrida, em fundamento para todas as decisões interpretativas e suas consequências (DERRIDA, 2002, p.76).

O autor não propõe soluções, seu discurso consiste em uma perseguição às características do completamente Outro. A cada gesto desconstrutivo surgem novas interrogações e incertezas:

E posso mostrar-me enfim nu ao olhar deste que eles chamam pelo nome de animal? Deveria eu mostrar-me nu quando isso me olha, esse vivente que eles chamam pelo nome comum, geral e singular, de animal? [...] O animal em geral, o que é? O que isso quer dizer? A quem? Quem responde a quem? Quem responde ao nome comum, genérico e singular do que eles chamam assim tranquilamente o “animal”? Quem é que responde? (DERRIDA, 2002, p.92).

Diferente de outros discursos e abordagens que envolvem os demais viventes, a abordagem derridiana não oferece soluções objetivas. Ele acredita que, no futuro,

ocorrerão mutações em nossa experiência e em nosso laço social com os viventes não humanos. E por enquanto devemos aprimorar as regras do direito, mas em algum momento futuro o próprio conceito do direito deverá ser reconsiderado. “A tradição ainda não é capaz de conceber um sujeito de direito que não seja um sujeito de dever”. São conceitos herdados e atrelados à subjetividade moderna. É nesse sentido que a desconstrução se engaja: reconsiderando a história dos conceitos com o objetivo de limitar a violência (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p.90-94).

Em *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na filosofia de Husserl* é possível examinar que Derrida para evitar a filosofia do sujeito critica a teoria do significado de Husserl. Este postula a favor da esfera da consciência pura contra o “domínio intermédio da comunicação lingüística”, confere o significado à esfera da essencialidade ideal e do inteligível com o objetivo de livrá-lo dos traços da expressão verbal. A expressão lingüística representa o seu significado de uma maneira diferente, ela possui significado na base de um contexto ideal e não por força da associação (HABERMAS, 1998, p.162-164)

Jacques Derrida pretende tornar válido o entrelaçamento do inteligível com o signo e até o primado transcendental do signo ante o significado contra a platonização do significado e interiorização da expressão lingüística. O autor não parte do princípio que considera a identidade do significado dependente da prática intersubjetiva do emprego de regras semânticas. Ele segue Husserl pela via do afastamento filosófico-transcendental de tudo o que é intramundano e somente depois, inicia a luta contra o domínio das essências intuídas de um modo ideal:

Derrida segue as idealizações de Husserl até o âmago da subjetividade transcendental para, uma vez aí, na origem da espontaneidade da vivência presente face a si mesma, surpreender aquela diferença que não pode ser destruída, a qual, representada segunda o modelo da estrutura de remissão de um texto escrito, pode ser pensada como uma operação isolada da subjetividade que a produz, designadamente, como um acontecer sem sujeito. A escrita tem a validade de um sinal pura e simplesmente originário, apartado de todos os contextos pragmáticos de comunicação, que se tornou independente dos sujeitos que falam e ouvem. (HABERMAS, 1998, P.171).

Para o autor, o fato de Husserl ter conectado os significados lingüísticos a expressões objetivas, às quais se referem à verdade e destinam-se a estarem adaptadas à função cognitiva, é indício de um logocentrismo antigo e que não pode ser sanado apenas pela análise da linguagem. Esse logocentrismo confere à razão o poder de limitar a linguagem. Husserl teria se deixado cegar pela ideia fundamental da metafísica ocidental (HABERMAS, 1998, P.166-169).

Na medida em que a força transcendental da origem passa da subjetividade

criadora para a produtividade anônima e instituidora da história da escrita a desconstrução derridiana opera uma inversão do fundamentalismo husserliano. É significativo o fato de que Derrida durante esse movimento do pensamento não rompe em momento algum com a persistência fundamentalista da filosofia do sujeito. O que para essa filosofia era considerado fundamental, o autor modifica em algo dependente de um fundamento ainda mais profundo, de um poder originário condensado temporalmente. “Não é a história do ser que define o início e o fim, mas sim uma imagem enigmática [...] e Derrida persiste na ideia vertiginosa de um passado que nunca foi presente.” (HABERMAS, 1998, p.172).

Portanto, Derrida não escapa às cadeias do paradigma da filosofia do sujeito, não se desvencilha da estrutura aporética do acontecer da verdade desprovido de toda e qualquer validade de verdade. Enquanto participante do discurso filosófico da modernidade ele herda as fragilidades de uma crítica da metafísica que não se afasta da intenção da filosofia da origem. Conserva pressupostos da filosofia do sujeito ao buscar um sentido na história, no tempo. Ao privilegiar a escritura que cria estruturas sem sujeito, Derrida não vê que o significado depende do uso intersubjetivo de regras semânticas. Ao limitar a filosofia à tarefa de decifração pela crítica literária, livre de qualquer amarra a uma disciplina científica, apaga a necessária fronteira entre ficção e filosofia. Embora haja uma modificação do gesto, “também ele desconecta o pensamento desconstrutivo da análise científica, desembocando na exortação, em fórmulas vazias, uma autoridade indeterminada.” (HABERMAS, 1998, p.162; 174;).

Referências

ARAÚJO, Inês Lacerda. A teoria da ação comunicativa em J. Habermas: a crítica à pós-modernidade. In: ARAÚJO, Inês Lacerda. **A teoria da ação comunicativa de J. Habermas**. Palma de Mallorca. Ediciones de La Fundació Càtedra Iberoamericana, [20--], p.60-78. Disponível em: <http://fci.uib.es/Servicios/libros/veracruz/ines/> Acesso em: 06 jan. 2014.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**; 3ª Ed. São Paulo: Ed. Perspectiva. 2002. Tradução: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, 249 p. Coleção Debates.

_____; ROUDINESCO, Elisabeth. De que amanhã: diálogo: Violências contra os animais. In: DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã: diálogo**. Tradução André Telles, revisão técnica Antônio Carlos dos Santos. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p.80-96.

_____. **Gramatologia**; 2ª ed. São Paulo: Perspectiva. 2008. Tradução: Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro, 382 p.

_____. **O animal que logo sou (A seguir)**; São Paulo: Editora UNESP, 2002. Tradução: Fábio Landa, 92 p.

FERREIRA, Kelly Cristini Rocha da Silva. **A condição animal na filosofia de Jacques Derrida**. 2007. 105f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=126448 Acesso em: 02 jan. 2014.

HABERMAS, Jürgen. O discurso filosófico da modernidade: exacerbação da filosofia temporalizada da origem: a crítica de Derrida ao fonocentrismo. In: HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1998, p.157-199.

PAIXÃO, Rita Leal. **Experimentação Animal: razões e emoções para uma ética**. 2001. 150f. Tese (Doutorado) – Fundação Osvaldo Cruz do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <http://portalteses.icict.fiocruz.br/pdf/FIOCRUZ/2001/paixaorld/capa.pdf>. Acesso em: 22 dez. 2013.

_____. **Sob o olhar do outro. Derrida e o discurso da ética animal**. Sapere Aude, Belo Horizonte, v.4 – n.7, p.272-283; 1º sem. 2013. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/5507> Acesso em: 10 set. 2013.

ROCHA, Ethel Menezes. **Animais, homens e sensações segundo Descartes**. Kriterion: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, n.110, p.350-364, jul./dez. 2004. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/kr/v45n110/v45n110a08.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2014.

SANTIAGO, Silviano. **Glossário de Derrida**. Trabalho realizado pelo departamento de Letras da PUC/RJ. Rio de Janeiro, F. Alves, 1976, 104 p.

Max Scheler e a fenomenologia essencial da religião: para uma renovação religiosa.

Renato Kirchner¹

Maiara Rúbia Miguel²

Resumo: *A partir do método fenomenológico desenvolvido primeiramente por Husserl, o filósofo alemão Max Scheler tenta desenvolver um estudo filosófico sobre a fenomenologia essencial da religião exposta na obra “Do eterno no homem”, com a intenção de descrever uma “renovação religiosa” após a Primeira Guerra Mundial. A pesquisa procura numa perspectiva fenomenológica, compreender de que maneira Scheler explicita a liberdade do homem viver seu centro espiritual em busca de uma evidência de fé pelo ato religioso.*

Palavras-chave: *Religião; fenomenologia; ato religioso; Max Scheler.*

1. Max Scheler e seus propósitos

Max Ferdinand Scheler nasceu em 1874 na Alemanha. Converteu-se ao catolicismo na adolescência, uma vez que havia nascido em uma família de origem judaica. Teve influências fortes de grupos neokantianos e, seu primeiro encontro com Edmund Husserl foi em 1901, tendo assim a possibilidade da participação ativa no ciclo fenomenológico. Ele faleceu em 1928, poucos meses depois da publicação de sua obra “*A posição do homem no cosmos*”.

A circunstância intelectual, como se sabe, é uma influência importante para os filósofos e para a formação de Scheler não poderia ser diferente. Ele possuiu contato com pensadores como: Dilthey, Eucken e Husserl, responsáveis por expressar a necessidade de novos caminhos para “sanar” os problemas do período. Novos problemas filosóficos tinham sido explanados pelas novas ciências humanas, especialmente a história, além de ser importante considerar que o idealismo na Alemanha emergiu, as fortes tendências positivistas em suas diversas formas se manifestaram na cena filosófica, logo a insatisfação com essa direção mental e a necessidade de voltar aos clássicos foi sentido no final do século XIX, e justamente neste contexto o neokantismo floresce, e se inicia o desenvolvimento de exigências para o avanço filosófico de rigor sistemático ao estilo kantiano.

A carreira acadêmica de Scheler é marcada com professores como O.

1 Doutor em filosofia e professor do curso de licenciatura de filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

2 Graduanda do curso de licenciatura de filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Liebmann em Jena, que colaborou para as influências e estudos neokantianos que refletem em sua tese de doutorado. Posteriormente, o contato com Dilthey ocorre em Berlin, e aparece com a exposição do conceito de que o mundo do espírito requer categorias específicas, de modo que o ideal de compreensão recupere a teleologia e leve a necessidade da hermenêutica do material histórico a busca de seu sentido (VEGAS, 1992, P.10), isto é, faz necessário que o ideal de compreensão recupere sua necessidade, e que traga o material histórico na busca de sentido hermenêutico. R. Eucken foi professor de Scheler e uma de suas maiores influências também, a saber, Eucken afirmava que ao homem enraizado na natureza é proposto a tarefa de uma ação de modo que seja possível alcançar a liberdade, mas sem perder este enraizamento. (VEGAS, 1992, P.10). A relação com Husserl deu-se início em Halle no ano de 1901, encontro este que possibilitou o contato com a fenomenologia e seus conceitos importantes, os quais são apresentados na obra prevista nesta pesquisa.

Portanto, a formação filosófica de Scheler e suas obras podem ser divididas em três momentos, sendo eles: o pré-fenomenológico (1896-1906) que é destacado por sua tese de doutorado intitulado *Contribuição ao exame das relações entre os princípios lógicos e éticos*, e pelo trabalho de habilitação *O método transcendental e o psicológico*. O segundo período é o fenomenológico (1906-1920), sua época de maturidade, segundo alguns comentadores. Mas, a característica marcante é a publicação de obras importantíssimas como *O formalismo na ética e a ética material dos valores (1916-1918)* e *Do eterno no homem (1918-1920)*. Por último, o período antropológico e metafísico (1922-1928) onde o rompimento com a fenomenologia pode ser identificado parcialmente, além de corresponde ao projeto inacabado de metafísica e antropologia filosófica, as obras que marcam este período são: *A sociologia do conhecimento (1926)*, e *A posição do homem no cosmos (1928)*, sua última obra publicada.

Alguns estudantes de filosofia possivelmente conhecem Scheler por sua produção filosófica no campo da moral, uma vez que ele inaugura no período contemporâneo uma modalidade de estudo sobre os valores com auxílio do método fenomenológico. Pode-se afirmar que em um determinado momento o pensador tentou desenvolver seus estudos sobre o ser do homem, tendo em vista que o homem não é somente um ser dotado de razão, pois, para ele, a resposta que filósofos anteriores haviam dado não era suficiente, porque o homem não é somente um ser dotado de razão, ademais, o homem é ainda um ser que possui sentimentos, e, assim Scheler inicia uma sondagem sobre o caráter dos sentimentos e descobre, justamente através de tal sondagem, a relação dos sentimentos com certas possibilidades cognitivas do homem (CASANOVA, 2003, P. 8).

Esse momento em que nosso pensador se ocupa em entender o ser do homem por

meio deste discurso ético-valorativo pode ser entendido como a fase fenomenológica, aquela em que muitos preceitos herdados por Husserl são conceituados, como, por exemplo, a intencionalidade da consciência. Justamente nesse período que Scheler se debruça em estudar os fenômenos religiosos, e, sobretudo, a grandiosa obra de Rudolf Otto intitulada “*O sagrado*”. Além disso, o período fenomenológico de Scheler é marcado por um acontecimento histórico, a saber, a primeira guerra mundial, que o mantém preocupado e o impulsiona ao desenvolvimento de tratados filosóficos onde a preocupação com a religião é evidente.

A necessidade da renovação religiosa foi sentida pelos filósofos e teólogos e Scheler observou que os preceitos da igreja católica, possivelmente, poderiam trazer um objeto de sentido para o povo alemão, e nessa perspectiva ele traz o discurso filosófico de Santo Agostinho para fundamentar este tratado que pode servir de caminho para alcançar o sentido do bom e justo, ou seja, a renovação religiosa. Então, sua obra “*Do eterno no homem*”, que é a base desta pesquisa, emergiu, e possibilitou ao filósofo uma coleção de cinco edições, sendo que a primeira foi publicada em 1921, uma segunda edição em 1923, e dez anos mais tarde existiu uma terceira edição conhecida como edição popular que Maria Scheler editou e revisou pela quarta vez e foi publicada com o título *V* das “*Gesammelte Werke*” em 1954.

Além de toda a crise que a grande guerra causou, para Scheler, ela veio acompanhada de direções mentais muito bem difundidas na sociedade europeia e atuante na poesia e arte.

Uma dessas orientações mentais é o famoso *positivismo* na filosofia. Essa direção dedicava toda a veneração do homem, que anteriormente era dedicada a Deus, à humanidade. Deus foi o primeiro pensamento, a razão o segundo, e o homem o último. (SCHELER, 2007, P.37) Isto é, os estágios de espírito defendidos pelo positivismo de Comte, o qual afirmava existir uma evolução do pensamento, de modo que o ser humano passa por estágios até chegar ao positivo, em suma, a preocupação dos positivistas é em aplicar leis da natureza para ordenar a sociedade. Na visão do filósofo Scheler, isto é um erro, pois não são leis da natureza, ou a necessidade do homem em dominar a natureza e a si mesmo que traz uma ordem do bom e do justo. Assim, se conclui que é necessário o clamor por uma renovação religiosa, pois a humanidade necessitava de uma ordem do bom e do justo, que é o grande passo para o domínio de si mesmo, mediante a aceitação de Deus.

A outra orientação mental que é considerada problemática para a humanidade é o *panteísmo*. O sistema de ideias deste modo de pensar, para Max Scheler, se funda em uma equação Deus=mundo, que é um erro, porque é supostamente provado que há uma multiplicidade de forças que rodeiam os homens e constituem o mundo, e Deus não é igual o mundo, e sim superior a ele, já que seu criador. Com isso, o

pensador diz: O mundo é mundo, e o mundo é um mundo somente e porque é o mundo de Deus. (SCHELER, 2007, P.41).

Portanto, o ponto de partida para a renovação religiosa é reconhecer que tanto o positivismo, quanto o panteísmo não são capazes de dar nenhuma resposta, pelo contrário trazem caos. Além disso, é preciso reconhecer que o mundo e a natureza humana estão organizados de modo que as forças impulsivas e naturais inferiores podem certamente colocar atividade a um ser superior, tendo em vista, que o ser humano, é descrito por nosso filósofo, como um ser que possui uma tensão perpétua entre instinto e espírito. Neste caso, o criador, o unificador é sempre uma força espiritual superior que atua segundo sua própria lei interna, contudo, a possibilidade da renovação religiosa não é excluída, tendo em vista que não é inaugurada uma nova religião, pelo contrário, a renovação religiosa traria um objeto de sentido para que seja permissível o repensar dos modos de sentido da vida humana, e organizar o caos que a Grande Guerra trouxe a humanidade.

2. Fenomenologia essencial da religião

Os objetos da fé religiosa, existência, a essência de Deus, imortalidade, alma, fé e a posição existencial são objetos do conhecimento filosófico, apesar das opiniões serem divididas entre filósofos e teólogos. Por isso, há de constar para Scheler, necessariamente, a existência desde o século XII até o final do século XVIII discussões sobre fé e razão, filosofia e religião, que dominaram as mentes de grandes pensadores europeus por muito tempo.

O Século XIX foi responsável por produzir certa quantidade de pontos de vista a respeito da questão filosofia e religião, que por muitos não passou de opiniões em círculos escolares que combateram entre si confusamente. Este fenômeno não se dá apenas por causa do problema que a evolução cultural Moderna arrastou para a religião, tendo em vista que o período Moderno foi responsável por evidenciar a vitória da descoberta racional e científica sobre os dogmas cristãos. Por isso, era inevitável não existir teorias sobre a relação entre religião e filosofia, que se dividem entre os que afirmam uma identidade essencial total ou parcial da religião.

A primeira teoria é o *sistema de identidade parcial* entre religião e filosofia, que defende que o homem pode alcançar um saber seguro sobre Deus tendo como base a razão filosofante, isto é, o homem só penetra na essência interna de Deus com ajuda da fé. Este sistema possui vigência por mais tempo na Europa, e tem encontrado espaço nas escolas Eclesiásticas, desde Santo Tomás de Aquino.

A segunda teoria, exposta por Max é *os sistemas de identidade total*, que

pode ser dividido entre: *gnóstico e tradicionalista*. O sistema de identidade total *gnóstico* considera a religião como um pensamento metódico e sem conexão com a ciência, enquanto que, o sistema de identidade total *tradicionalista* quer que a filosofia desapareça na religião como doutrina reveladora. No entanto, tanto as determinações *gnósticas* e a *tradicionalista* estão erradas, pois a determinação *gnóstica* não reconhece a originalidade da religião e a *tradicionalista* não reconhece a filosofia, especialmente a metafísica filosófica, de acordo com o que é exposto pelo pensador.

Contudo, deve ser considerado, sobretudo, que o Deus da consciência religiosa é e vive exclusivamente no *ato religioso*, não no pensar metafísico sobre existências. O fim da religião não é o conhecimento racional do fundamento do mundo, senão a salvação do homem mediante a comunidade vital com Deus. O sujeito religioso não é o pensador solitário, mas sim o indivíduo que necessita e busca a salvação, na “companhia” de um grupo, ou seja, da humanidade. Por isso, existe uma diferença necessária entre o Deus da religião e da metafísica, e em específico, existe uma diferença entre o objeto intencional de conhecimento da religião e da metafísica.

A religião, em oposição à metafísica, esta fundada no *amor de Deus* e no desejo de *salvação* do homem mesmo, e é ainda, pois, antes de tudo, o *caminho da salvação*, o *Summum bonum*, considerado o primeiro objeto intencional do *ato religioso*.

O absolutamente santo, o divino, que pela sua essência pode satisfazer o desejo das coisas, e a questão da *salvação* será entendido como “objeto secundário” para o metafísico, mas é seguro que a metafísica e a religião tem que concluir uma realidade idêntica – se há de existir e alcançar -, a uma realidade que da última significação real a ambos os objetos intencionais, por isso, Scheler vai afirmar que existe um elemento parcial idêntico em que os objetos intencionais da religião e da metafísica, sobre o que se funda também sua conexão necessária com o espírito humano. Este objeto é o conceito de *Ens a se*. O *Ens a se* é, pois, sempre também o último sujeito lógico de todas as predicções metafísicas e religiosas. (SCHELER, 2007,).

O *caminho da religião* parte sempre do conteúdo de um ente absolutamente santo e com potência de salvação, do qual se mostra secundariamente que é também esse *ens a se*, o fundamento da realidade das coisas. Em contraste, o *caminho da metafísica*, parte sempre de uma determinação do absolutamente real.

Após estas considerações, Scheler se desdobrará em formular um sistema para contrapor os sistemas anteriormente conceituados, a saber, o sistema de identidade total e parcial. Este novo sistema proposto pelo pensador permite a conformidade da religião e da metafísica, que é estruturado levando em conta que a religião é em todo religião e não metafísica, e que existe uma distinção necessária entre a

religião natural que é uma distinção dentro da religião mesma. Porém, não pode ser considerado que há de existir um Deus natural, e um Deus revelado, pelo contrário, neste sistema de conformidade é ressaltado que há somente um Deus. Além disso, é ressaltado que a religião flui objetivamente da revelação de Deus, e subjetivamente da fé.

A revelação entendida pelo pensador neste novo sistema proposto é um modo específico de ser dado, isto é, do ser há ser comunicado, já que todo o saber religioso acerca de Deus é também um saber mediante Deus no sentido do modo de recepção. Assim, o que a metafísica - independente do saber religioso - pode atingir de modo livre, é somente um “signo” seguro da unidade da natureza humana.

No caminho para a compreensão do ato religioso e em busca de uma renovação religiosa, é visto ainda a importância dos fundamentos essenciais da religião, que conjuntamente auxiliam a investigação do absolutamente santo e divino, pois, o estudo e investigação da ontica essencial do divino, da teoria das formas de revelação, e dos atos religiosos, pelo qual o homem se prepara para a recepção do conteúdo da revelação, e pelo qual o apreende na fé são partes importantes da fenomenologia essencial da religião.

Neste sentido, a fenomenologia toma o papel de estudar as formas de manifestar-se do divino aos distintos tipos essenciais dos *homines religiosi*, ou seja, os diferentes tipos de homens religiosos. Então, a investigação de Max Scheler se limitará no essencial, a saber, o *ato religioso*, pois é nele e em suas leis de sentido que resulta de modo claro como se chega a uma evidência da fé religiosa.

O divino possui algumas determinações essenciais, e para entendê-las, iremos partir do pressuposto de que todos os domínios do conhecimento do ser estão dados ao homem antes do conhecimento do ser, isto é, antes mesmo que o homem exista os domínios do conhecimento já existem, assim também é com os objetos da essência do divino, que pertencem antes ao que é primariamente dado a consciência humana mesma. (SCHELER; 2007).

O divino também pode ser entendido como um ente absoluto e santo, isto é, sempre está absolutamente por cima do todo, e em capacidade de ser é absolutamente dependente do homem para sua existência total, por isso, pode ser inferido que a dependência o afeta, mas não é uma dependência incondicionada, senão, somente, uma determinação de superioridade sobre o todo, e isto é uma das características e determinação fundamental do divino.

A primeira determinação do *ens a se*, como o último sujeito lógico das predicções metafísicas e religiosas é um pouco parecida com a determinação religiosa do divino, no entanto a via de conhecimento do divino e do *ens a se* é distinta, pois, como será notado por Scheler, o ato religioso (divino) correlativo admite um ente que se manifesta que se apresenta a si mesmo (em outro); o ato metafísico

(ens a se) de conhecimento sai ao encontro espontâneo mediante operações lógicas. (SCHELER; 2007), ou seja, pelo ato religioso pode ser apreendido o divino que se manifesta em outro por intermédio da revelação, enquanto que pela metafísica o conhecimento do *ens a se* se dá, basicamente, por meio de operações lógicas.

O homem se mostra portador do ser absoluto, aquele que se abre, mas, quando se trata de uma relação de ser, não precisa ser caracterizada, necessariamente, por uma relação lógica, ou seja, uma relação de igualdade, semelhança, ou até mesmo causal, mas senão uma relação simbólica e intuitiva caso por caso, uma vez que o espírito vê somente através, a partir e pelo ato religioso, nesta perspectiva também pode ser percebida mais uma diferença do “*ens a se*” e do divino.

No entanto, é somente pelo ato religioso que se apreende o ente finito e contingente como criatura do divino, e, ainda, somente este ato se dá na dependência do mundo. Por assim dizer, percebe-se a criaturalidade da criatura, como uma nota fenomenal já que os conteúdos das vivências religiosas são vividas e não pensadas, e são simbólicas, ou seja, a constatação que o homem é criatura de Deus se dá por meio das vivências religiosas simbólicas e fenomênicas.

A expressão de Deus é vista e observada nos acontecimentos da natureza; não há uma regularidade da causa do mundo e Deus, e isto significa que não podemos afirmar nada sobre o que é de fato a causa do mundo, porém, pode ser compreendida como a relação da obra de arte, isto é, um artista como Van Gogh é a causa de uma obra de arte, como o famoso quadro *A noite estrelada*. Contudo, além disso, existe nesta obra fenomenalmente algo da essência espiritual individual de Van Gogh. Assim, também pode ser entendida a manifestação de Deus no mundo, sendo a presença de Deus na criatura do mesmo modo como a essência de Van Gogh contida na sua obra de arte, e esta presença de Deus só pode ser compreendida mediante o ato religioso, uma vez que só compreendemos Deus em Deus.

Toda verdade segura sobre a fenomenologia da religião é que a inferência que o homem faz sobre o mundo é pelo ato religioso, e essa relação faz parte da própria essência do homem. Assim sendo, os atos religiosos são uma totalidade fechada em si que permite a percepção externa do mundo, e por ele o objeto empírico religioso existe de modo que dá o impulso para a realidade do divino. Resumidamente, Deus se manifesta no mundo e em sua estrutura, mas o homem só pode conhecer e pensar este mundo tendo em vista a realidade dada como divina, mediante o ato religioso.

As determinações positivas de Deus são considerações importantes para a fenomenologia essencial da religião, e caminho para uma melhor compreensão das evidências de fé por ver, que o Deus como *ens a se* é o “resumo” de todas as essências possíveis no mundo, por isso só se pode dar um saber natural de seus atributos na medida em que se revela neste mundo.

Quando o ser de Deus é pensado por Scheler, fica claro que ele o considera como transcendente, pois se expressam na liberdade metafórica do linguajar religioso, de modo que pode ser entendido os atributos positivos de Deus. Com efeito, é importante compreender que o conteúdo intuitivo suprassensível de Deus está dado nos atos religiosos, enquanto que os atributos naturais de Deus estão tomados no conteúdo essencial do mundo, ou seja, são tomados no conteúdo da experiência vivida religiosa, uma vez que o Deus do homem se mostra dependente desta sua imagem essencial do mundo.

O saber religioso deve ser caracterizado pela origem e sentido, ora, a origem e sentido mesmo de Deus no mundo, se dá por meio do *espírito*, e não por certo tipo de poder impulsivo, assim sendo, o espírito é algo que o homem, pela experiência, só encontra dentro do mundo, e na parte do mundo que ele mesmo. E assim, fica claro que, a espiritualidade de Deus só pode ser acessada pelo homem se ele estiver penetrado em si mesmo e no mundo exterior.

A primeira condição para que o homem possa acessar Deus é preciso que ele realize seu ato religioso, mas, além disso, é preciso viver seu núcleo, não dando importância ao seu corpo, mas sim, dando destaque ao seu centro de atos espirituais, na potência de seu ato e como o homem dá a si mesmo. Há de constar dois modos polares de o homem dar-se a si mesmo.

O primeiro modo polar é a característica de o homem viver seu centro espiritual de atos como seu núcleo, como o senhor de seus movimentos impulsivos, e orientadores, e diretor de suas funções sensíveis. (SCHELER; 2007). Este modo é o que permite a efetivação do ato religioso, já que na medida em que o homem mesmo vive no espírito, e não dando importância ao seu corpo que ele pode conhecer pelo ato religioso Deus como espírito. O outro modo polar e oposto tem sua posição nuclear no corpo, e tudo o que há nos atos espirituais é dado somente como envolturas fugasses e fenômenos concomitantes deste corpo constante. (SCHELER; 2007) Este modo polar exclui a execução do ato religioso e da possibilidade do saber de que Deus é espírito.

Mais uma vez, Scheler coloca em destaque a evidente distinção entre o saber metafísico e o religioso, e, sobretudo, afirma que pelo saber metafísico é possível conhecer a verdade de que o fundamento do mundo é de índole espiritual sem a condição de viver em espírito, no entanto, este modo de conhecer significa religiosamente nada em absoluto, pois o homem que efetua este juízo pode viver e ver seu eu, não em seu centro espiritual de atos. Neste caso, certamente sua metafísica e sua consciência religiosa são contradições, porém, para o filósofo, a religião esta mais certa da verdade, do que o metafísico espiritualista.

Pelo ato religioso não se chega ou se entende as conclusões que não possuem

significa religioso em absoluto, pois este ato funciona, mais bem, conforme as conexões essenciais construídas do homem com o ser de Deus, de maneira que permite a conclusão geral da ideia da criação.

O espírito infinito é um atributo de Deus como consequência do *ens a se*, pois o espírito divino recebe o atributo de espírito infinito também. Somente como espírito infinito que Deus tem que receber predicados essenciais que põe a “infinidade” qualitativa de seu ser em diversas relações com os modos de ordenação formais. Os atributos mais importantes são: número, tempo, espaço e magnitude.

Tendo em vista toda relação de *quantidade* e *multiplicidade*, pode ser afirmado que Deus não é um ser quantitativo por essência, por isso é inumerável, isto significa que sua essência mesma pertence a um único caso de seu gênero. Deus é Deus como o absolutamente único, a absoluta unicidade. Sem mais, o único não é uno, senão inumerável por essência. (SCHELER, 2007). Em relação com o *tempo*, o espírito infinito (Deus) se chama o eterno, e sua eternidade permite que este espírito infinito seja simples e indiviso, com possibilidade de estar em qualquer ponto da história, que não se pode repetir. Em relação com *espaço* o espírito infinito pode estar e atuar em toda parte, sem que seu ser participe das leis do espaço, pois Deus como ser supra-espaçial pode também estar e atuar, inteiro e indiviso em qualquer ponto do espaço. (SCHELER; 2007). Por fim, a *infinidade* do ser de Deus em relação com tudo o que participa da forma de ser se chama imensidão. Deus pode, portanto, ser e atuar inteiro e indivisível em qualquer coisa que tenha magnitude.

Se for entendido Deus como *ens a se*, neste caso Ele é infinito, uno e simples, enquanto que, se compreendermos Deus como espírito, Ele é único, eterno, participante da ubiquidade e imenso.

Deus ainda é onipresente <<*Inmanentia Dei in Mundo*>>, e está em toda coisa existente, em quanto é. Toda existência participa em seu ser e somente por existir esta participação que há um mundo. Assim sendo, o mundo é por sua realidade diferente de Deus, e somente por Deus ser espírito infinito que ele pode estar em tudo, e só por isso pode conhecer.

A relação de Deus com o mundo real quando o concebemos analogicamente como espírito é diferente, o espírito humano é e vive no ato religioso da fé em Deus tendo uma relação dupla com o espírito divino, e como a primeira revelação natural de Deus como espírito infinito, pois se Deus “experimenta” o espírito humano como sua primeira criatura, é evidente que a pessoa mesma é a revelação natural de Deus e a mais alta delas. Esta relação se trata da vivência de ser reflexo do espírito, ou seja, o espírito humano é um reflexo e imagem do criador de todas as coisas finitas, uma vez que esta semelhança esta assegurada ao espírito humano mesmo.

A interpretação fenomenológica da Epístola aos Gálatas segundo Martin Heidegger

Luciano Magela de Oliveira^{1*}

Renato Kirchner^{2**}

Resumo: *O presente trabalho tem como finalidade, além de compreender o conteúdo e o contexto histórico em que a Epístola aos Gálatas foi escrita pelo apóstolo Paulo, acessar à vivência cristã originária, investigando os conceitos de “experiência fática da vida” e o “fenômeno da proclamação” do modo como foram concebidos pelo filósofo Martin Heidegger. A pesquisa tem como ponto de partida o texto “Explicação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas paulinas”, publicado no volume 60 das obras completas (Gesamtausgabe) heideggerianas, traduzido no Brasil pelo orientador da pesquisa e publicado pela editora Vozes sob o título Fenomenologia da vida religiosa.*

Palavras-chaves: *Experiência fática da vida, Fenômeno da proclamação, Heidegger, Paulo.*

Introdução

Este artigo está vinculado à pesquisa intitulada “Experiência fática da vida e fenomenologia da religião: interpretação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas segundo Martin Heidegger”, no Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (CCHSA), pertencente à Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), sob orientação do Prof. Dr. Renato Kirchner, do corpo docente do Mestrado em Ciências da Religião. A pesquisa tem como objeto investigar a primeira parte do volume 60 da obra completa (*Gesamtausgabe*) de Martin Heidegger, cujo título é *Fenomenologia da vida religiosa*. E se além especificamente à epístola paulina aos gálatas, numa investigação fenomenológica realizado em âmbito de Iniciação Científica a partir do título “A posição fundamental de Paulo e o fenômeno da proclamação: a interpretação fenomenológica da Epístola aos Gálatas realizada por Martin Heidegger”, com financiamento de bolsa concedida pela instituição supracitada.

O presente texto tem por objetivo apresentar um breve relato da interpretação

1 * Graduação em Geografia pela PUC Minas, graduação em andamento em Filosofia pela PUC-Campinas, bolsista de iniciação científica FAPIC-Reitoria sobre orientação do Prof. Dr. Renato Kirchner, endereço eletrônico: lucianomagela@hotmail.com.

2 **Doutor em filosofia, professor em cursos de graduação e pesquisador do mestrado em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: renatokirchner@puc-campinas.edu.br.

fenomenológica de Heidegger. Para o filósofo de Marburgo, o método fenomenológico não pode ser enleado com teologia, embora esse acarrete um novo instrumental para o saber teológico. Ao mesmo tempo, não se propõe a fazer uma exegese bíblica e, sim, busca uma forma de acessar a experiência da vida fática (*faktische Lebenserfahrung*) presente nas epístolas paulinas. Assim, de modo especial, neste texto, vamos ater-nos à Carta aos Gálatas. Num primeiro momento, de forma breve faremos uma tentativa de deslindar, na medida em que seja possível evidenciar isso, que Heidegger realizou uma viragem(*Kehre*)em seu pensamento e se esta foi protestante ou não. Numa segunda parte, entra-se no contexto circunstancial da escrita da Carta aos Gálatas e tenta-se fazer uma análise fenomenológica do texto paulino supracitado. A pressuposição inicial é que Heidegger vai a este texto bíblico por ele revelar e desvelar a conversão de Paulo, envolvido no embate premente entre fé e lei, onde o mesmo se encontra em conflito com os judeus e os judeus-cristãos.

1 Uma primeira viragem no pensamento de Heidegger?

Para se chegar à leitura fenomenológica heideggeriana, faz-se necessário conhecer o seu contexto histórico. Segundo Caputo, Heidegger acessou textos paulinos ao deixar o catolicismo e passar ao protestantismo como podemos constatar no seguinte trecho:

Está é a primeira viragem no pensamento heideggeriano e a sua importância nunca poderá ser demasiadamente realçada. Pois, com a viragem do Catolicismo para o Protestantismo, os interesses filosóficos do jovem pensador viraram-se, correspondentemente, das questões da lógica para as da história, da fenomenologia pura (husserliana) para a hermenêutica da facticidade e da teologia dogmática para a teologia do Novo Testamento. Deixou de basear-se nos teólogos escolásticos como São Tomás de Aquino, Escoto e Suarez, para passar a basear-se, como vimos nos capítulos precedentes, em Pascal, Lutero e Kierkegaard, que por sua vez, o reconduziram a Agostinho e a Paulo (CAPUTO, 1993, p.241).

Esta visão é anteposta por Vattimo, que considera um desvio a interpretação de que Heidegger passa de uma confissão cristã para outra:

Tudo isto significa, provavelmente, que seria desviante lermos estas páginas apenas como uma concessão a motivos modernistas ou somente como um movimento do filósofo de uma confissão cristã a outra. Parece ser mais historicamente fundado, e também mais fiel aos desenvolvimentos do seu pensamento, nos perguntarmos se não existem aqui significativas indicações para correlacionarmos, de maneira mais positiva e produtiva, o esforço da filosofia em superar o objetivismo metafísico com a busca de uma visão do cristianismo que, quer no plano dos dogmas quer no plano da ética, seja, finalmente, capaz de pensar o próprio sentido ecumênico também, e acima de tudo, como escuta da nova época – pós-moderna – do ser (VATTIMO, 2004, p. 167).

A visão vattimiana é compartilhada parcialmente por Sheehan, o qual sinala que Heidegger nunca abandonou a sua fé católica, mas apenas realizou uma ruptura com o que o comentador denomina sistema do catolicismo dogmático:

Parece que, entre Junho de 1916 e Março de 1917, Heidegger passou pela conversão pessoal e filosófica que culminou no seu abandono do catolicismo dogmático. Vários factores, incluindo uma crise pessoal de fé, contribuíram para esta viragem protestantizante (SHEEHAN, 2003, p. 95).

2. A interpretação fenomenológica heideggeriana da Epístola aos Gálatas

A Carta aos Gálatas provavelmente foi escrita no ano 57 da era cristã, tendo como destinatárias as igrejas na região de Ancira, no território étnico da Galácia, na região centro-norte dessa província. O texto aos gálatas foi desenvolvido pelo apóstolo Paulo, o qual fez a proclamação querigmática nesta comunidade em 55 dC. Ele entrou em contato com esta comunidade pela primeira vez quando estava doente, conforme se pode constatar nesta passagem da períclope epistolar: “Bem o sabeis, foi por causa de uma doença que eu vos evangelizei pela primeira vez” (Gl 4,13). Na Epístola aos Gálatas, Paulo encontra-se em luta contra os judeus, os judeus-cristãos de Jerusalém, como Pedro, o discípulo dileto, e Tiago, o irmão do Senhor, que achavam importante a circuncisão dos homens convertidos ao cristianismo, ou seja, o que poderíamos chamar de justificação pela lei, respeitando nesse caso as leis mosaicas, pois “se o Messias surgira sob a lei mosaica, então, esta continuava sendo a base do evangelho” (HEBECHE, 2005, p. 191). Segundo o Apóstolo, não é mais necessário esse tipo de justificação, mas sim a realizada pela fé:

Paulo teve um encontro com Cristo e o Cristianismo. Mas antes, nós podemos dizer que na estrada para Damasco ele descobriu de maneira qualitativamente nova as raízes de sua fé ancestral, baseada no reconhecimento de Deus como criador, enraizada no chamado de Abraão e na promessa feita a ele, e nascida do ato salvífico de Deus ao redimir o não-povo Israel da escravidão. Antes, podemos dizer que o encontro na estrada de Damasco o fizera perceber quanta preocupação seu povo e ele mesmo tinham com a preservação de sua condição exclusiva em relação às nações, e o quanto tal preocupação tinha se tornado uma perversão do chamado, promessa e eleição originais, uma subversão do caráter fundamental do chamado, da promessa e da eleição originais, uma subversão do caráter fundamental do chamado, da promessa e da eleição originais como um ato da livre graça. Foi aquele *insight* (revelação) básico e aquele chamado conseqüente (para os gentios) que ele procurou implementar, e no êxito e na controvérsia que tal tentativa gerou, estava aquele *insight* **básico e aquele chamado que ele clarificou e cristalizou em seu lema mais memorável: justificação pela fé, e não pelas obras (DUHN, 2011, p. 544).**

A lei é considerada um caminho pedagógico que, pela chegada do Messias, faz-se dispensável, afinal, “Cristo identificou-se com a lei, a lei morreu com ele (do mesmo modo Paulo)” (HEIDEGGER, 2010, p.64). De certo modo, subjaz aqui uma pergunta fundamental: para ser cristão é preciso ser judeu primeiro ou não?

O caminho assinalado pelo carpinteiro da Galileia que, segundo Hebeche (2005), aponta a si mesmo como o caminho, verdade e vida. E que, simultaneamente, proclama o Juízo Final, que se traduziria no fim de todo o sofrimento humano. Sendo posteriormente condenado pelo Sinédrio e abandonado pelo seu discípulo Pedro, o qual o nega por três vezes. E devido a sua proclamação é submetido a uma morte cruel e executado por dois ladrões. Constitui num drama totalmente distinto da civilização clássica, que na visão desta tradição é assombrosa e distinta, sendo considerado, deste modo, um escândalo para os judeus e loucura para os gregos. O desafio é, destarte, imposto por um Deus crucificado neste mundo apontando para uma felicidade que transcende este mundo, estabelecida assim em outro mundo. Felicidade essa alcançada em outro mundo que só é um horizonte de possibilidade realizável a partir da vivência de uma experiência fática da vida neste mundo.

Diante disso, para contrapor à circuncisão um gloriar-se na carne, “pois nem mesmo os que se fazem circuncidar observam a lei observam a lei. Mas eles querem que vos circuncideis para se gloriarem na vossa carne” (Gl 6,13), o apóstolo propõe o gloriar-se na cruz: “Quanto a mim, não aconteça gloriar-me senão na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, por quem o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo” (Gl 6,14). O que denota neste caso um gloriar-se naquilo de que outros missionários queriam fugir:

Paulo enfocava o seu evangelho no Messias crucificado, que para ele era a única coisa que fornecia fundamento suficiente para a aceitação por Deus e para o dom do Espírito (Gl 2,21-3,2;3,13-14), uma concepção muito perturbadora para os que procuravam afirmar uma identidade judaica distintiva – e é exatamente por isso que Paulo se gloriava (DUHN, 2011, p. 473).

Os cristãos judaizantes de certo modo queriam que os convertidos ao cristianismo continuassem a se circuncidar, o que significava neste sentido a subjugação primeira aos preceitos judaicos, e depois aos cristãos, mas de forma alguma Paulo queria isto. Ao construir o cristianismo, que a partir dele ganha proporções mundiais, não achava necessário de modo algum a circuncisão. E é nesse sentido que Paulo vai a Abraão para justificar ao seu modo o cristianismo nascente, rompendo com a lei mosaica.

O escândalo da cruz pode ser comparado à fé absurda de Abraão, cujo compromisso com Deus nada tinha a ver com a lei. As figuras de Saulo e Paulo, e

de Abrão e Abraão, são comparadas pelas similaridades de suas histórias. Abrão deixa sua terra em busca da terra prometida e, nesse ínterim, passa por diversos acontecimentos que marcam a sua vida. E, ao seguir esses preceitos, torna-se Abraão, pai de uma extensa prole (promessa de Deus), e para que isso ocorra tem a autenticidade de sua fé posta à prova por Deus, no sacrifício que teria que fazer do seu filho Isaac, sinal de sua fidelidade a Deus. A sua tragédia é assim representada pela obediência de uma ordem divina, ou seja, o sacrifício do próprio filho. Assim sendo, Heidegger diz que “Paulo coloca todo o seu argumento principal teológico na balança: Abrão mesmo se justifica somente pela fé” (HEIDEGGER, 2010, p. 66).

Já no comparativo histórico entre Saulo e Paulo, pode-se pensar naquilo que nos diz o comentário da *Bíblia de Jerusalém* que aponta Saulo como nascido em Tarso da Cilícia, filho de uma família de origem judaica pertencente à tribo de Benjamin, e também cidadão romano, sendo educado, desde a infância, na escola de Gamaliel, o que significa na prática uma educação de tendência farisaica. Saulo foi também um perseguidor implacável dos primeiros cristãos. Mas torna-se, depois, Paulo quando passa por uma conversão imediata no caminho de Damasco, que, segundo relato dele mesmo, ocorre após visão do Cristo ressuscitado que o designa para a missão junto aos povos, recebe posteriormente o título de Apóstolos dos Gentios.

Assim, é possível inferir analogicamente que Abraão é o pai da fé e Paulo se apresenta como pai de uma nova fé religiosa. Contudo, ao realizar esta tarefa o apóstolo dos gentios precisa se desconstruir a si próprio em sua base religiosa farisaica fortemente alicerçada, ou seja, de certa forma necessita romper com toda a tradição mosaica, o que Heidegger aponta como a perda da experiência religiosa cristã. O escândalo da cruz descrito na passagem “Quanto a mim, irmãos, se ainda prego a circuncisão, por que sou ainda perseguido? Pois estaria eliminado o escândalo da cruz!” (Gl 5,1) e analisado por Heidegger é considerado o elemento autêntico do cristianismo, como se constata na interpretação fenomenológica realizada pelo mesmo: “Este é o autêntico elemento fundamental do cristianismo, diante do qual só pode haver fé ou não fé, credulidade ou incredulidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 65). Por outro lado, pode-se ligar a figura de Isaac (filho de Abrão) à figura de Jesus Cristo, o filho de Deus, em seu sacrifício na cruz, ou melhor, naquilo que se denomina escândalo da cruz.

A experiência da fé é compreensível apenas ao apreender-se o conflito existente entre fé e lei, como se pode ver num comentário heideggeriano: “É necessário ver Paulo, sua luta com a paixão religiosa, em sua existência como apóstolo na luta entre ‘fé’ e ‘lei’” (HEIDEGGER, 2010, p. 62), entre espírito e carne, entre vida e morte. Essa tensão evidencia aquilo que Heidegger denomina de “gramática da facticidade”.

Heidegger pergunta-se como realizar a leitura do Apóstolo dos Gentios. Para

isso, ele toma como instrumental os indícios formais que seriam uma espécie de “pegadas” ou mesmo “sinais” que apontariam para originalidade das experiências (HEBECHE, 2005, p. 13). A conexão para realizar esse trabalho fenomenológico é a chamada situação mundana de Paulo, que vai além de um fato histórico objetivo. O indício formal (*formale Anzeige*) é um “nem-nem”, ou seja, nem uma explicação de uma determinação fenomenológica e nem, muito menos, uma ordenação, como se pode constatar na seguinte passagem: “O indício formal renuncia à compreensão última que só se pode dar numa vivência religiosa genuína; tem a intenção somente de inaugurar e abrir o acesso ao Novo Testamento” (HEIDEGGER, 2010, p. 61). O indício formal então deixa tudo em suspensão, “pelo fato de ao mesmo tempo em que não se trata de uma concepção vazia e sem regras, ela não se encontra vinculada a teorias, valendo como uma preparação para a realização do método fenomenológico” (SILVA, 2013, p. 6).

A proclamação da cruz representa o rompimento com a ideia de povo escolhido. Afinal, é uma possibilidade a todo aquele que se abre ao anúncio da boa nova, pois através do batismo não há mais distinção de pessoas não se olha mais a raça, sexo ou nacionalidade. A fé em Jesus, portanto, rompe com os preceitos da lei, e estabelece que apenas elafaz-se necessária para o “tornar-se cristão”. Ao comentar a seguinte perícopo da Carta aos Gálatas:

Entretanto, se alguém – ainda que nós mesmos ou um anjo do céu – vos anunciar um evangelho, diferente do que anunciamos, seja anátema. Como já vo-lo dissemos, volto a dizê-lo agora: se alguém vos anunciar um evangelho diferente do que recebestes, seja anátema. É porventura o favor dos homens que agora eu busco, ou o favor de Deus? Ou procuro agradar aos homens? Se eu quisesse ainda agradar aos homens, não seria servo de Cristo (Gl 1, 8-9)

o filósofo de Marburgo ressalta a chamada luta por aquilo que se pode nomear de “evangelho correto”, mostrando que a intencionalidade de Paulo, ao escrever este trecho epistolar, não era somente a salvação dos gálatas, mas “que o cristianismo originário se fundamenta a partir de si mesmo sem olhar para as formas religiosas anteriores como a do farisaísmo judaico. A oposição religiosa própria de Paulo deve constituí-la” (HEIDEGGER, 2010, p. 63). O que significa que é necessário desconstruir e construir a fé sobre nova ótica, estabelecendo assim de certo modo um novo paradigma religioso, onde a fé é um horizonte de possibilidade possível a cada um que quiser assumir o seguimento do nazareno.

Heidegger afirma que mediante o fenômeno da tradição é possível alcançar o mundo circundante de Paulo, embora ainda reste muito pouco dele. O que aponta então para o esvaziamento do sentido originário. Desse modo, não se deve perguntar “o quê” (*Was*), mas sim “como” (*Wie*). O destaque dado ao “como” da proclamação e

que responde às questões prementes sobre quem proclama, como se proclama e que é proclamado mantêm, assim, o caráter realizador da experiência fática da vida, ou seja, o que se pode traduzir “como” a vida fática é vivida, pois “o importante é que a experiência fática da vida se torne acessível” (HEIDEGGER, 2010, p. 16). Aponta, então, para um modo de viver a fé para além do cristianismo tradicional, pois é “para liberdade que Cristo nos libertou. Permanecei firmes, portanto, e não vos deixeis prender de novo ao jugo da escravidão” (Gl 5,1). Uma liberdade que abre um horizonte de possibilidades entre as quais está o “tornar-se cristão”.

Heidegger apresenta-nos o mundo (*Welt*) como a própria vida que se instala em comparação com a Terra, que seria o lugar propriamente dito, o modo ou mesmo o *locus* da convivência. O mundo se caracterizaria, com que se denomina, como o próprio existir. Esse mundo é didaticamente tripartido por Heidegger: mundo próprio, mundo compartilhado e mundo circundante. O mundo próprio é o Paulo como homem voltado para si, mundo egóico, mas não egocêntrico, enfim um mundo relacional. O mundo próprio relaciona-se com o mundo compartilhado, ou seja, a relação de Paulo com a comunidade dos gálatas ou mesmo com os cristãos de origem judaica. E o mundo circundante seria, por exemplo, a origem familiar de Paulo, sua cidadania romana, ou mesmo a sua ligação íntima com os fariseus. Isso pode ser melhor demonstrado pela passagem seguinte:

O mundo pode ser formalmente articulado como *mundo circundante* (*Umwelt*) (Milieu), como aquilo que nos vem ao encontro, ao qual pertencem não apenas coisas materiais, mas também objetualidades, ideias, ciências e artes etc. Nesse mundo circundante também está o *mundo compartilhado* (*Mitwelt*), isto é, outros homens numa característica fática bem determinada: como estudante, docente, parente, superior etc. – não enquanto exemplar do gênero *homo sapiens* das ciências naturais e assim por diante. Finalmente, aí está também o *eu mesmo* (*Ich-Selbst*), o mundo próprio (*Selbstwelt*), na experiência da vida fática (HEIDEGGER, 2010, p. 16).

Provém do filósofo alemão o questionamento a respeito da experiência do “tornar-se cristão” e sua ligação com o mundo circundante (*Umwelt*) e o mundo compartilhado (*Mitwelt*). Sua pergunta dirige-se ao caráter da incompletude existencial dos seres-aí (*Da-sein*), pois, como humanos, trazemos em nós a marca do “ainda não”. De fato, os ofícios de nossa vida têm esse caráter marcante de tarefas inacabadas ou ainda sempre por realizar. Esse vazio do “ainda não”, que não pode ser completado pelas ocupações do mundo, é fonte indelével da busca fenomenológica heideggeriana. Como se pode constatar no seguinte trecho de Vattimo: “Todavia, é evidente que para Heidegger isto tem um sentido mais geral – aquele no qual a temporalidade autêntica se revelará como uma tensão entre o ‘já’ e o ‘ainda não’, que é a estrutura mesma da escatologia cristã” (VATTIMO, 2004, p.156).

As epístolas paulinas trazem em si, além da marca do “tornar-se cristão”, o objetivo de impedir que essa luta seja derrotada pela apostasia. Isso é o que o filósofo busca recuperar em termos fenomenológicos em sua luta contra a pasteurização da filosofia nessa analogia da luta paulina contra a decomposição da vivência cristã: “A fenomenologia é a única possibilidade de autonomia da filosofia em relação às ciências” (EVANGELISTA, 2008, p. 4). Assim, pela “destruição” da teologia paulina é que se encontra a fonte para a recuperação da autêntica experiência da religião cristã acessada pelo fenômeno da proclamação. Portanto, há uma diferença fundamental entre os primeiros cristãos que esperavam a parusia iminente em contraposição àqueles cuja fé cristã vai se consolidando a partir do primeiro século da era cristã com o esquecimento da escatologia (VATTIMO, 2004, p. 160-161). Os primeiros cristãos – aqui representados pelo apóstolo Paulo – “têm pressa porque o fim dos tempos já chegou” (HEIDEGGER, 2010, p. 64), enquanto os outros alicerçam sua fé estabelecida sobre influência platônico-socrática.

Há, portanto, uma diferença fundamental na proclamação feita entre os evangelhos sinópticos e as cartas paulinas. Nos evangelhos encontra-se Cristo pregando o Reino de Deus enquanto o que é difundido na proclamação paulina é a apresentação de Jesus como o Messias a ser seguido. Assim, coloca-se em evidência uma forte preocupação com a volta do Messias, fenômeno que atrai Heidegger para o estudo dos escritos paulinos.

Paulo considera-se um mensageiro autêntico da mensagem de Deus, pois “não recebeu essa de nenhum homem, mas diretamente de Deus” (HEBECHE, 2005, p. 57). A proclamação é considerada para ele uma vocação, ou seja, “uma verdade que está muito além de si” (HEBECHE, 2005, p. 57). O seu afastamento de Jerusalém foi crucial para a difusão do cristianismo em âmbito mundial, caminho esse adotado por Heidegger para entrar em contato com a experiência da vida fática denominado fenômeno da proclamação que “confunde-se com o fenômeno da ocasionalidade existencial, ou seja, com a situação singular de Paulo” (HEBECHE, 2005, p. 57). Hebeche aponta, em outro trecho, o seguinte:

A interpretação fenomenológica do estilo das cartas paulinas visa sacudir a tradição esquemática que encobre a experiência autêntica do fenômeno da proclamação. Este é importante porque ao expressar o que é proclamado, quem proclama e como se dá a proclamação mantém o caráter executivo da experiência da vida fática (HEBECHE, 2005, p. 57).

De fato, Paulo traz consigo um passado de perseguição aos cristãos e sua Igreja, mas simultaneamente revela sua conversão e sua condição de apóstolo advinda da graça divina. Seu passado apresenta a marca dos remorsos que são expressão da vida de Paulo, os quais são retomados pelo filósofo através de sua

fenomenologia, onde subjaz a influência de Lutero. Para Heidegger, o significado da vida de Paulo está nas marcas das distribuições de sua missão e para o apóstolo dos gentios o sentido da vida está fora dela. O fenômeno da proclamação, portanto, representa uma nova temporalidade, porque “nosso caminho parte da vida fática, isto é, parte da vida fática na medida em que o sentido do tempo possa ser conquistado” (HEIDEGGER, 2010, p. 60). Temporalidade é kairológica, no que se poderia denominar na decisão como estando no fio da navalha, na constante ameaça do futuro. Destarte, a própria experiência da vida fática, que rompe, portanto, com uma perspectiva de temporalidade cronológica, marcada pelo acesso realizado por via teórico-objetiva, como uma sucessão infinita de “agoras”.

É a partir de sua experiência da fé em sua relação de fé com as comunidades cristãs primitivas que o apóstolo dos gentios realiza a proclamação. Nesta proclamação – conforme ressaltado em passagem supracitada – ele difunde sua luta contra a lei mosaica e o prenúncio da degeneração da experiência. Essa fé proclamada é um caminho sem retorno. E a missão se confunde com a vida do apóstolo. Portanto, é através da acentuação da vida, no exercício da proclamação, que ocorre a conversão não como uma simples adesão, mas como uma virada radical na vivência da experiência cristã (HEBECHE, 2005, p. 179).

Esse fenômeno está arraigado no mundo circundante dos cristãos. Essa nova mundanidade circundante (*Umwelt*) está ligada à confissão e à ressurreição do Filho de Deus, uma forma renovada de conexão com o sagrado. Destarte, nessa travessia cabe, à luz de Heidegger e sua leitura do texto paulino aos gálatas, fazer um mergulho ainda mais intenso e profundo nos conceitos do “fenômeno da proclamação” e a “experiência da vida fática”, isto é, em patamares cada vez mais arraigados em leituras fenomenológicas à luz do filósofo de Marburgo e de seus comentadores.

Referências

- BÍBLIA DE JERUSALÉM*. Paulus: São Paulo, 2003.
- BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- CAPUTO, Jonh D. **Desmitificando Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- DUHN, James D. G. **A nova perspectiva sobre Paulo**. São Paulo: Paulus, 2011.
- EVANGELISTA, Paulo Eduardo Rodrigues Alves. **Heidegger e a fenomenologia como explicitação da vida fática**. São Paulo: PUC-SP, 2008. (Dissertação de mestrado.)
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Heidegger Urgente: introdução a um novo pensar**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

- GUINON, Charles (org.). **Poliedro Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- HEBECHE, Luiz. **O Escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo**. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Tradução Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2010.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- KIRCHNER, Renato. *Experiência fática da vida e fenomenologia da religião em Martin Heidegger*. In: XIII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, São Luís: EDUFMA, 2012, v. 1, p. 1-16.
- MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de 'Sein und Zeit'**. São Paulo: Loyola, 1993.
- MACHADO, Jorge Antonio Torres. **Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger**. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.
- SILVA, Miguel Angelo Caruzo. **A questão do tempo na fenomenologia da vida religiosa de Martin Heidegger**. Juiz de Fora: UFJF, 2013. (Dissertação de mestrado.)
- VATTIMO, Gianni. **Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso**. Tradução Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

O aumento dos cristãos sem igreja no Brasil: entre os modelos eclesiais atuais e a contemporaneidade não institucional

Rebecca Ferreira Lobo Andrade Maciel^{1*}

Resumo: *O aumento dos desigrejados no século XXI tem sido apontado por fontes de pesquisas como o IBGE e se encontra dentro do modelo e da mentalidade contemporâneos de pensar as instituições. Esses dados mostram que cerca de um milhão e meio de brasileiros, hoje, se consideram cristãos sem vínculos institucionais. Em meio a uma realidade onde as instituições vivenciam a crise e o questionamento de sua real necessidade, o surgimento dessas novas formas eclesiais emerge como possibilidade de comunhão e espiritualidade, sem se vincular a fatores constituintes das igrejas evangélicas denominacionais. Porém, dentro da realidade das igrejas institucionais esse tema é mal-entendido e marginalizado sem o potencial entendimento sobre ele pela má concepção do termo igreja e das errôneas prerrogativas dadas por líderes institucionais acerca desse tema. Este estudo traz o autor Frank Viola, um dos primeiros a propor argumentos claros para o posicionamento anti-institucional contra a forma de que os evangélicos entendem a igreja, e Luciano Silva, brasileiro, inspirado no anterior, que traz peculiaridades das igrejas caseiras. Além disso, esta análise é acompanhada da construção do que significa a igreja, o que mudou na pós-modernidade e sua reação a esses movimentos em comparação a depoimentos de cristãos sem igrejas institucionais que tem experimentado a fé comunitária dentro desse novo movimento.*

Palavras-chave: *Igreja. Contemporaneidade. Comunidades eclesiais. Desigrejados*

Introdução

Os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) vêm apontando o descrédito na igreja e a possibilidade da construção de uma vivência nova de comunidade. Os desigrejados são um exemplo disso. Esse grupo de cristãos sem igrejas institucionais surgem nesse meio como uma forma encontrada de vivência dessa comunidade e de suprir a demanda espiritual na pós-modernidade. O enfraquecimento da autoridade, questionamentos históricos e base bíblica têm sido fatores fundamentais para que esse mesmo grupo crescesse de forma potente, porém velada.

Um grande marco na história desse grupo foi a publicação do *Pagan Christianity* (2005) por Frank Viola nos Estados Unidos da América, que fez uma

¹ * Graduada em Teologia pelo Centro Universitário Metodista do Rio de Janeiro – BENNETT
rflamaciel@yahoo.com.br

pesquisa profunda de viés fundamentalista para “desmascarar” todos os pontos anti-bíblicos na comunidade eclesial evangélica, assim como apontar alternativas para manter a comunhão. Isso, similarmente, se expressa no olhar de Luciano Silva, em seu livro *Igreja de Casa em Casa* (2009), o qual, sendo inspirado em Frank Viola, possui particularidades que os afastam e aproximam do crescimento dos desigrejados no Brasil.

Enquanto os pastores e grande parte dos líderes eclesiais apontam para o crescimento dos cristãos sem-igrejas motivos egocêntricos, de desapontamentos e revolta (BOMILCAR, 2012, p.59), muitos dos que aderem a esse movimento trazem consigo um discurso ideológico de resistência à hierarquia e institucionalização que, de acordo com eles, nunca foi algo que Jesus ensinou. A falta de diálogo entre as duas pontas cria mitos sobre o assunto e hostilidade, implicando em maior entre pessoas que, apesar das diferenças, professam a mesma fé.

Desse modo, esse artigo tem como objetivo expor o crescimento desse grupo no Brasil que tem sido marginalizado e, também, analisar as possíveis bases teológicas que fundamentaram esse desenvolvimento. A hipótese dessa pesquisa é demonstrar que este movimento se trata de uma forma de ser igreja que busca a comunhão e uma caminhada de fé possível dentro da contemporaneidade sem estar vinculada a uma denominação eclesiástica. Para isso, foi utilizado estudo bibliográfico, principalmente dos autores Viola (2005), Silva (2009), em oposição ao Bomilcar (2012) além da coleta de discursos no *site* oficial do grupo de igrejas caseiras Missão 20:20.

1.A cultura contemporânea e a Eclesiologia

O Brasil, de sua cultura religiosa, se influencia com a visão contemporânea de se enxergar na sociedade e em sua própria espiritualidade. Luis Romera² (2011) explicita a pluralidade como selo marcante no contemporâneo, onde o diálogo e, principalmente, a dialética de pontos opostos são recorrentes em todas as grandes áreas da vida cotidiana. Além disso, outra nota fundamental desse momento se trata do conceito de liberdade e independência das instâncias extrínsecas. Isso é, nos dias atuais, as pessoas têm consciência da construção histórica das instituições e, por isso, se sentem emancipadas delas.

2 “ [...] (a pós modernidade) reagrupa um conjunto de correntes culturais e sociais de caráter não homogêneo que, em alguns casos, chegam a ser mesmo divergentes. Em todo o caso, com tal expressão se quer aludir a um quadro cultural concebido em termos dialéticos com referência a modernidade.” (ROMERA, 2011, p.247).

Essa característica forte da pós-modernidade proporciona alguns desgastes com a eclesiologia e as representações religiosas. Isso deságua no que os autores classificam como a crise das instituições e, principalmente, com o embate entre igreja e sociedade. Miranda (2010) afirma que estes fatos ocorrem porque hoje há ofertas múltiplas de padrões de comportamentos, diferentemente do passado e, por haver liberdade nessa escolha, é de grande dificuldade lidar com tudo aquilo que se vê como imposto ou ligado à autoridade³. Todavia, por mais que a igreja atualmente esteja debatendo-se na crise das instituições, o tão esperado fim da religião não ocorreu. Pelo contrário, como Romera (2011) aponta, hoje se experimenta uma nova reestruturação, onde há polos contrários que tentam manter viva a espiritualidade, especialmente a cristã.⁴

Líderes institucionais, como pastores e outros clérigos, temem por essa crise como uma perda possível das características fundamentais do que seria uma igreja. Nelson Bomilcar (2012), a exemplo destes, se posiciona claramente contra o grupo de *desigrejados* dentro de seu livro *Os sem-igreja*. Neste, ele apresenta os tais como pessoas amarguradas, passivas de seu trabalho como cristãos, cheias de reclames, descompromissadas, modistas, de mentalidade distorcida e, principalmente, ingênuas.⁵

Apesar disso, há uma margem ao desejo de mudança, mesmo nos que não acreditam nos desigrejados e, Miranda (2010) assinala que as rupturas estruturais podem ocorrer quando há obstáculos para a missão salvífica⁶, como no caso do egoísmo, do desejo de poder, da vaidade e do comodismo. Contudo, para o mesmo autor, a produção dessa espiritualidade se organizará invariavelmente em produção de ritos, funções, papéis e doutrinas, isto é, na institucionalização⁷.

3 “[...] os quadros explicativos e os padrões de conduta do passado se tornam questionados, não mais servem para orientar o indivíduo nesta sociedade tensa, acelerada, instável e, conseqüentemente *em crise*. Todos os setores sociais sofreram este desgaste e passaram por certa crise de identidade, como a família, a universidade, a vida política, a atividade profissional. Também a Igreja não escapa desta situação.” (MIRANDA, 2010, p.41).

4 “A nova religiosidade que emerge hoje em dia se apresenta não raro como uma forma não institucional de religião, ou seja, como uma religiosidade não de ‘Igreja’. Antes que configurar-se como uma vida religiosa que se nutre de conteúdos dogmáticos e de critérios morais objetivos, a religiosidade pós-moderna se plasma em um contexto cultural marcado por pressupostos relativistas, pelo multiculturalismo e por uma sociedade de comunidade. [...]” (ROMERA, 2011, p.262-263).

5 “Hoje em dia eles são muitos, junto com cristãos ‘usuários’, sem o desejo de ter qualquer compromisso explícito, pois não querem se desgastar com as estruturas que entendem ultrapassadas, arcaicas, rígidas, e em alguns casos, até hipócritas em termos denominacionais.” (BOMILCAR, 2012, p.89).

6 Pois, da mesma forma que o Verbo se fez carne para a salvação do mundo, a Igreja, sendo Crística, seguirá esta mesma missão. (MIRANDA, 2010. p. 50)

7 Boff (2010) também reforçará tal ideia, assim como Bomilcar (2012), ao dizer que: “Nenhuma comunidade subsiste sem um mínimo de instituição que lhe confira unidade, coerência e identidade. [...] A instituição se caracteriza pela duração, pela estabilidade e pela regra do jogo que estabelece entre os membros. Por causa destas características, a instituição corre o risco de perder o ritmo da história, de bastar-se a si mesma de olvidar-se de sua funcionalidade, de gerar passividade, monotonia, mecanização e alienação” (BOFF, 2010, p.115).

Assim, a própria institucionalização também passa por um processo de mudança espontânea, de re-criação para aqueles que acreditam na instituição. Porém, para os desigrejados, essa capacidade criativa não seria possível. Esses desacreditam na institucionalização natural e propõem um espaço diferente de fé cristã⁸.

A tensão entre esses dois grupos continua com a suspeita por parte daqueles pertencentes a igrejas institucionais de como tais movimentos novos irão se colocar na sociedade⁹. Nisso o autor brasileiro Nelson Bomilcar (2012) e o estadunidense Frank Viola (2005) entram em cena para analisar o grupo dos desigrejados.

2.A realidade dos desigrejados

2.1 O aumento do grupo no Brasil

No censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) de 2000¹⁰ notou-se o surpreendente dado de que cerca de um milhão de pessoas se consideravam cristãos sem vínculo institucional. Desse número, a pesquisa específica que setecentos mil eram evangélicos de origem histórica e trezentos mil de origem pentecostal. Já no mesmo censo em 2010¹¹ se observa, igualmente, uma categoria de cristianismo que se encontra fora do protestantismo e do catolicismo brasileiro. Quase um milhão e quinhentas mil pessoas se consideram de uma religiosidade cristã que não se encaixa em nenhuma das formas de espiritualidade tradicionais. Além disso, o dado ultrapassa o de grupos mais conhecidos como Testemunhas de Jeová, Cristãos de Nova Vida e Deus é Amor. Este número, curiosamente, também passa ao largo de igrejas históricas como Presbiterianas e Metodistas.

Assim, podemos considerar que, mesmo com a mudança de termo, nesses dez anos, a experiência de cristianismo fora das igrejas institucionais tem sido vista pelos estudos. Mais ainda, é identificado um aumento de 45% dessa população na

8 Miranda ensina que: “[...] Os novos movimentos indicam a distância entre a Igreja e a sociedade e buscam [...] oferecer uma solução. Eles possibilitam espaços vitais, comunitários, ricos em relações pessoais entre os fiéis, que tanto fortalecem sua identidade cristã quanto os estimulam a viver a fé sob novas formas sociais.” (MIRANDA, 2010, p.56).

9 “As novas comunidades que surgem em várias partes do Brasil representam uma questão mais complexa, pois se apresentam ainda como associações recentes, instáveis, carecendo de estatutos apropriados, de fundamentação teológica ou de vinculação eclesiológica, agrupadas em torno de uma forte liderança carismática e dotada de grande entusiasmo.” (MIRANDA, 2010, p.57).

10 Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/religiao_Censo2000.pdf> Acesso em: 10 de Junho de 2014.

11 Disponível em :<<http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?view=noticia&id=3&idnoticia=2170&busca=1&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espíritas-sem-religiao>>. Acesso em: 02 abr. 2014.

última década. Porém, apesar de termos muita informação de como a população evangélica duplicou nos apontamentos, raramente temos a informação de como têm crescido os desigrejados.

2.2 Desigrejados: uma opção de comunidade?

A igreja se encontra em crise, mas também em solo fértil para novas possibilidades. Um exemplo de fruto presente no fértil mundo cristão são os comumente chamados de desigrejados. Bomilcar (2012) expressa que o grupo dos desigrejados não é uniforme e, exatamente por isso, são pessoas muito diferentes entre si e difíceis de serem classificadas como tal¹². Isso reverbera levando ao fato de que o termo “desigrejado” se tornou ambíguo e vulgar. Esse problema pode-se dar, principalmente, por dois motivos.

O primeiro se refere à dubiedade da terminologia “Igreja”, a qual se refere, no popular, tanto à igreja denominacional instituída quanto ao Corpo de Cristo¹³. No caso do grupo de desigrejados estudados nessa pesquisa, existe uma diferenciação muito clara entre a igreja como Corpo de Cristo e a Igreja, no seu modo de dizer, institucional. Assim, seria lógico se opor a uma delas, no caso a instituição e lutar pela Igreja que Jesus propôs nos evangelhos.

Em seu livro *Igreja: Carisma e Poder*, Boff (2010) sintetiza uma forma popular de se conceber a igreja que expressa bem esse dualismo. A existência de uma igreja que tem outras características fundamentais, além da manifestação espontânea do evangelho é expressa quando diz que

12 “Há vários subgrupos dentro dos chamados sem-igreja: Alguns deles são os seguintes: 1. Aqueles que se assumem sem-igreja, sem vínculos, parcerias ou compromissos institucionais e denominações. 2. Os que se desencantaram com a instituição formal religiosa e mantêm uma distância preventiva moderada [...]. Tornaram-se apenas usuários em alguns momentos, participando de congressos, projetos ou encontros com algum interesse. 3. outros ainda estão arraigados na igreja institucional, participando de seus programas e arrolados como membros e até em lideranças eclesialística ou missionárias. [...] vivem relacionamentos superficiais e quase nulos. Estão de fato sem experiência comunitária de ser igreja. Não percebem nem se dão conta de que podem ser um dos sem-igreja [...] 4. Há os que se recolhem em grupos pequenos que se reúnem informalmente em casas, escritórios, salões alugados, parques ou escolas. Essas pessoas tentam não dar uma formatação organizacional. Mas, na maioria das vezes, de alguma maneira, acabam se agrupando em algum lugar, com hora marcada e com alguma liderança ou mentores. 5. Outros, que caminham por anos em congregações locais, já viveram decepções relacionais e institucionais, sofreram diversas formas de abuso espiritual por parte da liderança. [...] 6. Há ainda cristãos sem-igreja que acompanham mensagens e reflexões pela internet. Carecem de conexões, respostas e balizamentos. Permanecem como observadores, sem comunhão com o outro e sem compromisso de qualquer tipo. [...] 7. Por fim, há outros religiosos que não passam por uma real experiência de conversão, de mudança de mente (metanoia) [...]. Vivem farisaicamente na religião e na instituição que é chamada igreja, sem de fato ser igreja de forma comunitária e relacional.” (BOMILCAR, 2012, p.23-24).

13 Nelson Bomilcar (2012) escreve que: “[...] os reformadores confundiram ainda o sentido da *igreja-ekklesia*, igreja chamada de dentro para fora no serviço e missão, o que Emil Brunner, teólogo ligado à Igreja Reformada da Suíça, chamou de ‘equivoco’ – isto é, confundir instituição com igreja.” (BOMILCAR, 2012, p.90).

[...] quando falamos em Igreja Instituição, não entendemos por igreja a comunidade dos que creem e testemunham no meio do mundo [...], mas como a organização desta como comunidade de fiéis, com sua hierarquia, com seus poderes sagrados, com seus dogmas, com seus ritos, com seus cânones e com sua tradição. (BOFF, 2010, p.114).

O segundo problema, derivado do primeiro, se refere à conotação uniforme que se dá ao cristão sem-igreja, não institucional, corriqueiramente chamado de desigrejado. Pela associação incorreta dada entre os dois conceitos de igreja, se pressupõe que a pessoa afastada da denominação está, diretamente, distante da comunhão entre cristãos. Isso tem consequência na segunda falácia sobre o tema. Bomilcar (2012) deixa claro em suas definições de sem-igreja que este não vive em comunhão e dando para comunhão conotações específicas¹⁴. Todavia, a análise dos discursos de grupos sem igreja apontará justamente o contrário.

3. Os Fundamentos dos Cristãos sem Igrejas

3.1 O Cristianismo Pagão e sua crítica Biblista

Viola (2005) escreveu seu principal livro, *Cristianismo Pagão*, acreditando na possibilidade de que sua pesquisa pudesse mudar, de vez, o rumo para o qual a igreja internacional se direciona. Isso lhe era de tal modo importante que divulgou abertamente sua obra na *internet* para o acesso geral de todos. Trata-se de onze capítulos onde o autor discorre sobre como as práticas da igreja atual não se baseiam no Novo Testamento e isso significaria que as mesmas não seriam legítimas para a vida do Corpo de Cristo. Acerca deste tema Viola (2005) fez uma pesquisa profunda, repleta de referências, para aproximar o leitor de sua experiência eclesial e convencê-lo da superioridade da mesma. Por fim, ele apresenta Jesus Cristo como um revolucionário não institucional e aponta quais posicionamentos podem ser feitos a partir disso.

O primeiro ponto a ser enfatizado quanto a este autor é que, segundo sua linha de raciocínio, nenhuma forma de igreja presente no cristianismo atual tem

14 “A comunidade pode ser compreendida de diversas formas, por exemplo: 1. Qualquer grupo de pessoas, pequeno ou grande, que, inicialmente, se organiza de forma orgânica, em vez de organizacional. Possui links de interesses comuns [...] 2. Um aglomerado de pessoas inseridas em algum tipo de relação de parentesco (como uma família, uma tribo ou um clã) [...] 3. Um grupo de pessoas com intensa experiência emocional e física compartilhada [...] 4. Um grupo de pessoas que se formou em uma localidade ao longo do tempo com alguns compromissos e vínculos, interesses e preocupações comuns [...] 5. Um grupo que se forma com uma proposta de longo prazo que se reúne de forma recolhida ou aberta, com um contato pessoal contínuo e que procura desenvolver laços mútuos, demonstrando cumplicidade [...] 6. Um grupo de pessoas que vivem juntas e tem um alvo ou uma missão em comum [...] 7. Um ajuntamento e um corpo maior que se reúne regularmente em um espaço buscando engajamento artístico, esportivo, intelectual, educacional, político, social ou até mesmo religioso [...]” (BOMILCAR, 2012, p.178-179).

agido corretamente. Bomilcar (2012) também percebe tal movimentação dentro desse grupo – a radicalização frente a qualquer forma de instituição¹⁵.

Além do desalinhamento com os grupos evangélicos, a relação de Viola com o catolicismo é amarga e, pior ainda, com as religiões não cristãs do século primeiro, as quais ele expõe como “paganismo”. E discorre sobre a suposta paganização da celebração bíblica.

Outro ponto marcante em seu argumento, como visto no conceito de pós-modernidade, é a necessidade de liberdade na participação dos cristãos nos seus ritos e liturgias. A institucionalização oprimiria a participação mútua. Isso se revelaria até mesmo na disposição espacial das igrejas institucionais que organiza os corpos demovendo-os a uma participação ativa na fé. Outra marca do texto de Frank Viola se refere exatamente à necessidade da desconstrução referente aos termos igreja denominacional, instituída, ao prédio¹⁶. Tal associação, entre o prédio e o Corpo de Cristo, para o autor está vinculada a um cristianismo judaizante, que se baseava em três pilares: O Templo, O Sacerdócio e o Sacrifício. Isso deságua no argumento de que a instituição piora o cristianismo, afastando os cristãos de Deus. Referência esta será igualmente repetida pelo outro grupo de *desigrejados* no Brasil, influenciados por Frank Viola, apresentados no próximo tópico.

Ao criticar a institucionalização espacial do Corpo de Cristo, o autor em questão agrega, também, a inutilidade da função do pastor como um líder da comunidade, como ainda Bomilcar (2012) observará como um ponto negativo. Porém, Viola (2005) desenvolve tal posicionamento pondo em questão que Jesus é o Cabeça da Igreja e que, tendo funções diversas, não há uma hierarquia bíblica dentro da comunidade que seja valorativa. Essa centralidade do pastor levado a uma instância de glorificação do mesmo e de todo o clero – em outro capítulo, ele trata de forma similar os líderes de louvor – seria prejudicial à formação de uma comunidade e, não só isso, doloso ao próprio. Não demonstrando, em momento algum de sua obra, desgosto pelo cargo pastoral, ele aponta com estatísticas e pesquisas o quanto

15 “Deus não pode ou não atuaria mais por meio de uma instituição, como se ela somente tivesse gerado traumas e desvirtuamentos através da história. Em alguns casos eles exorcizam fortemente qualquer forma de instituição e reagem contra ela.” (BOMILCAR, 2012, p.93). E Frank Viola vai reafirmar isso ao dizer que: “O cristão que frequenta a Igreja moderna observa a mesma superficialidade litúrgica cada vez que vai a Igreja. Não importa qual denominação protestante ele pertença – seja batista, metodista, reformada, presbiteriana, evangélica livre, igreja de Cristo, discípulos de Cristo, pentecostal, carismática e não denominacional – o culto da Igreja nas manhãs de domingo é virtualmente o mesmo em todas as igrejas protestantes. Mesmo entre as denominações chamadas “vanguardistas” (como *Vineyard* e *Calvary Chapel*) as variantes são mínimas.” (VIOLA, 2005, p.13).

16 “Não existe a menor prova de base bíblica para o edifício da Igreja. No entanto, você, precioso cristão, continua a pagar um bom dinheiro para santificar seu piso e seus tijolos. Fazendo isso, você apoia um palco artificial e um auditório onde você fica passivo e impedido de ser natural ou íntimo [...] Não temos ideia do que perdemos enquanto cristãos quando criamos o edifício da igreja. Chegamos de ser vítimas do nosso passado. A tradição nos faz cair.” (VIOLA, 2005, p.65)

o pastor sofre mais do que ajuda o povo cristão devido ao excesso de carga¹⁷.

Assim, fechando sua argumentação embasada durante todo o livro, Viola conclui que o principal motivo pelo qual se perpetuam esses posicionamentos antibíblicos seria a construção da forma cotidiana de ler a Bíblia. Sua segmentação em versículos e capítulos, associada à leitura egoísta levaria a informações parciais da maneira verdadeira com a qual Deus deseja que seu povo se manifeste na Terra. Isso demonstraria que o cristão na atualidade lê seu texto fora do contexto e produz ritos e instituições desconectadas da realidade.¹⁸

Curiosamente, o autor coloca este como o centro de toda sua crítica, mas, também, se deposita num ponto em que o cristianismo primitivo, do modo que Deus quis, não sofreu nenhuma influência de sua sociedade e que este pode ser copiado na contemporaneidade sem considerar as influências sócio-históricas¹⁹. Assim, Viola (2005) indica que o Corpo de Cristo ocorre espontaneamente, e esse é o mesmo fundamento utilizado para defender os dons naturalmente expressos na igreja sem um início claro e longe de uma possível institucionalização.

A Igreja de Jesus Cristo não pode ser começada. Não pode ser agregada. Não há um plano modelo que possamos extrair do Novo Testamento, nem tampouco podemos imitar alguns versículos mecanicamente. A Igreja de Jesus Cristo é uma entidade biológica e viva. Tem que ser nascida. Se quisermos ver resultados parecidos com os do primeiro século, a Igreja necessita nascer da mesma maneira que todas as Igrejas primitivas. (VIOLA, 2005, p.140).

O livro encerra mostrando a complexidade de sua abordagem, dizendo que não basta ao leitor aceitar tais pontos, nem ter uma leitura correta da Bíblia, abrindo espaço para a comunidade. Para se viver o estilo de vida que Jesus teria ensinado é necessária uma mudança radical e negação com os pressupostos colocados na eclesiologia tradicional²⁰.

3.2 Igrejas de casa em casa no Brasil

O autor Luciano Silva e sua esposa se afastaram de igrejas institucionais e possuem o grupo chamado Missões 20:20, que se caracteriza, especificamente,

17 “Ele [Jesus Cristo] nunca desejou que alguém carregasse uma carga tão pesada. As demandas do pastorado são terríveis. Tanto que leva qualquer mortal ao esgotamento.” (VIOLA, 2005, p.85).

18 VIOLA, 2005, p.132

19 Mario de França Miranda questiona tal posicionamento ao dizer que: “Desse modo, a comunidade cristã sempre se constitui e se compreende com as representações mentais, com as categorias sociais, com as estruturas organizativas presentes e atuantes em seu respectivo contexto sociocultural. Não nos deve admirar, portanto que a Igreja no curso da sua história tenha se apropriado de elementos institucionais à mão para se organizar como comunidade. E nem que esta dimensão institucional tenha se transformado ao longo dos séculos, devido às mudanças na própria sociedade.” (MIRANDA, 2010, p.50)

20 VIOLA, 2005, p.142.

em igreja no lar, sem pastores, dízimos, hierarquia e desvinculada da ideia de denominação. O livro *“Igreja de Casa em Casa”*, escrito no ano de 2009, exala do mesmo ar que *Cristianismo Pagão*. Trata-se de uma obra brasileira que serve para ilustrar a questão dos diferentes tipos de cristãos sem igreja no Brasil. O autor, que não cessa citar Frank Viola e reiterar boa parte de seus argumentos, fez o mesmo movimento de distribuição gratuita de seus livros *online* por um tempo para maior divulgação da causa. Este possui pontos em comum com o autor americano, mas também se afasta em outros. Por exemplo, Silva não exclui as igrejas institucionais e há uma ênfase peculiar com a noção de igreja como família, caracterizando-se dentro dos lares. Não há, também, muitos pré-requisitos para começar uma igreja em casa, além de que se trate de uma manifestação espontânea.

Refutando, logo de início, os argumentos apresentados pelos que criticam essa forma de comunidade como Bomilcar (2012), Silva (2009) produz um solo amistoso para a construção da igreja em casa, longe da ideia tradicional que repulsa²¹. O cuidado do autor com as outras representações de cristianismo, como demonstra uma característica tipicamente brasileira de pluralidade, anela o diálogo possível com igrejas institucionais. Não há um interesse do autor de criar um embate com aqueles que discordam de seu posicionamento. A sua concepção de verdade, que perpassa a obra, não nega ou diminui as outras formas de religiosidade, como apresentado:

Se você não concorda com o sistema da igreja a ponto de andar junto, tudo bem, siga com fé pelo caminho que o Senhor lhe mostra, só, por favor, pare de jogar pedras, a não ser que você não tenha pecado algum, que nunca viveu no engano, que nasceu com uma visão perfeita sobre as coisas de Deus e que não mora numa casa com telhado de vidro. (SILVA, 2009, p.30)

Dando um tom mais suave à sua narrativa, expõe os mesmos argumentos que Viola (2005), repetindo de igual forma as palavras, quanto à judaização do cristianismo, da inutilidade do dízimo, igualmente da função de pastor e outros pontos.²² Porém, seu caráter segue pastoral, reconhecendo a humanidade e dificuldade de rompimento com a instituição, colocando diversas vezes dentro do texto seu próprio testemunho.

Além da escrita mais intimista e menos apologética, Silva (2009) se preocupa constantemente em trazer os termos utilizados dentro da concepção de “igrejas em casa” de forma correta, perpassando sua história e como chegou ao que entende.

21 O próprio autor exorta: “Antes de iniciar uma igreja caseira, ou melhor, de ser igreja em casa (no ambiente onde a vida acontece) existem várias questões que precisam estar bem resolvidas e entendidas para que esta ação não passe por um medíocre ato de rebeldia.” (SILVA, 2009, p.29)

22 SILVA, 2009, p.56-130

²³ Um dos termos fartamente utilizados pela obra é o conceito de *Igreja Orgânica*, que possui origem questionável. Todavia, tem como referência Frank Viola, em seu livro *“Vivenciando a Igreja Orgânica”* (2009) e Niel Cole, em *“Igreja Orgânica – Plantando a fé onde a vida acontece”* (2007). Os dois se utilizam do conceito não como sinônimo de Igreja nos lares, mas sim como qualquer manifestação cristã que ocorra espontaneamente onde a vida do dia a dia ocorre, tais como em células de grupos institucionais, em casas ou até mesmo no trabalho. A partir dessa clareza, também, se diferencia a visão celular, tendo em vista que esta contribui para o crescimento das igrejas institucionais e das igrejas de casa em casa. A segunda representa um rompimento com a dogmática institucional. ²⁴

Silva finaliza seu livro não exigindo que o leitor interessado em construir um grupo de igreja orgânica em sua casa tenha demasiados pré-requisitos ou intenções, mas que flua com naturalidade e leveza.²⁵ No site oficial do autor, ele compartilha suas experiências, apontando como essa espontaneidade pode ser vivida, com ênfase na simplicidade e convida a outros a experimentar essa possibilidade.

3.3 Relatos de cristãos não institucionais

Em *“Os sem-igreja”* de Bomilcar, há relatos de cristãos que passaram pelo processo de questionamento da Igreja e, para o autor, isso se generaliza de modo que o que faz o grupo verdadeiramente seguir para tal caminho é o fator principalmente emocional: “[as pessoas sem-igreja] não ficam necessariamente nas comunidades onde se tem o melhor corpo doutrinário ou a melhor organização, mas onde se sentem amadas e acolhidas [...]” (BOMILCAR, 2012, p.102)

Porém, demonstrando que essa forma de comunidade não é unicamente teórica ou impulsiva, mas também prática e razoável, o próprio Luciano Silva, no site oficial de seu grupo de cristãos de casa em casa²⁶, se propôs a colocar relatos

²³ “Em 1958, David Yonggi Cho, pastor de uma igreja num bairro pobre de Seul, a Coréia, teve a iniciativa de começar um trabalho voltado a grupos familiares. Estes pequenos grupos se reuniam em casas para estudar a Bíblia e orar. David teve olhos para perceber que os modelos de igreja do Novo testamento havia sido o de pequenos grupos nas casas [...] Atualmente tanto na Coréia, quanto na Colômbia, milhares de pessoas estão ligadas aos seus respectivos movimentos. No Brasil, sob a mesma influência, também, através de vários pastores, foi adotada o então denominado movimento celular, levando milhares de pessoas a se reunir nos lares. Nesta última década, por todos os continentes, há um crescente abandono dos templos rumo aos lares.” (SILVA, 2009, p.166)

²⁴ “[...] a casa não é uma extensão do edifício da igreja como alguns tem concebido. O lar é onde tudo começa. [...] Não se trata de uma mera troca de espaços físicos. [...] A igreja de casa em casa é totalmente descentralizada.” (SILVA, 2009, p.168)

²⁵ “Como estas reuniões acontecem? Da forma mais natural possível. Pode começar com um pai de família que reúne sua esposa e filhos na sala para juntos meditarem sobre textos e princípios bíblicos, cantar louvores e orar. [...] Em uma reunião no lar não há uma regra para o estudo da Bíblia, a única regra é ouvir o que o Espírito Santo tem a dizer e compartilhar uns com os outros exatamente o que Ele disse.” (SILVA, 2009, p.170)

²⁶ Disponível em: <<http://missoes2020.org/>>. Acesso em: 02 abr. 2014

de experiências vividas por irmãos que passaram por essa transição entre a igreja institucional e a que não é. Trata-se de dezessete depoimentos, passíveis de visualização, que compartilham situações similares.

Deixei o sistema denominacional, pois via que muitos ensinamentos não batiam com a bíblia até que o Senhor me despertou para o estudo da sua palavra então e também lia vários sites de irmãos que se reúnem somente ao nome do Senhor Jesus então fui entendendo que a igreja não aquilo que eu havia aprendido durante anos, hoje Deus tem me dado forças [...] (Depoimento de C.A.)

Este depoimento demonstra, como da maioria exposta em *sites*, que o maior motivo que os levaram a se afastar da denominação não foi o conflito nas relações humanas. Além disso, é muito presente nos depoimentos e comentários a busca por livros e *sites* que abordassem a angústia que sentiram ao encarar essa inquietação, como no caso abaixo:

Fui pastor da igreja Institucional por 23 anos, Deus começou a agir em minha vida de forma surpreendente, pensei que estivesse louco ou apostatando da fé e preferi o anonimato. Foi então que abri meu coração com um amigo e compartilhei com ele minhas inquietações, ele me perguntou se eu já conhecia os livros “Cristianismo Pagão e Reimaginado a Igreja”, eu lhe respondi que nem ao menos sabia que existiam, me interessei e li os livros e percebi que o Espírito Santo está agindo de forma livre espontânea e preparando a noiva para apresentá-la sem mácula, ruga ou coisa alguma, mas santa e irrepreensível. (Depoimento de J. da L.)

Os benefícios da construção de uma Igreja Orgânica dentro das casas também não vêm separados de sofrimento e de um questionamento se essa possibilidade pode ser correta.

Porque o Espírito Santo foi abrindo os meus olhos, quanto ao sistema religioso. Comecei a sentir um incômodo muito grande em participar da instituição, e comecei a orar pra que Jesus me desse uma direção de como caminhar com Ele e com os irmãos sem estar ligada a toda essa “baboseira” [...] Foi difícil a transição, fiquei um tempo sozinha, sem saber o que fazer, foi doloroso, mas o Senhor cuidou de mim e hoje me reúno com poucos irmãos, mas tem sido prazeroso, e tenho a confiança de que estou agradando ao meu Pai. (Depoimento de S.F.)

Em síntese, se observa tal transição como um processo de grande dor para a maioria dos cristãos que o atravessam e, também, como resposta a uma oração inquieta muito comumente para saber qual é o desejo de Deus. Todavia, a maioria, senão a totalidade, apresenta completa satisfação por ter tomado tal caminho, estando convicto da vontade divina.

Considerações finais

Por ser uma pesquisa meramente bibliográfica e de análise de discursos, sem aproximação das vivências práticas desse grupo, são escassos os recursos a serem vistos de como, de fato, os desigrejados têm se constituído no Brasil. Porém, abrindo espaço para mais trabalhos, tem-se como hipótese de que parte do grupo de desigrejados brasileiros se constitui de cristãos que participam de uma comunidade de fé e a exercem, diferentemente do que se produz no senso comum. Isso não só traz visibilidade para o grupo, mas também questiona a marginalidade destes na religião cristã.

É possível, também, se observar que, tanto nos que se dizem favoráveis aos cristãos sem igrejas institucionais quanto aos contrários, há pontos rígidos e até fundamentalistas quanto ao que significa igreja. Porém, em uma fé em expansão como a cristã evangélica, o grupo dos desigrejados alcança parte da sociedade que não tem interesse em participar de uma instituição para que possa exercer sua fé da forma em que melhor se encaixe com seu desejo ou com a vontade divina que a pessoa percebe.

Referências

Livros

BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.

BOMILCAR, Nelson. *Os sem-igreja: Buscando caminhos de esperança na experiência comunitária*. São Paulo: Mundo Cristão, 2012.

SILVA, Luciano. *A Igreja de Casa em Casa*. Balneário Piçarras: Casa Editora e Publicadora, 2009.

VIOLA, Frank; BARNA, George. *Pagan Christianity: The Origins of Our Modern Church Practices*. Present Testimony Ministry, 2005.

Revistas Acadêmicas

MIRANDA, Mario de França. Igreja Local. *Atualidades Teológicas*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 1, p.40-58, fev. 2010

MIRANDA, Mario de França. É possível um sujeito eclesial?, *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 43, n. 119, p.1-28, 01 abr. 2011.

ROMERA, Luis. Fé cristã e Cultura Contemporânea. *Atualidades Teológicas*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 2, p.243-272, jun. 2011.

Sites

IBGE. Estatísticas do CENSO 2000. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/religiao_Censo2000.pdf>.

Acesso em: 10 jun. 2014

IBGE. CENSO 2010. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?view=noticia&id=3&idnoticia=2170&busca=1&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espiritas-sem-religiao>>. Acesso em: 02 abr. 2014.

IBGE. Estatísticas do CENSO 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia_tab_pdf.shtm>. Acesso em: 02 abr. 2014.

SILVA, Luciano. Missões 20:20. Disponível em: <<http://missoes2020.org/>>. Acesso em: 02 abr. 2014

VIOLA, Frank. Frank Viola Official Blog. Disponível em: <<http://frankviola.org/>>.

Acesso em: 02 abr. 2014

O neofundamentalismo brasileiro: a associação de elementos na interface da religião com a política

Saulo Inácio da Silva^{1*}

Resumo: *A fim de compreendermos o termo neofundamentalismo, temos que nos focar no retorno ativamente político dos protestantes fundamentalistas estadunidenses nos anos 70 do século XX. Devido a problemas econômicos que puseram o capitalismo em crise e diante dos desafios da contracultura, a moral cristã rígida seria o antídoto para esses e outros males que afligiam a mentalidade protestante americana. O fundamentalismo foi, então, marcado por “igrejas eletrônicas” sustentadas por pastores televangelistas de direita, que ligados à mídia acreditavam ter em suas mãos a solução para as crises. Esse novo movimento chegou ao Brasil influenciando os neopentecostais (a terceira onda pentecostal, marcada pela teologia da prosperidade e o exorcismo) – primordialmente a Igreja Universal do Reino de Deus. Contou, ainda, com algumas dissidências do tronco principal, como a Igreja Mundial do Poder de Deus /IMPD, que é caso de estudo do fundamentalismo, dentre as instituições neopentecostais brasileiras, neste trabalho de Iniciação Científica. Nos inícios da pesquisa, foi feito o levantamento histórico do tema através de pesquisa bibliográfica (fontes secundárias). Em segundo momento, será analisada a compreensão que a própria instituição faz acerca do termo “neofundamentalismo”, por meio de leituras de documentos oficiais, notícias no site da instituição e dos pronunciamentos do fundador (disponíveis no site da igreja ou em programas de televisão).*

Palavras-chave: *Neofundamentalismo. Neopentecostalismo. IMPD. Brasil.*

Introdução

Irei apresentar a origem do neofundamentalismo nos Estados Unidos da América, no século XX, sua chegada ao Brasil e reprodução do modelo entre as igrejas neopentecostais brasileiras, dentre as quais, analisarei o caso da Igreja Mundial do poder de Deus.

1 Origem do fundamentalismo protestante

O termo fundamentalismo ganhou notoriedade mundial com o atentado terrorista de 11 de setembro de 2001, um dia triste a ser lembrado na história moderna, no qual a ignorância, a negação do outro e a brutalidade – atreladas a uma ligação consistente entre religião e política – ceifaram as vidas de milhares de

¹ *Graduando em Ciências Sociais na PUC-Campinas (atualmente no 8º semestre do curso). Bolsista do PIBIC-CNPq na PUC-Campinas, orientado pelo prof. Dr. Breno Martins Campos. E-mail: saulo.isilva@hotmail.com

pessoas. Mas devemos ter em mente que a originalidade do termo está ligada aos Estados Unidos e não ao Oriente Médio.

O movimento fundamentalista surgiu em meados do século XIX, criado por protestantes conservadores em solo norte-americano, no qual estão as raízes do fundamentalismo até hoje.

Pisa-se no chão da sociedade norte-americana que, com sua “religião civil”, tinha a convicção de ser eleita para uma missão especial, uma espécie de novo Israel. Percebe-se em que contradições socioculturais e religiosas se organiza esse movimento, bem como os traços que o caracterizam e que objetiva estabelecer (ORO, 1996, p.49).

1.1 Reprodução do fundamentalismo (ou o neofundamentalismo)

O fundamentalismo norte-americano hibernou (dormiu dopado pelo novo modelo de economia e política social) no período que vai da segunda guerra mundial até os anos 70 do século XX (ORO, 1996); ficou no estado que chamo de “malemolência fundamentalista”. A sonolência extinguiu-se com manifestações religiosas de ressurgimento do fundamentalismo em solo estadunidense. Nesse ambiente estava espalhada a semente do neofundamentalismo americano, que mais tarde iria se espalhar pelo mundo e, inclusive, pelo Brasil. A passagem histórica da malemolência do fundamentalismo clássico para o neofundamentalismo foi marcada por episódios e questões sociais.

Nas décadas de 50 e 60 do século passado, os protestantes estadunidenses ligados ao movimento fundamentalista coexistiram num cenário social marcado pela transnacionalização do capital, terreno propício para a monopolização na produção e no comércio internacional. Nas igrejas estabelecidas, a tendência teológica e pastoral estava próxima de um modelo liberal-modernizante. Nesse cenário social, o capitalismo voraz não podia esperar dos teólogos e das igrejas um suporte ideológico. Em reação, surgem nos anos 60 alguns ideólogos religiosos na expectativa de suprir essa lacuna (ORO, 1996).

A partir de 1968, entraram em crise os valores tradicionais como, por exemplo, pela ampliação dos direitos civis e do respeito pelas minorias. Em 1973, ocorreram problemas econômicos, como a alta do preço do petróleo no mercado internacional, que pôs o capitalismo em crise. A contracultura era outro movimento que colocava em crise a sociedade, pois impregnava vários setores sociais e atraía particularmente os jovens que se desviavam das doutrinas protestantes. A moral cristã rígida seria o antídoto para esses males que afligiam a mentalidade protestante americana. “Pode-se dizer, como foi assinalado no fundamentalismo clássico, que os movimentos fundamentalistas são sempre gerados e nutridos por sociedades em

crises” (ORO, 1996, p. 75).

Diante dessas crises, ocorreu a reprodução do fundamentalismo por meio de movimentos religiosos de formato fundamentalista. Ocorreu o ressurgimento do fundamentalismo pelas “igrejas eletrônicas” amparadas pelos pastores televangelistas, que ligados à mídia acreditavam ter em suas mãos a solução para a crise. Fundamentalistas e conservadores acusavam o Estado de haver tolerado “demônios” que culminaram na crise social e no declínio da fé. Tais críticas sociais eram referentes às políticas de legalização do aborto, direitos aos homossexuais, influência do comunismo, dentre outras que contrariavam a verdade presente em sua interpretação das Escrituras.

No final dos anos 70 e começo dos anos 80 do século XX, os movimentos fundamentalistas ressurgiam com força parecida com aquela do começo daquele mesmo século. A fraqueza do Estado liberal em defender e garantir uma ordem social ética fez com que os fundamentalistas, que acreditavam no modelo liberal, passassem a afirmar com todas as letras que a sociedade tivesse no religioso seu referencial válido e eficaz para orientar os indivíduos e a sociedade. No sistema ideológico fundamentalista, a sociedade se desenvolve inspirada nos ensinamentos bíblicos. Para os fundamentalistas há a crença de que os problemas sociais acontecem devido a uma infidelidade doutrinal; a única solução para combatê-los só pode vir da autoridade da Sagrada Escritura. Tornou-se, então, frequente a participação de diversos membros de denominações religiosas em concentrações públicas, como em debates sobre a moralidade pública e quanto ao papel do Estado nesse domínio (ORO, 1996).

1.2 O neofundamentalismo na América Latina

A respeito do fundamentalismo na América Latina, podemos perceber seu crescimento elevado graças às seitas estadunidenses que a influenciaram fortemente a partir dos anos 50 do século XX (COLEMAN apud ORO, 1996, p. 86). Contudo, esses novos movimentos religiosos estão distantes dos protestantes conservadores ou fundamentalistas clássicos americanos do final do século XIX e começo do século XX (ORO, 1996); eles possuem uma centralidade no poder político e acreditam que o caminho para a construção de uma sociedade cristã brasileira deve ser pela atuação de atores religiosos no cenário político. Somente dessa forma podem ser superadas as crises econômicas e os problemas morais e culturais. Essas ações visam à formação de uma sociedade extremamente conservadora quanto aos valores cristãos. Para Antonio Gouvêa Mendonça, o movimento neopentecostal não possui o cerne do fundamentalismo clássico, pois não se baseia fundamentalmente

nos trechos bíblicos, mas, sim, numa ruptura com a sociedade liberal em favor de uma sociedade conservadora baseada nos princípios cristãos.

Outra questão que deve ser colocada em pauta para a revisão é o conceito de fundamentalismo aplicado ao neopentecostalismo. Isso tem sido feito talvez por falta de observação e equívoco quanto ao sentido de fundamentalismo. Os neopentecostais não usam o texto bíblico primordialmente como repertório da verdade, mas como motivação para a prédica e a prática. A *Bíblia*, para eles, parece ser um repositório de “contos exemplares”. Não se nota entre eles, nessa prática, o dogmatismo típico do fundamentalismo e nem mesmo tentativa de imposição de verdades literais. Fazem, sem dúvida, leituras literais da Bíblia, mas com sentido ilustrativo. Reconhecemos a necessidade, entretanto, de observar melhor a prática bíblica neopentecostal, mas pode ser equivocado incluí-los simplesmente entre os fundamentalistas (MENDONÇA, 2008, p. 75).

Podemos compreender, portanto, que esses novos movimentos neopentecostais eclodiram a partir do final dos anos 70 do século passado no Brasil. Como exemplo, a Igreja Universal do Reino de Deus, que foi influenciada pelos televangelistas conservadores e de direita dos EUA; e contou, ainda, com dissidências que deram origem às novas sementes desta mesma “árvore”. Essa influência se deu primordialmente no movimento neopentecostal que aqui vigorava principalmente dando origem à Igreja Pentecostal Nova Vida (atual Igreja Cristã Nova Vida), que iria dar origem à Igreja Universal do Reino de Deus, que é o exemplo mais explícito de expansão nacional e mundial, televangelismo, mercado de bens simbólicos, participação política, neofundamentalismo e de “empresa” transnacional (ORO; CORTEN; DOZON, 2003, p.13-45). Modelo que gerou dissidências com características similares, como a Igreja Mundial do Poder de Deus, fundada em 1998, em Sorocaba-SP, por um ex-bispo da Universal, Valdemiro Santiago (o Apóstolo). Denominação religiosa que preserva muito do sincretismo religioso: catolicismo popular brasileiro com elementos do espiritismo e da teologia da prosperidade; com ressalvas no quesito exorcismo, pois a Mundial preza prioritariamente pelos dons da cura frente ao exorcismo. Mas tanto quanto a Universal é adepta da teologia da prosperidade.

2 A origem da Igreja Mundial do Poder de Deus

A IMPD² é proprietária de um império religioso, com mais de três mil igrejas espalhadas pela América do Sul e do Norte, Europa, Ásia e África, com sede em 22 países e 4,5 milhões de fiéis.³ Ela conta, segundo o Censo de 2010, com

2 “Igrejas no Mundo”. Disponível em: <<http://www.impd.org.br/portal/index.php?link=igrejasnomundo>>. Acesso em: 19 dez. 2013.

3 Disponível em: <http://www.istoe.com.br/reportagens/paginar/122005_O+HOMEM+QUE+MULTIPLICA+FIEIS/218>. Acesso em: 1º nov. 2013.

aproximadamente 315 mil membros no Brasil.⁴É uma das igrejas que mais crescem nacionalmente. Por tudo isso, vale a pena compreendermos a origem desta denominação neopentecostal, que vem prosperando na última década graças ao carisma do Apóstolo e às curas acopladas à promessa de prosperidade financeira aos fiéis.

A IMPD, como se viu, é uma dissidência da Universal. Nos últimos anos, está disputando espaços na mídia com as grandes igrejas expoentes do movimento, tais como a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça. A disputa principal por fiéis se dá por meio de programas nas grandes mídias – nas quais a Igreja Mundial do Poder de Deus perdeu vários espaços nos últimos meses devido a uma crise financeira dentro da igreja, ligada à má administração (CARDOSO, 2013). O Apóstolo Valdemiro não possui o mesmo espírito empreendedor de Macedo, possui, sim, características atreladas ao poder carismático e até ao messianismo (ZANINI, 2009). Valdemiro, ao contrário dos demais líderes das igrejas do movimento, que são de origem urbana e de classe média baixa do eixo Rio-São Paulo, é de origem rural, inclusive trabalhou na roça para ajudar a família.

Ao contrário de líderes neopentecostais conhecidos como Edir Macedo e R. R Soares, que procuram exercer sua autoridade demonstrando conhecimento teológico e se utilizando de um português corrente, Valdemiro Santiago se legitima como líder religioso ao explorar a imagem de homem do interior, caipira, que ao mesmo tempo demonstra inocência e poder de transformar a vida das pessoas (DANTAS, 2013, p.2).

Segundo Dantas (2013), o poder carismático de Valdemiro Santiago fica exposto à população via a televisão. Valdemiro demonstra seu carisma em seus discursos recheados de um “caipirês”, discursos que conquistam cada vez mais fiéis, que se tornam seus clientes pela venda de bens simbólicos – na guerra pela audiência evangélica na TV brasileira. Para Valdemiro Santiago, a vantagem de evangelizar pela TV é a quantidade de fiéis alcançados por seu discurso, que sem sombra de dúvida tem um ligeiro poder de dominação carismática.

Valdemiro⁵ Santiago de Oliveira nasceu no distrito de Cisneiros, em Palmas, interior de Minas Gerais, no dia 2 de novembro de 1963. Deixou de lado o catolicismo popular, que era a religião da família e que ele freqüentava com o intuito de flertar com as garotas e de tomar um quentão nas festas de santos e nas festas juninas, segundo sua entrevista ao quadro “Um dedo de prosa” do Programa do Ratinho, na emissora de televisão SBT, que foi ao ar no dia 19 de dezembro de 2013. Converteu-se ao pentecostalismo, no começo da adolescência, aos 16 anos, encontrando na Igreja

4 Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2012/06/120629_uruguai_igreja_dg.shtml>. Acesso em: 1º nov. 2013.

5 Em algumas pesquisas, seu nome consta com “W”, sendo, portanto, Waldemiro Santiago. Segundo o site da igreja, seu nome é mesmo com “V”, ou seja, Valdemiro Santiago. Disponível em: <http://www.impd.org.br/portal/form2/fale_ap.html>. Acesso em: 20 dez. 2013.

Universal do Reino de Deus preenchimento de seu vazio interior, por causa de vícios e da perda da mãe. Foi sua primeira e definitiva experiência pentecostal, em que se tornou obreiro, pastor, líder regional, fundador de igreja e, por fim, missionário na África; na IURD compôs o seleto quadro de bispos que possuem a confiança de Macedo e da denominação como um todo.

O motivo da guinada de bispo a apóstolo se deu por um fato trágico: Valdemiro quase perdeu a vida em naufrágio ocorrido enquanto estava em missões na África. Antes de ir à África, ele se sentiu tocado ao ver a notícia televisiva de mães passando fome junto aos filhos no continente africano; então, pediu a Deus que desse uma oportunidade de viajar àquele continente. Dez anos depois, foi chamado a ir a Moçambique para evangelizar. Naquele país, a IURD realizava trabalho assistencial por meio de um barco no qual o próprio Valdemiro pescava para ajudar os mais necessitados. Segundo Paulo Romeiro (2007), sua presença na região contribuiu para a evangelização de um grande número de adeptos – o que, entretanto, deve ter gerado a ira dos adversários de suas crenças. Segundo Valdemiro, seus concorrentes teriam sabotado o barco. Valdemiro salvou-se do naufrágio e, assim, teria recebido uma grande benção ou milagre de Deus, fato que culminou com a fundação de sua própria igreja.

Ao regressar da África para o Brasil, não via mais a Igreja Universal do Reino de Deus com os mesmos olhos, o Apóstolo não disse o motivo real da saída, apenas citou a falta de atenção para com a família. Segundo ele, a IURD estaria fazendo práticas que desagradavam sua religiosidade. Ele nunca citou quais eram tais práticas. Valdemiro, após contrariar o alto escalão de bispos, foi expulso da IURD. Assim, ele foi traçar seu percurso de ascensão. Fundou no dia 9 de março de 1998, em Sorocaba-SP, a Igreja Mundial do Poder de Deus – nome que saiu por acaso, no cartório de registro.

Valdemiro não conseguiu permanecer por muito tempo no local, que foi alugado por outra igreja que ofereceu um valor maior de aluguel ao proprietário do imóvel. Ele acredita ser perseguido por seu trabalho e diz muitas vezes ser perseguido por outra igreja, cujo nome nunca é citado. Valdemiro fez orações pedindo a Deus um local e um espaço maior para suas evangelizações. Fica claro que o clima de disputa pela conquista do maior número de crentes entrava em seu ápice naquele momento. Valdemiro estava em posição de duelo. Conseguiu, então, alugar um espaço para mil pessoas na Av. Celso Garcia. Com a prosperidade da igreja e de seus membros, a IMPD precisava de um espaço maior para todos seus fiéis; no dia 15 de junho de 2006, inaugurou-se o Templo dos Milagres, na Rua Carneiro Leão, 439, próximo às estações Brás e Pedro II do metrô. A igreja possui uma área de 43 mil m² e conta com espaço para 10 mil automóveis. Por fim, a IMPD pode ser

entendida como uma empresa religiosa que vem conquistando membros pelo Brasil e pelo mundo (REZENDE, 2011). Muitos dizem que sua popularidade está atrelada aos discursos de seu apóstolo nos programas televisivos, fato que Valdemiro nega veementemente.

3 Neofundamentalismo brasileiro

O neofundamentalismo no Brasil é marcado por uma interferência das igrejas neopentecostais sobre o campo político. Desta forma, as instituições neopentecostais passam a ter uma fórmula de como superar as crises econômicas e sociais. A respeito desse caso podemos analisar os projetos da bancada evangélica que vêm causando estrondos devido à afirmação de visões moralistas cristãs frente a grupos menores, como os grupos LGBTs, movimentos ligados às religiões de matriz africana, entre outras. Aqui analisaremos as estratégias políticas da Igreja Mundial do Poder de Deus a fim de “exorcizar” o mal presente no cenário econômico, político e social.

Nesse cenário, o uso do poder carismático de um líder religioso, intitulado apóstolo, faz com que as pessoas sigam seus passos e escutem seus conselhos sem questionar. Isso é o que fica às claras na pesquisa. Os discursos de Valdemiro remetem a mudanças no meio social; somente com a eleição de um representante da igreja é que se pode dar por certa a cura da sociedade, que contém muitos males, como a exemplo a homossexualidade. O pesquisador Diego Angeline Rocha associa a Igreja Mundial do Poder de Deus ao voto de cabresto, que é um sistema tradicional de controle político, através do uso da autoridade para compra de votos ou uso da máquina pública.

Nessa conceituação, o sentido de voto de cabresto na IMPD seria através da troca de favores, ou seja, o fiel obedece ao pastor porque ele acredita que será abençoado. Atualmente os próprios candidatos defendem interesses particulares e não conjuntos, como por exemplo: defesa dos evangélicos, defesa dos católicos, defesa dos homossexuais (ROCHA, 2012, p.50).

Rocha (2012) cita supostas doações milionárias a fim de financiar campanhas eleitorais de políticos em vários estados. Assim como recebe na sede da igreja candidatos a cargos políticos, como governador e presidente da república entre outros menores, Valdemiro apóia os candidatos e chega a abençoá-los. É uma grande troca de favores. Mais uma vez, vemos a religião se misturar com a política. Rocha cita que aos fiéis são distribuídos “santinhos” nas portas dos templos e, para dar crédito ao candidato, Valdemiro aparece abraçado aos candidatos nos panfletos. Na cabeça dos fiéis fica a sensação de bênção ao candidato que veio ao altar. Por que não votar no candidato apresentado, se até o Apóstolo concorda com a candidatura dele? Rocha (2012, p.52) conclui que “Os fiéis não só dão seus bens em troca de curas e

milagres, como também respondem de maneira positiva ao ‘voto de cabresto’”.

Conclusão

A participação protestante ou evangélica na política ficou evidente na Assembléia Nacional Constituinte, em 1986, fato que demonstra a participação de religiosos no cenário político brasileiro que pendurou até hoje, de acordo com os estudos de Freston (1993) e Siepierski (1997). Diante desses fatos, podemos compreender que há uma marcação do espaço político por igrejas evangélicas, embora sejam em maioria de matriz pentecostal, como as Assembléias de Deus, Universal do Reino de Deus e, agora, da Igreja Mundial do Poder de Deus.

A Igreja Mundial do Poder de Deus, entrou nesse cenário em mimetismo com a Igreja Universal do Reino de Deus, que já havia elegido inúmeros candidatos a partir da Constituinte. As igrejas neopentecostais, segundo os estudos de Paulo Siepierski(1997), deixam de lado a teologia pentecostal e aderem a um novo elemento difuso, a política. Nesse caso, o autor discorda da teoria da terceira onda de Paul Freston (1993) e sugere um novo modelo teológico que se mistura com a política, o “pós-pentecostalismo”. Nos estudos de Siepierski, a Universal, comandada por Edir Macedo, seria o primeiro modelo desse novo pentecostalismo. Contudo,segundo os estudos de Ricardo Bitun (2007), que destaca as rupturas e as continuidades, podemos sem dúvida indagar se a Igreja Mundial do Poder de Deus é um descendente do pós-pentecostalismo.

A pesquisa espelhou-se apenas nos estudos de Frestonacerca das ondas pentecostais, não foi elaborado um estudo do pós-pentecostalismo. Mas podemos subentender que a Igreja Mundial do Poder de Deus encaixa-se perfeitamente no modelo. Talvez possamos tentar encontrar uma quarta onda esmiuçada por Bitun (2007), pois suas pesquisas fazem menção de que a IMPD estaria caminhando a uma mudança que iria levar a uma possível ruptura com os possíveis modelos já estudados. Contudo,esta problemática não faz parte do tema de minha iniciação científica.

Por fim a Igreja Mundial do Poder de Deus, liderada pela carismática figura do Apóstolo Valdemiro Santiago, usa de uma combinação de carisma-prosperidade-cura-política na intenção de projetar ao fiel um paraíso na Terra, um local em que os demônios voltem ao inferno. Uma sociedade pautada restritamente nos valores cristãos, na qual a homossexualidade, a eutanásia, o aborto, entre outros, sejam exorcizados, pois são os “vírus” que contaminam os crentes. A única saída a controlar esses demônios seria a participação política.

Referências

- CARDOSO, R. À espera de um milagre. *IstoÉ Independente*, ed. 2293, 25 out.2013. Disponível em:<http://www.istoe.com.br/reportagens/331588_A+ESPERA+DE+UM+MILAGRE>. Acesso em: 27 out.2013.
- DANTAS, José Guibson. *Faces de um Deus caipira: uma análise da atuação do apóstolo Valdemiro Santiago nos cultos televisionados*. In: XXIX Congresso Latinoamericano de Sociología, 2013, Santiago. Acta científica del XXIX Congreso Latinoamericano de Sociología. Santiago: Facso, 2013. v. 1. p. 1-1.
- FRESTON, P. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. (Tese de Doutorado em Ciências Sociais). Disponível em:<<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000070022>>. Acesso em: 20 mar. 2014.
- MENDONÇA, A. G. Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica. In: SOUZA, B. M.; MARTINO, L. M. S. (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2008. p. 49-79.
- ORO, I. P. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.
- ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J.P. (Orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- ROCHA, D. A. *O discurso político na Igreja Mundial do Poder de Deus*. In: VI Congresso Internacional em Ciências da Religião XIII Semana de Estudos da Religião, 2012, Goiânia. Transformação Social Economia e Literatura Sagrada. Goiânia: PUC Goiás/América, 2012. v. 1.
- ROMEIRO, P. *Igreja Mundial do Poder de Deus: uma nova práxis neopentecostal*. Disponível em:<http://www4.mackenzie.br/fileadmin/Graduacao/EST/Revistas_EST/III_Congresso_Et_Cid/Comunicacao/Gt08/Paulo_Romeiro.pdf>. Acesso em: 3 set. 2013.
- ZANINI, A. L. *Messianismo e neopentecostalismo: uma análise da práxis religiosa de Valdemiro Santiago na Igreja Mundial do Poder de Deus*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2009. (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião). Disponível em:<http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=156227>. Acesso em: 29 set. de 2013.
- REZENDE, E. R. O. *E a igreja se fez empresa: um estudo sobre a Igreja Mundial do Poder de Deus*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2011. (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião). Disponível em:<http://www.mackenzie.br/stricto_religiao_tesest.html?&cHash=b4418f9d91d623c13108c5252a126a03&tx_ttnews%5Btt_news%5D=1396>. Acesso em: 23 set. 2013.

SIEPIERSKI, P. D. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, RS, v. 37, p. 47-61, 1997.

A etimologia do termo mística e sua base antropológica

Marcel Alcleante Alexandre de Sousa^{1*}

Resumo: A comunicação apresenta a etimologia do termo mística a partir de sua base conceitual e, em um segundo momento, sua repercussão na história construída pelo homem/divindade. Surgiu a partir do incentivo do Núcleo de Pesquisas e Estudos sobre Filosofia Medieval - Principium/UEPB. É uma pesquisa oriunda de análises bibliográficas. O trabalho não se detém a uma obra específica, mas reúne pensamentos que falam sobre mística, seja na dimensão conceitual, como em aspectos inerentes a experiência com o sagrado. A sua importância consiste em oferecer um apanhado conceitual e antropológico do termo mística. Com isso, entendemos que a melhor maneira de corresponder à união de uma dualidade existente na fonte da mística, se assim pode ser compreendida, e a abertura sensitiva e intelectual que o homem desenvolve na experiência do inefável.

Palavras-chave: Homem. Mística. Conhecimento. Religião.

Introdução

A experiência mística do Absoluto é um problema filosófico do âmbito da transcendência. Uma das possíveis teorias dessa possibilidade pode ser chamada de mística. A mística é um fenômeno especulativo filosófico e teológico que apresenta, através da linguagem manifestada pela fé e na razão, uma união do homem com Deus.

Para explicar epistemologicamente o significado do termo mística é preciso recorrer ao pressuposto de que foi compreendida como uma palavra ora substantivada, ora adjetivada. *Mystikós* e *mysticus* até o século XVI eram concebidos como adjetivos, após este século (XVII) foi entendida como substantivo. A “mística [no entanto] é um adjetivo (em grego *mystikós*) da palavra mistério (*mysterion*)”². *Mysterion* vem do grego, derivado do verbo *myo* e do verbo *ago*. O verbo *myo* corresponde a “fechar os lábios”, “estar fechado”. A nomenclatura *ago* é atribuído à ideia de “conduzir”. Significa, portanto, o ato de inserir alguém na ciência de uma verdade escondida.

A partir desses pressupostos, ao se falar de mística, pensou-se em dois aspectos: o místico e a mística. O místico “[...] é aquela pessoa que consegue ver na

1 * Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba. Graduando em Teologia no Instituto Santo Tomás de Aquino. E-mail: <marcelalcleante@yahoo.com.br >.

2 BOFF, L. Introdução. In: **O livro da divina consolação e outros textos seletos**. Trad. De Raimundo Vier; Fidelis Vering, Leonardo Boff, Emmanuel Carneiro Leão e Gilberto Gonçalves Garcia. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 11- 48. (Coleção Pensamento Humano). p. 14.

história e em todas as articulações da existência humana este fio condutor divino que tudo une, tudo ordena e tudo eleva”³. Propriamente, os fundamentos desse termo estão ligados tanto ao ser humano como também ao ser transcendente. A mística é uma ciência do transcendente que pressupõe experienciar o divino e, muitas vezes, é melhor expressa pelo sentido do calar. Desse modo, sendo a mística um conhecimento intrínseco à essência do homem, difere, no entanto, dos outros saberes por se preocupar em unir o homem, apesar de sua multiplicidade, com o Uno.

Ainda na procura de definir o que seja mística, encontra-se em Tugendhat o seguinte argumento: “*La palabra mística es irremediavelmente ambigua, pero si se la entiende como consciencia de la unidade de todas las cosas, se puede distinguir tanto em Sankara como em Eckhart um componente místico y otro religioso*”⁴. Esta característica apontada pelo filósofo reflete o quanto a mística não deve ser entendida como religião, ou seja, é possível existir sim, na religião, o místico, mas não significa que para ser místico seja preciso, necessariamente, ser religioso⁵. Desse modo, Sankara⁶ pode ser considerado como exemplo da dimensão religiosa, por ter influenciado misticamente a cultura védica ou a religião hindu. Mesmo assim, em Sankara a experiência mística não tem um caráter filosófico, porém um modelo de vida, uma religiosidade. Segundo Tugendhat, a mística, por ser antropológica, não quer dizer que seja religiosa, pelo contrário, é superior à religião. Diz respeito a uma relação com a inteligência metafísica. Ela procura responder às dúvidas que estão relacionadas às impossibilidades de ter acesso ao que transcende a compreensão humana.

Como busca disso, encontramos, na linguagem, a forma específica que norteia tal experiência. Para Boff:

Em razão disto, a linguagem mística se reveste de paradoxos: Deus é tudo e Deus é nada. O mundo é infinito e o mundo é finito. As trevas são luminosas e a luz é tenebrosa. O grande saber é não saber e o absoluto saber consiste em não saber que não se sabe. A questão da dialética nos encaminha assim para o problema da linguagem própria da mística⁷.

Esse jogo de contradições expressa por Boff relata o quanto uma especulação mística se envolve com uma propriedade inefável que está além de todo conhecimento,

3 *Id. Ibid.*, p. 15.

4 TUGENDHAT, Ernst. Sobre mística. In: **Diálogo Científico**. Santiago de Chile, vol. 14, n. ½, p. 11- 21, 2005. p. 11.

5 A referente ideia diz respeito a uma religião institucionalizada.

6 Sankara é um nome composto pelas palavras *Sam* (bom) e *Kara* (doer) que caracterizam o líder espiritual hindu. Sankara é um líder espiritual virtuoso e, portanto, tende à boas obras. Cf. JAYARAM. The meaning of Samkara and Shankara. In: **Hinduism**. Disponível em: < <http://www.hinduwebsite.com/siva/sankara.asp> >. Acesso em: 29 de mar. de 2012.

7 BOFF, 1994, p. 18.

que pode ser buscado tanto no aspecto afetivo quanto intelectual, fazendo com que as experiências vivenciadas pelos místicos tornem-se fontes teóricas do saber oculto.

1. Bases antropológicas da mística

A realidade universal da mística consiste em considerar que não significa ser, propriamente, religioso para ser místico. Em Tugendhat encontra-se, além da experiência religiosa do Bramanismo, um estudo da mística a partir de três perspectivas, a saber, a budista, a taoísta e a cristã. A mística budista é baseada no experimento do EU. Não se trata de aproximações de divindades, mas do vazio ao qual o homem está sujeito. No texto de Blanco⁸ encontramos um relato do que consiste misticamente o budismo. Para ele:

En el célebre sermón de Benarés, Buda se refiere al camino medio, ni buscar placeres, ni ser asceta, recomienda el camino óctuple que consiste en: recta visión, recta intención, recto discurso, recta conducta, rectos medios de subsistencia, recto esfuerzo, recta memoria y recta concentración, conduce al nirvana o liberación iluminada. La raíz del mal es el deseo, abandonar el deseo es encontrar la paz.

Segundo Blanco, os budistas não mencionam o divino, pois tudo o que acontece além do silêncio é criação do homem e, portanto, experienciar a divindade sem a prática do silêncio é uma contradição. Para os budistas a mortificação do EU (*nirvana*)⁹ é a experiência mística por excelência¹⁰.

A mística taoísta, por sua vez, pode ser descrita a partir de duas verdades, uma que é da terra e a outra que vem do céu. O êxtase taoísta é o abandono. Nesta perspectiva, o abandono contribui para que o homem encontre a libertação que tanto deseja, seja de vícios ou não. O taoísmo está baseado na experiência da renúncia pessoal. Este fato, de imediato, descreve a situação do taoísta, pois, se sua alma se aproxima da superior ela será superior, do contrário será inferior. Desse modo, o que pensou Laotzé¹¹ e ChuangTzu¹² no século IV e III a.C. sobre a mística é que, mística é a unidade. “*El sistema místico de Laotzé se funda en este principio eterno que no tiene atributos y una suprema unidad. Es transcendente y no puede ser captado ni expresado;*

8 BLANCO, M. R. P. Modos de la mística. In: _____. **Lenguaje y experiencia en la mística judia**. Madrid, 2008. p. 09 – 19. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidad Complutense de Madrid, 2008. p. 41. Disponível em: <http://eprints.ucm.es/8069/2/T30435.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2010.

9 Para BLANCO, 2008, p. 42, o nirvana corresponde a ausência de tudo o que produz a dor, seja ao desejo, ao ódio... é abrir-se para o equilíbrio.

10 BLANCO, 2008, p. 42.

11 Fundador da religião taoista. O taoísmo é uma das religiões mais antigas da civilização chinesa.

12 É considerado um pensador para a cultura chinesa. Seu pensamento influenciou a religião budista.

*pero actúa en todos los seres, es inmanente al mundo al que ordena y anima*¹³.

Já a mística cristã, embora tenha suas bases no neoplatonismo, é descrita nos Evangelhos. João e Paulo de Tarso são personagens bíblicos que simbolizam esse tipo de mística a partir de suas relações com o Verbo encarnado, Jesus Cristo. Tanto João como Paulo descrevem fatos que os deixam ligados a Cristo. Desse modo, podemos aferir que a fé e o amor são a base de toda a mística cristã. Deus se deu a conhecer por meio de seu filho. Diferentemente da budista e da taoísta, a mística cristã “[...] *es la peculiar adhesión a Dios que los cristianos llaman fe, esperanza, caridad. La mística se mueve en el interior de la fe, requiere siempre la referencia a la palabra revelada*”¹⁴.

Apesar de podermos encontrar características diferentes entre as místicas budista, taoísta e cristã, é necessário dizer que existe, apesar de se diferenciarem, o limite: algo comum na relação entre o homem e a divindade. Para os budistas essa realidade é apresentada a partir do além da palavra; aos taoístas, é a impossibilidade de exprimir a divindade, e para os cristãos é a experiência de amar e ter fé.

2. Experiência mística

A mística sendo compreendida ora como substantivo ora como adjetivo (o que caracteriza o místico - adjetivo e quem é o místico - substantivo) é a característica dada a uma série de experiências situadas no campo do translógico. Isso porque o objeto de toda a mística é o Ser superior a tudo e a todos. Neste sentido, a mística pode ser definida como “[...] um fenômeno totalizante, no qual estão integrados todos os aspectos da complexa realidade humana”¹⁵. Pode significar os aspectos antropológicos que não se auto-excluem na relação homem/divindade. Logo, a *Experiência Mística* pode ser entendida como esta complexa realização do ser mensurável no ser imensurável.

Para Lima Vaz, o primeiro aspecto da atividade mística é o ‘terreno do Absoluto’ que é caracterizado pela apresentação do místico e a sua própria limitação e a impossibilidade de uma total abertura ao *Numem*¹⁶. Em Lima Vaz encontram-se três formas de experiência mística para o Ocidente, as quais contribuem em muito

13 *Id, Ibid*, p. 43.

14 *Id, Ibid*, p. 47.

15 LIMA VAZ, H. C. **Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 15.

16 A palavra Numinoso é de origem latina << *numem* >> e significa Deus. Esse termo foi utilizado por Rudolf Otto em sua obra *O Sagrado* (1992), citado por Dora Maria Dutra Bay em seu artigo *Facínio e Terror: o Sagrado é entendido como um neologismo, a ideia de portador da plenificação das coisas*. Cf: BAY, D. M. D. *Fascínio e terror: o sagrado. Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*. Florianópolis, vol. 5, n. 61, p. 1-18, 2004. p. 6. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/1195/4443>. Acesso em: 01 mar. 2011.

para uma distinção clara acerca da mística e suas distintas formas de manifestação. Para este, a mística ocidental é especulativa, misteriosa e profética.

Apesar de tais distinções, o seu espaço transcende o que é lógico e é caracterizado pelo seguinte argumento: “[...] a experiência mística apresenta-se dentro da esfera do sagrado caracterizada pela certeza de uma anulação da distância entre sujeito e o objeto imposta pela manifestação do Outro absoluto [...]”¹⁷. A mística não é entendida como “[...] fenômenos extraordinários ou anormais, espontâneos ou induzidos, que podem acompanhar os estados místicos [...]”¹⁸. As primeiras distinções de mística constam em saber que tais possibilidades podem ser encontradas na cultura grega e cristã. A grega é uma mística especulativa, já a cristã é especulativa, é misteriosa e profética. De toda forma é mística a dimensão natural e sobrenatural.

O que caracteriza a experiência mística numa dimensão especulativa é o campo noético. Assim sendo, em relação a uma possível experiência do Absoluto, a dimensão do conhecimento eleva o místico para possibilitar sua abertura ao divino. Por isso, ao falar da instância do conhecimento espiritual é conveniente pensar que “a mística especulativa é, portanto, o esforço mais audaz – na mística natural – e o apelo mais radical – na mística sobrenatural – para que o espírito humano, seguindo o roteiro do *logos*, penetre no domínio do *translógico*”¹⁹.

Na mística especulativa a divindade se permite ser atingida, já que a inteligência humana une-se nesse momento em toda a profundidade da Unitrindade. Seguindo isto, se confere duas experiências, a saber, a experiência do interior e a do exterior. Para Lima Vaz a tese é de que:

[...] a mística especulativa estará necessariamente presente em toda ocorrência do fato místico, pois a contemplação é o termo normal da experiência mística, cuja interpretação teórica vê-se diante do problema maior de pensar distintamente e de exprimir na linguagem o *objeto* da contemplação: tarefa própria da mística especulativa²⁰.

A mística especulativa é puramente platônica. Platão foi o primeiro filósofo a falar sobre Mística. No *Fédon* e na *República*, quando Platão fala da ascensão do sensível para o inteligível, podemos encontrar os conceitos preliminares de uma mística refletida pelos neoplatônicos. Do mundo sensível Platão reflete a possibilidade que existe do homem passar para o mundo inteligível. Subjetivamente

17 LIMA VAZ, 2000, p. 15.

18 *Id. Ibid.*, p.16.

19 LIMA VAZ, 2000, p. 30.

20 *Id. Ibid.*, p. 35.

a *psyché*, numa dimensão platônica, atinge o seu ponto mais alto com a inteligência e o mais culminante pelo esforço do intelecto.

Consequentemente, nas *Enéadas* de Plotino é possível encontrarmos fragmentos de uma mística especulativa. Pela emanção a inteligência não se determina, pois apenas o perfeito que é o inteligível é autor de uma experiência mística. A condição disto é aquela que o filósofo argumenta em que “[...] todas as coisas vivem devido ao todo, devido a onipresença da Alma, semelhante ao Pai, que a engendrou em sua unidade e sua universalidade”²¹. As categorias da experiência mística em Plotino são a Alma e o Uno, sendo que a consumação disto consiste em uma proximidade.

Já a mística profética tem sua base na palavra de Deus, incluindo sua repercussão junto ao povo. A fé é a sua base a qual nasce por meio da Palavra. A mística profética é uma mística da escuta que se aperfeiçoa através da fé (*pístis*) e no amor (*ágape*). Trata-se de uma experiência mística da escuta e da prática; “[...] a mística profética é a forma original da mística cristã”²². Sendo profética é por excelência especulativa e mistérica. Com isso, o homem passa a participar da divindade a partir da união com Deus. Desse modo, a mística profética tem seu campo na Palavra, por primeiro e em seguida no mistério. Através da palavra e do mistério o místico encara a Revelação de Deus. A proposta que as Escrituras Sagradas revelam de como ser um cristão configura a mística profética em uma única base, o ‘Cristo’, é por meio dele que a mística mistérica circula.

Apesar disso, Cristo é irreconhecível e não é por esta dimensão puramente cristã que o místico obterá um conhecimento profundo do verbo. Esse é o fato de a palavra ser reconhecida por meio do Filho. Os mistérios (*sophia* e *gnosis*) se ofuscam em Cristo. Por isso “a mística profética apresenta-se, portanto, como vida a que todo cristão é chamado (Jo 15, 15), e de intensa participação na oração e na contemplação do Senhor”²³.

Os atos da fé (*pístis*) e do amor (*ágape*) podem ser entendido em *Atos dos Apóstolos 2*, em que os primeiros místicos proféticos experienciaram a Deidade intensamente. O aspecto subjetivo (escuta – contemplação) conduz o místico ao aspecto objetivo (palavra – fé). A experiência mística profética pode assim ser descrita: “[...] por sua vez, a palavra alimenta a fé, e o místico oferece à contemplação, constituindo o ritmo dinâmico da experiência mística”²⁴.

O homem da mística profética é um mero receptor dos mistérios de Deus.

21 PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. Trad. De Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2000. 1, 10.

22 LIMA VAZ, 2000, p. 57.

23 *Id. Ibid.*, p. 60.

24 *Id. Ibid.*, p. 61.

Assim, o místico profético caracteriza-se por este pilar: da fé à contemplação; da palavra ao mistério e, da fé à palavra; da contemplação ao mistério. Para a mística profética são necessários experienciar a dimensão eclesial e propriamente individual. A dimensão eclesial consiste em fazer parte do todo que é Cristo. Ao considerar-se um membro do Corpo de Cristo em um todo, o místico profético assume sua postura de Igreja.

O termo mediação, trabalhado por Lima Vaz, pode ilustrar o que realmente possibilitará um sentido místico à experiência mística profética, a qual tem um “duplo estágio da mediação: primeiramente, mediação da palavra histórica recebida na Fé; em seguida, mediação do mistério na contemplação”²⁵. A mediação criatural consiste em considerar o homem a partir de Deus. Nesta mediação não se pode pensar princípios de identidade ou de união. O homem assume a imagem. Nesta instância ele recebe sua consistência ontológica norteada pela dimensão cristã.

A mediação da graça é a experiência mística caracterizada pela realização dependente de Deus. Não basta esforços feitos pelos homens, Deus é quem realiza tudo. E por fim a mediação histórica é assim descrita:

Por um lado é subida pelos degraus da perfeição que conduz à contemplação e união fruitiva com Deus. Por outro lado é, na unidade de um mesmo movimento, um avançar no tempo em direção à união e a visão definitivas na eternidade²⁶.

A contemplação é o cume da experiência mística profética. Na contemplação o centro é o mistério. Desse modo, a mística profética é cristã e tem seu ápice na contemplação. A contemplação é puramente o amor - *ágape*. Assim sendo, o amor não é abstrato, mas uma ação concreta - amor (*caritates*). O amor e o serviço são a base do segmento proposto por Cristo.

A mística mistérica é um acontecimento alegórico, porém, em relação ao homem, tem suas características na dimensão externa. Deriva de uma única origem, mas “[...] atribui-se convencionalmente a uma forma de experiência do divino (*theîon*) ou do deus (*theós*) que floresceram nos antigos cultos místéricos e iniciáticos da tradição grega”²⁷. Apesar disso, não significa dizer que a mística mistérica é apenas uma experiência helenística, mas é também cristã. Para ambas, diferente da mística especulativa, na mistérica trata-se de uma experiência com o Absoluto a partir de um espaço que é considerado sagrado e é utilizado para introduzir alguém a algo (ao

25 LIMA VAZ, 2000, p. 65.

26 *Id. Ibid.*, p. 68.

27 *Id. Ibid.*, p. 47.

theós)²⁸ ou especificamente a um mistério sacramental (Deus)²⁹.

A mística mistérica é uma experiência descrita a partir da própria vivência do místico para o interior. Ela pode ser compreendida melhor quando os estilos de experiência reflexiva e litúrgica são levados em consideração e aceitos como base da mística mistérica. Tal estado foi primeiro manifestado na religião grega. Lima Vaz, ao falar sobre isso, diz que: “os cultos de mistérios são, com efeito, uma das formas de vivência e expressão dos mitos transmitidos através da história religiosa e cultural da Grécia antiga”³⁰.

Objetivamente dois aspectos podem ser extraídos da mística mistérica: a transformação e o conhecimento. Este diz respeito ao conhecimento verdadeiro do que emana toda a verdade e aquele diz respeito ao místico, ou seja, na divindade é um novo Ser. Trata-se do sopro divino (*euthousiasmós*). No *mystérion* enquanto uma dimensão mística, objetivamente, o objeto central se desvela, mas permanece em si, no âmbito oculto.

Percebeu-se que para Lima Vaz o que consta na experiência mística mistérica é o *mythos* o qual é incompreensível. Assim, o discurso que provém deste espaço místico é uma preleção sagrada (*hieròs logos*) tanto literária como cultural. Seja este ou aquele, a forma, as quais rezam seus cultos sagrados levam o místico a uma *gnosis théa* onde *theïon* está como objeto das aspirações místicas.

Esse aspecto da mística grega difere da cristã, pois esta consiste fundamentalmente no plano de Deus. Sendo assim, a mística mistérica cristã “[...] não será mais do que a experiência intensamente vivida da vida em nós desse *mystérion*, traduzindo-se na sinergia entre o Espírito de Deus e o nosso espírito, que leva Paulo a exclamar: ‘Não vivo eu, Cristo vive em mim’”³¹.

No cristianismo, a mística mistérica está fundamentada no Batismo, na Ressurreição e na Plenitude em que João Batista e Paulo anunciavam os *mystérions* de Cristo. A dimensão objetiva desta experiência mística cristã é a revelação a qual Paulo e João Batista oferecem como verdade revelada.

Em vista dessa verdade, a objetividade do *mystérion* cristão tem manifestado a partir de ações culturais um teor litúrgico para uma plena revelação. Em suma, objetivamente a esta dimensão se trata do próprio Cristo. A partir disso, a dimensão subjetiva dessa forma mística é anunciada pelos dois pilares João e Paulo que “em Cristo e no Cristo”³² o homem poderia encontrar o princípio subjetivo da mística

28 Como por exemplo, os cultos mistéricos a *Elêusis*, a *Dionísio* e o *orfismo*. Cf. VERNANT, J.P. O misticismo grego. In: **... Mito e Religião na Grécia Antiga**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. p. 71-85.

29 Jesus e os mistérios revelados pela fé.

30 LIMA VAZ, 2000, p. 48.

31 *Id. Ibid.*, p. 52.

32 Ef. 1, 27-28.

mistérica.

Considerações finais

A *gnosis* do Cristo *ágape* é o cume das mais altas pretensões místicas, sendo, portanto, a vida mística. A vida mística mistérica consiste, para Lima Vaz, no seguinte ponto: “[...] será justamente no espaço simbólico da palavra e do rito como ação do corpo eclesial, vem a ser na liturgia, que a mística mistérica encontrará sua forma privilegiada de expressão”³³.

É na ação litúrgica que o Absoluto torna-se o centro tanto do ato do culto e do rito como também dos sacramentos. Segundo Lima Vaz: “Em [...] sua acepção estreita, tem como eixo a participação objetiva do cristão no *mysterion*, no sentido paulino, tornando presente na liturgia ou na ação sacramental (*mysterion* = sacramentos) na Igreja”³⁴. Em suma, a mística mistérica está unida à dimensão cristológica da fé.

A mística torna-se, portanto, enquanto objeto de estudo, uma disputa que procura entender a melhor maneira de corresponder à união de uma dualidade existente nesta fonte de mediação, se assim pode ser compreendida. Com a tentativa de apresentar os conceitos preliminares do que consiste a mística, como também as principais correntes que fazem parte da dimensão politeísta e monoteísta se destacam o fato de que o conhecimento do Absoluto ou do transcendente tem como objeto de especulação filosófica conceber algo situado no mistério.

Referências

BAY, D. M. D. Fascínio e terror: o sagrado. **Cadernos de Pesquisa interdisciplinar em ciências humanas**. Florianópolis, vol. 5, n. 61, p. 1-18, 2004. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/1195/4443>. Acesso em: 01 mar. 2011.

BOFF, L. Introdução. In: **O livro da divina consolação e outros textos seletos**. Trad. De Raimundo Vier; Fidelis Vering, Leonardo Boff, Emmanuel Carneiro Leão e Gilberto Gonçalves Garcia. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 11- 48. (Coleção Pensamento Humano).

BLANCO, M. R. P. Modos de la mística. In: _____. **Lenguaje y experiencia en la mística judia**. Madrid, 2008. p. 09 – 19. Tese (Doutorado em Filosofia).

33 LIMA VAZ, 2000, p. 54.

34 *Id. Ibid.*, p. 55.

Universidad Complutense de Madrid, 2008. Disponível em: <http://eprints.ucm.es/8069/2/T30435.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2010.

BÍBLIA. Português. **A BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Tradução de La Sainte Bible. Nova edição, revista. São Paulo: Paulinas, 1985. 2366 p.

JAYARAM. The meaning of Samkara and Shankara. *In: Hinduism*. Disponível em: <http://www.hinduwebsite.com/siva/sankara.asp> >. Acesso em: 29 mar. 2012.

LIMA VAZ, H. C. **Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.

PLOTINO. **Tratado das Enéadas**. Trad. De Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2000.

TUGENDHAT, Ernst. Sobre mística. *In: Diálogo Científico*. Santiago de Chile, vol. 14, n. ½, p. 11- 21, 2005.

VERNANT, J.P. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Trad. de Joana Angélica D' Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

A interpretação fenomenológica de Martin Heidegger das epístolas aos tessalonicenses em vista de uma genuína filosofia da religião

João Marcos Montagner*

Renato Kirchner^{1**}

Resumo: *Este estudo busca acompanhar a interpretação realizada por Martin Heidegger das duas epístolas aos tessalonicenses, publicada no volume 60 das obras completas (Gesamtausgabe) sob o título Fenomenologia da vida religiosa. Como já é sabido, as duas epístolas paulinas foram escritas aos fiéis de Tessalônica. O filósofo utiliza o método fenomenológico para a apreensão do fenômeno religioso e analisa como isso se dá na vida fática. O objetivo consiste em compreender o modo de viver a faticidade da fé no contexto histórico da experiência cristã originária. Assim, pretendemos acompanhar rigorosamente o modo como Heidegger evidencia a estrutura ontológica da vida fática na comunidade cristã originária. Para cumprir a meta inicial, este trabalho será dividido em três partes: a primeira diz respeito aos propósitos de Heidegger em realizar uma interpretação fenomenológica das epístolas paulinas; na segunda parte serão explicitados os argumentos mais importantes da obra em estudo, ou seja, especialmente das epístolas aos tessalonicenses interpretadas por Heidegger; por fim, procura-se entender em que sentido o filósofo busca em Paulo uma genuína filosofia da religião.*

Palavras-chave: *Filosofia da religião; Fenômeno religioso; Experiência fática da vida; Heidegger; Paulo.*

1. Os propósitos de Heidegger em realizar uma interpretação fenomenológica das epístolas paulinas

Quem é Paulo? Paulo é da tribo de Benjamin, cidadão Romano, criado e educado em Tarso. Em Paulo está a revelação que o escândalo da Cruz não é o fim da história. Ele é a figura mais influente na história do cristianismo, pela sua profundidade de pensamento, alcance e suas numerosas cartas.

Paulo percorre estradas a pé, cerca de 32 quilômetros por dia. Dormia perto da estrada, no frio, na chuva e na neve. Fala-se também de inúmeros naufrágios. Era

1 * Graduando do curso de filosofia na Pontifícia Universidade Católica de Campinas.
Endereço eletrônico: marcosmontagner@gmail.com.

um judeu com uma mochila nas costas e desafiava a todos em nome de um malfeitor crucificado. Pregava onde vivia e trabalhava (faticidade da vida), ou seja, nos cortiços das cidades maiores daquela época.

Sobre sua formação filosófica não se pode afirmar muito do conhecimento de Paulo: “Minha palavra e minha pregação nada tinham de linguagem persuasiva da sabedoria” (1Cor 2,4; 2Cor 11,6), sendo não adepto da oratória segundo os padrões aristotélicos (BROWN, 2010, p. 601).

As cartas paulinas formam os primeiros textos do Novo Testamento a serem escritos. Formam, portanto, uma literatura imediata com problemas concretos, ou seja, são fonte primária e complemento dos Atos dos Apóstolos.

A questão inicial de Heidegger é a questão de filosofia como ciência, um modo de ser filosofia. Ele concebe que “a filosofia surge da experiência fática da vida mesma e experimentar não significa tomar conhecimento (saber), mas o confrontar-se com (viver a experiência)”. Segundo o filósofo alemão: “O importante é que a experiência fática da vida se torne acessível, o como experimentar de cada mundo” (HEIDEGGER, 2010, p. 16). A justificativa de proposta de estudo de Heidegger é:

A religiosidade cristã originária consiste na experiência cristã originária da vida e ela mesma é tal; a experiência fática da vida é histórica, a religiosidade cristã vive a temporalidade como tal (HEIDEGGER, 2010, p. 72).

Esta passagem coloca teses que não podem demonstradas, mas verificadas pela fenomenologia, de tal modo que devemos proceder interpretativamente como se estivéssemos escrevendo as epístolas com Paulo, ou seja, vivenciamos com ele a escrita das epístolas, ou seja, nós propriamente as ditamos ao Apóstolo.

2. A interpretação heideggeriana das epístolas aos tessalonicenses

O “ter-se-tornado” e o “sabeis” são palavras destacadas por Heidegger como chave de leitura e entendimento do que Paulo explica nas epístolas aos tessalonicenses. A palavra “presença”, no grego clássico, é “parousia” e tem o significado de “vinda”. “Presença” possui então um sentido não pensado pela história conceitual ou foi modificado, causando uma mudança no entendimento quando ocorre o conceito “parusia”.

“Vós sabeis muito bem...” indica, portanto, um saber todo peculiar, pois Paulo remete os tessalonicenses a si mesmos e o saber que possuem a respeito do seu “ter-se-tornado” (HEIDEGGER, 2010, p. 91). Essa forma de olhar as cartas e analisar as palavras na sua origem etimológica faz parte do modo fenomenológico de Heidegger

proceder, a fim de abstrair, conhecer e entender o modo de vida de Paulo e dos tessalonicenses.

Na segunda carta, chama atenção a expressão “como viver”. Este “viver como Paulo” é proposto aos tessalonicenses no seu modo de vida, isto é, requer um saber todo peculiar.

Heidegger olha para as palavras e para o modo próprio de Paulo falar e mostra que somente através do entendimento dos conceitos ou das palavras “saber”, “ter-se-tornado” e “parusia” pode ser compreendido os ensinamentos de Paulo e o que ele realmente quer dizer em suas cartas. De modo que podemos ler na interpretação que Heidegger realiza das epístolas:

Se a *parousia* depende de como eu vivo, então não estou em condições de suportar até o final a fé e o amor que me são exigidos e, então, vejo-me levado à proximidade do desespero. (HEIDEGGER, 2010, p. 96) Para isso faz falta a faticidade do saber. Saber quem seja verdadeiramente Cristo, isso decide-se porque se reconhece o Anticristo. (HEIDEGGER, 2010, p. 99)

3. Estudando as cartas, Heidegger procura em Paulo uma genuína filosofia da religião

O “como” (*Wie*) da relação de Paulo com a comunidade em Tessalônica e o “como” (*Wie*) da relação de Paulo com aqueles que se colocaram a seu lado poderia ser sintetizado nestes pontos: 1) eles experienciam seu ter-se-tornado, conhecem seu mundo próprio; 2) também eles experienciam um saber do seu ter-se-tornado. A mesma experiência pessoal obtida na proclamação é afirmada por Paulo com o “vós sabeis”.

Heidegger explica que seu “ter-se-tornado” pessoal, isto é, individual, de cada um, é também o mesmo “ter-se-tornado” de Paulo. Eles compartilham seu mundo e, dessa maneira, todos eles conjuntamente alteram o mundo circundante por compartilhá-lo de algum modo entre si.

O saber acerca do ter-se-tornado próprio constitui uma tarefa muito especial para a explicação; define-se o sentido de uma faticidade que se vê acompanhada de um saber determinado, não separado, mas ela é coexperienciada de modo plenamente original. (HEIDEGGER, 2010, p. 84)

Assim, o “saber” e o “ter-se-tornado” dão-se num único momento, na proclamação, sendo ação da palavra, enfim, uma revelação individual e pessoal. É o que podemos ler na passagem heideggeriana seguinte:

O ter-se-tornado não é, pois, um acontecimento qualquer na vida, mas é

coexperienciado continuamente de modo que seu ser no agora presente é seu ter-se-tornado. Seu ter-se-tornado é seu ser no agora presente. (HEIDEGGER, 2010, p. 84)

No trecho 1Ts 1,9-10, “Como vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes ao Deus vivo e verdadeiro”, a virada para Deus é uma opção primária, inicial, pois é somente a partir dela e com ela que se dá a virada que se afasta dos ídolos. A palavra no grego clássico tem o significado de alucinação, inconsciência, sendo um modo utilizado por Paulo: “Por nosso Senhor Jesus Cristo que morreu por nós, a fim de que nós, na vigília ou no sono vivamos em união com ele” (1Ts 5,9-10). “Na vigília e no sono” significa novamente “vivos ou mortos”. “Definimos, assim, o vir mediante o aceitar e, além disso, mediante o receber”, escreve Heidegger. E continua:

O que é aceito é o como do comportar-se. Trata-se de uma *virada radical absoluta*, de modo mais adequando, num voltar-se *para* Deus e num afastar-se dos ídolos. O absoluto voltar-se para dentro do sentido realizador da vida fática explicita-se em duas direções: servindo e esperando, um caminhar diante de Deus e um persistir. [...]
A aceitação consiste em colocar-se dentro da necessidade da vida. [...]
O estar presente de Deus possui a relação elementar ao modo de vida (vivendo).
A aceitação é em si mesma o caminhar diante de Deus. (HEIDEGGER, 2010, p. 84-86)

Quanto às perguntas sobre a parusia encontradas nas epístolas, Paulo responde pelo sentido referencial da parusia, que é radicalmente distinta de todas as expectativas. “Tempo é instante”, ou seja, o tempo é apreendido em sentido atitudinal, pois o que há com os mortos que não vivenciam mais a presença (1Ts 4,13-18) e quando se realizará a presença (1Ts 5,1-12)? Explicando: como “mortos” significa aqueles que “jazem adormecidos”, do mesmo modo que “ressureição” significa “despertar”.

Também na comparação entre 1Ts 4,13-18 (“mortos”) e 1Ts 5,1-12 (“tempo”), prazo e dia, também descrito como a luz e o dia, o estado de vigília, opõem-se às trevas e à noite, ao sono, sendo os “filhos da luz”, isto é, os cristãos opõem-se aos “filhos das trevas”.

Da mesma forma, Paulo não diz: “Nesse ou naquele momento o Senhor virá novamente”; também não diz: “Não sei quando ele voltará”, mas ele diz: “Vós sabeis muito bem...” e este saber é um saber todo peculiar, pois remete os tessalonicenses a si mesmos e o saber que possuem a respeito do seu ter-se-tornado enquanto experiência da proclamação.

Portanto, a contraposição de Paulo à experiência do ter-se-tornado é uma contraposição a dois distintos modos de vida. Quando eles dizem “paz e segurança”,

revela uma expectativa de vida para aqueles que vivem nessa expectativa, mas, se a calamidade os afeta, não podem fugir dela e não podem salvar-se a si mesmos, porque não têm a si próprios, porque esqueceram seu próprio si-mesmo, porque não têm a si mesmos na claridade do próprio saber, porque não conseguem agarrar-se nem salvar-se a si mesmos por estarem “na escuridão”.

Paulo responde à pergunta pelo “quando” no modo de dizer que não há segurança alguma para a vida e a contínua insegurança é também o que caracteriza as significações fundamentais da vida fática cristã. Insegurança não é casual, mas a condição necessária; não lógica nem natural, mas a condição para ver com clareza e a necessidade de reflexão sobre a própria vida e sua realização.

Quando as pessoas disserem “paz e segurança” (1Ts 5,3), então, “lhes sobrevirá repentina destruição” (cf. *BÍBLIA JERUSALEM*). Segundo Heidegger, “entregam-se ao que a vida lhes dá, ocupam-se de qualquer tarefa da vida. Deixam-se absorver por aquilo que a vida oferece; eles estão na escuridão no que diz respeito ao saber sobre eles mesmos. Em contrapartida, os crentes são filhos da luz e do dia” (HEIDEGGER, 2010, p. 93-94).

Na resposta de Paulo, “estejamos vigilantes”, o “quando” muda para o modo, pois é pelo modo como a parusia se apresenta em minha vida, ela remete à realização da vida mesma, a qual pode ser definida de maneira formal: “A religiosidade cristã vive a temporalidade”.

É um tempo sem uma ordem própria, sem lugares fixos etc. Mediante um conceito de tempo objetivo é impossível atingir esta temporalidade. De modo algum o “quando” (*Wann*) é apreensível objetivamente.

O sentido dessa temporalidade é também fundamental tanto para a experiência fática da vida quanto para problemas que dizem respeito à eternidade de Deus. (HEIDEGGER, 2010, p. 93)

Se a *parousia* depende de como eu vivo, então não estou em condições de suportar até o final a fé e o amor que me são exigidos e, então, vejo-me levado à proximidade do desespero. Aqueles que pensam assim angustiam-se em sentido próprio, sob o sinal da verdadeira preocupação se poderão levar a cabo as obras da fé e do amor e se suportarão até o dia decisivo (HEIDEGGER, 2010, p. 96).

Para Heidegger, o modo explicado por Paulo é o modo de como vivo o hoje em função da expectativa do futuro. A angústia no sentido religioso cristão é o modo de levar até o final o objetivo inicial, descoberto no ter-se-tornado, e o saber dos propósitos da presença, ou seja, da parusia até o dia decisivo.

Paulo aponta o engano dos que compreendem e vivem a parusia sem trabalho e na ociosidade, na expectativa de algo futuro, perdendo-se o que podemos ler em 1Ts 3,11: “Ouvimos dizer que alguns dentre vós levam vida à-toa, muito atarefados sem nada fazer.”

A resposta de Paulo diz respeito a dois modos de vida fática para o que é o Anticristo. O sentido da proclamação do Anticristo é o seguinte: deve-se tomar o Anticristo como tal. Ele aparece como um deus: “o deus deste mundo” (2Cor 4,4). “Para os incrédulos, dos quais o deus deste mundo obscureceu a inteligência, a fim de que não vejam brilhar a luz do Evangelho da Glória de Cristo, que é a imagem de Deus.” Segundo o entendimento do filósofo alemão: “Para isso faz falta da faticidade do saber. Saber quem seja verdadeiramente Cristo isso decide-se porque se reconhece o Anticristo” (HEIDEGGER, 2010, p. 99).

O acontecimento da parusia ordena-se segundo seu sentido de acontecimento, ou melhor, aos homens que se dividem em chamados (cf. 2,10) e perdidos ou réprobos. Os que se perdem têm o sentido ofuscado pelo senhor deste mundo. Eles não podem provar. “Discerni tudo e ficai com o que é bom” (1Ts 5,21). Trata-se de um aceitar que é um último decidir-se, funda-se no saber e no provar (HEIDEGGER, 2010, p. 101).

Paulo adverte em 2Ts 2,3: “Ninguém deveria deixar enganar-se”. “Os que se perdem acreditam na mentira, eles não são indiferentes, estão ocupados em grau máximo, porém, acabam se enganando e sucumbem ao Anticristo” (2Ts 2,11). A opção pelo exagero com a preocupação pelo futuro faz com que se perca o presente e a graça, pois para Paulo é no “modo de viver”, de manter-se na graça do “ter-se-tornado”, mantendo a presença, o saber da proclamação, pois somente por meio da fé e pela experiência da mudança para o “ter-se-tornado” que é possível compreender e ver o modo do Anticristo como negação do mundo compartilhado. O engano do Anticristo é o próprio mundo, somente no saber pode ser reconhecido: “Paulo diz simplesmente: permaneçei firmes e dominai as tradições” (como modo de viver) “as quais vós tendes experimentado” (ter-se-tornado, sabeis) (HEIDEGGER, 2010, p. 103).

Algumas considerações a título de conclusão

A experiência cristã fática da vida é determinada historicamente por surgir com a proclamação da verdade revelada e admitida, a qual afeta o homem num momento e continua acompanhando-o constantemente na realização da vida. Essa experiência da vida continua determinando, por sua vez, as relações que se lhe sucedem. Segundo Heidegger:

A experiência fática da vida dos cristãos é determinada historicamente na medida em que sempre começa com a proclamação. A conexão do cristão com o mundo circundante é tratada em 1Cor 26-27. [...] a religiosidade cristã vive a temporalidade. É necessário compreender que sentido tem,

para o cristão, as referências circmundanas e comundanas (HEIDEGGER, 2010, p. 104).

Paulo apresenta a faticidade cristã originária como algo sem nenhum caráter extraordinário, com nenhuma peculiaridade, é a vida comum que prevalece, pois após a transformação pela realização da proclamação, a faticidade mundana permanece como era anteriormente:

A ênfase da vida cristã é sempre realizadora: 1Ts 3,3; 5,9. Todos os complexos realizadores primários [não é o extraordinário que vem] conduzem a Deus e se realizam [mas é o modo de viver] diante de Deus. (HEIDEGGER, 2010, p. 105)

Agora a espera é “o esperar” , é um esperar por Deus, não remete para um futuro, mas para Deus ou em Deus, o sentido real da temporalidade determinada por e pela relação fundamental com Deus, um modo a viver de maneira realizadora na temporalidade “o presente” e na eternidade, “o futuro”.

O modo de Paulo determina o “como” (*Wie*) do modo de viver e o comportamento do cristão, e o seu “ter-se-tornado” é o “modo de viver” com o mundo circundante e o mundo compartilhado com os outros (1Cor 7,20) e a apropriação das significâncias e, mantendo a faticidade cristã, permanecem “na condição na qual fostes chamados”, ou seja, a vida real é vivenciada “como se não” (VATTIMO, 2004, p. 151-167). É um negar-se ao mundo circundante e compartilhado, permanecendo no mundo interior da experiência obtida pela proclamação, sendo o ter-se-tornado originário do saber para a mudança propriamente dita.

A significância do mundo circundante transforma-se em bens temporais mediante o ter-se-tornado. O sentido da faticidade, nessa direção, define-se como temporalidade. O ter-se-tornado tem o sentido atemporal de “eterno”, as relações com o mundo próprio se vêem maximamente afetadas pelo ter-se-tornado cristão (HEIDEGGER, 2010, p. 106). O cristão possui a consciência de que esta faticidade não pode ser alcançada por suas próprias forças, mas que procede de Deus – fenômeno da ação da graça. Nesse sentido podemos ler na interpretação que Heidegger faz das epístolas paulinas as tessalonicenses:

A realização ultrapassa o poder do homem; não é realizável apenas a partir das próprias forças. [...] Pelo contrário, um “ter apoio” é realizado sempre em relação a uma determinada significância, atitude, consideração do mundo, na medida em que, ao dar e obter apoio, Deus é correlato de uma significância. [...] Aquele que não tiver “aceitado” estará incapacitado de suportar até o final a faticidade ou de apropriar-se do “saber”. (HEIDEGGER, 2010, p. 109)

Diz Paulo que levamos o tesouro, ou seja, “a faticidade cristã” em vasos de barro.

O complexo realizador é um “saber” (1Cor 2,10), o modo em que somos chamados pela proclamação e a revelação pessoal a um “ter-se-tornado”, de modo que “a nós Deus o revelou pelo espírito”, portanto, o “saber” exige, por sua própria essência, “ter espírito”.

Heidegger aponta que na forma paulina não há nenhum “ser espírito”, mas sim um “ter espírito”, “viver em espírito” ou “ser sujeito a”, mas o espírito não é parte do homem, sendo uma propriedade adquirida na vida fática.

O ser humano mesmo torna-se Deus, o “espírito no humano” é o divino no humano, “alma humana” é o humano nele (HEIDEGGER, 2010, p. 110). “O espírito em Paulo é o fundamento realizador desde o qual brota o saber mesmo” (HEIDEGGER, 2010, p. 111).

Referências

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Paulus: São Paulo, 2003.

BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Tradução Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2010.

HEBECHE, Luiz. *O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

** Doutor em filosofia, professor em cursos de graduação e pesquisador do mestrado em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: renatokirchner@puc-campinas.edu.br.

A Intelectualidade entre a Mística e a Ética em Edith Stein

Danilo Souza Ferreir^{1*}

Resumo : *Esta comunicação busca pensar a biografia de Edith Stein como síntese de grandes dilemas do século XX. Esta filósofa convertida ao cristianismo participou da I Guerra Mundial como membro da Cruz Vermelha, tendo recebido a medalha da coragem por sua dedicação e seriedade no trabalho de enfermagem. Foi também personagem ativa durante a Segunda Guerra contra o movimento nazista, chegando mesmo a escrever uma carta ao papa Pio XI afim de denunciar esta ideologia. Já monja carmelita descalça foi capturada e morta em 9 de junho de 1942, em Auschwitz. Dessa forma, como definiu o papa João Paulo II na encíclica de 01 de maio de 1985, “Edith Stein, que traz em sua vida uma síntese dramática de nosso século”.² Mas em paralelo a seu posicionamento sócio-ideológico e sua trajetória eclesial na Igreja Católica, a biografia de Edith Stein revela um pensamento filosófico singular, destacadamente no tocante à participação da mulher no universo acadêmico. Dessa maneira, nas correspondências transcritas na obra *Estrellas amarillas*³, Edith descreve a sua atuação como assistente do professor Edmund Husserl e membro do grupo de fenomenologia. Em outro grupo de cartas, enviadas por ela a Konrad Haenish, ministro da Ciência, Arte e Educação da Alemanha, Edith lamenta a atitude da Universidade de Gottingen, onde a matemática Emmy Noether foi aprovada em concurso, mas não conseguiu assumir o cargo. Seus escritos apontam também os vínculos mantidos por Edith Stein com intelectuais que se fizeram religiosas contemplativas, como Adelgundis Jaeger Schmid, irmã beneditina, doutora em filosofia e ex-aluna de Husserl.*

Palavra-Chave: *Biografia, Intelectualidade, Mística.*

Introdução

Neste artigo, nosso primeiro objetivo é o de reconstituir a conferência: *O Intelecto e os Intelectuais* escrita em 1930 por Edith Stein, através desta reconstituição, descrever o papel do intelectual e como esta categoria social se manifesta na sociedade, destacando a dimensão ética deste grupo, pois a sua reflexão se inicia sobre o real e deve se manifestar nos anseios e nos problemas da sociedade, no qual

1 Graduando em História pela Universidade Federal de Ouro Preto-UFOP

2 JOÃO PAULO II. *Fides et Ratio*. 1.

3 STEIN, Edith *Estrellas Amarillas*. 2 edição. Madri: Editorial de Espiritualidad, 1992.

o intelectual está inserido.

Para a reconstrução desta conferência, buscaremos analisar as correspondências transcritas na obra *Estrellas Amarillas*⁴, escritas por Edith Stein a Emil Vierneisel e através delas, pensar os motivos da conferência não como um pensamento isolado, mas que nasce de uma busca em pensar o presente da própria autora e como Edith Stein se relaciona com a sociedade que a cerca, do que a própria Stein chamará de “A busca pela verdade”⁵.

A busca pela verdade possibilitará a jovem de Breslau, a descoberta do método da fenomenologia, do seu mestre Husserl. Um método rigoroso como é definido por Mariana Bar Kusano em seu trabalho *A Antropologia de Edith Stein: Entre Deus e a Filosofia* como um dos pilares sobre os quais ela assenta a sua filosofia, de acordo com a autora, que descreve o encontro da jovem que buscava a verdade, através do estudo na Universidade de Breslau, onde cursava as disciplinas de psicologia experimental, história e filosofia com professores como Richard Honigswald e Louis William Stern que lhe apresentaram o livro *Investigações lógicas* de Edmund Husserl⁶.

No contato com a obra *Investigações lógicas*, Stein fica encantada com a grandeza do novo método da fenomenologia apresentando por Edmund Husserl, o que será um dos fatores para a sua decisão de estudar na Universidade Göttingen, o que mais tarde será definido pela autora como sua “*pátria filosófica*” e o pensamento fenomenológico sua “*língua filosófica materna*”⁷.

Podemos perceber por essa afirmação que o pensamento de Edith Stein e profundamente marcado pelo modelo fenomenológico, mesmo quando esta escreve sobre Psicologia, Pedagogia e os escritos espirituais como religiosa Carmelita, logo a sua interpretação de intelectual na conferência se enquadra neste modelo.

1. O Caminho feito por Edith Stein

“Ele quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade.” São Paulo escreve esta frase na primeira carta a Timóteo e podemos perceber que este pensamento resume o projeto de vida que foi assumido por Edith Stein, que procurou através de seu testemunho como educadora e filósofa a busca pela verdade.

4 STEIN, Edith *Estrellas Amarillas*. 2 edição. Madri: Editorial de Espiritualidad, 1992.

5 TERUEL, Pedro Jesús. *El camino de Edith Stein*. Universidad Católica de Murcia, 2006.

6 BARCELOS, D'Artagnan de Almeida. *ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES DE EDITH STEIN PARA UMA JUSTA HERMENÊUTICA DO HUMANO*, 2011.

7 STEIN, Edith. *Ser finito y ser eterno: Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México: Fondo de Cultura Económica. p. 30.

Esta busca pela verdade possibilitara a jovem de Breslau, a descoberta do método da fenomenologia do seu mestre Husserl, um método rigoroso que é definido por Mariana Bar Kusano em seu *trabalho A Antropologia de Edith Stein: Entre Deus e a Filosofia* como um dos pilares sobre os quais ela assenta a sua reflexão ,a mesma autora descreve o encontro da jovem que buscava a verdade através do estudo na Universidade de Breslau onde cursou as disciplinas de psicologia experimental, história e filosofia com professores como Richard Honigswald e Louis William Stern que lhe apresentaram os escritos de Edmund Husserl através do livro *Investigações lógicas*.

Neste livro, Stein fica encantada com a grandeza deste novo método da fenomenologia apresentando por Edmund Husserl, o que será um dos fatores para a sua decisão de estudar na Universidade Gottingen .Além deste fato, outros fatores influenciaram a decisão da jovem de Breslau como segundo nos mostra Elizabeth Miribel , sendo elas a visão da imagem animada pela imagem em que Conrad-Martius que foi laureada com um premio de filosofia pelo livro *Die erkenntnis-theoretischen Grundlagentes Positivismus*, e o fato de seu primo, Richard Courant que se tornou professor de matemática em Gottingen onde o próprio Husserl estava ministrando aula desde 1901 oferecera a mãe de Edith Stein a possibilidade de recebê-la e sua irmã Erna para que completassem a formação Universitária , como nos mostra Elisabeth Miribel no livro *Edith Stein : como ouro purificado pelo fogo*.

Os estudiosos definem três períodos⁸ para análise das obras escritas por Edith Stein: o primeiro período é quando esta estuda fenomenologia sob a orientação de Husserl, no qual se destaca o trabalho sobre a *empatia*; a segunda fase quando ela entra para o Carmelo de Colônia; neste período a intelectual e fenomenóloga continua seus estudos sobre o ser humano e compreende que a essência dos seus estudos buscava como dever ético o servir ao outro e neste sentido emergia um dever religioso; sobre este período nos é apresentado o testemunho de Husserl para a Irmã Aldegundis em 15 de Agosto de 1934:

Edith aprendeu muito bem a conhecer a clareza do espírito coerente e comedido da Escolástica. Como se explica então que, a bem dizer, nada disso se encontra em Santa Teresa? É notável ver Edith descobrir, como do cume de uma montanha, a clareza e a amplidão do horizonte, com uma maravilhosa agilidade e transparência. Mas ela sabe, ao mesmo tempo, virar-se para o interior e guardar a perspectiva de seu eu. Nela tudo é autêntico, Do contrário, eu diria que sua conversão e sua vocação foram inventadas e fabricadas. Mas, no final das contas, há no fundo de todo judeu um absolutismo e um amor ao martírio. (MIRIBEL, 2006, p 156)

A terceira fase do estudo steiniano é quando Stein, depois do encontro com

8 KUSSANO, Mariana .A Antropologia de Edith Stein : Entre Deus e a filosofia. PUC-SP 2009 p.20.

experiência do outro, isto é, a experiência religiosa, sente a necessidade de descrever a experiência com o sagrado, e seus escritos se tornam eminentemente místicos como, por exemplo, no livro *A Ciência da Cruz*, onde descreve de maneira tocante a experiência de São João da Cruz.

1.1 A conferência o Intelecto e os intelectuais

Com este espírito de busca pela verdade Edith Stein é convidada, para fazer uma conferência, por Emil Vierneisel, que era catedrático da Universidade em Heidelberg, o que podemos confirmar através da carta escrita por Stein no dia 27 de setembro de 1930, como escrito a seguir:

*Muito estimado senhor professor:
A delegação de Espira há resolvido que seja eu quem informe sobre Salzbrgo, Ocorrera na segunda no período da tarde. Para outubro, novembro e fevereiro, estou comprometida em outros lugares. Assim, pois a conferencia de Heidelberg poderia ser em dezembro. Estes compromissos extraordinários não podem ficar muito próximos (...). Todavia não sei qual será o tema da conferencia. Dificilmente será Santo Agostinho, porque este tema muito raramente e só em doses homeopáticas seria possível realizar. Por esses compromissos poderei fazer qualquer coisa em Heidelberg apenas um Nico domingo de outubro. Mas se eu pudesse parar por aqui um par de horas e trazer o seu programa de Inverno, estou muito satisfeito. (STEIN, 1930, p 877).⁹*

No dia 2 de dezembro foi marcado a conferencia na Universidade de Heidelberg, porque como dito anteriormente a senhorita Stein deve outras conferências internacionais como “Sobre a idéia da formação” que apresentou em 18 de outubro em Speyer e em 8 de Novembro, em Bendorf onde esta apresentou a conferencia “Fundamentos da formação da mulher”.

*Paz!
Muito estimado Senhor Doutor Vierneisel:
Muito me alegre de que santo Tomás há despertado tanta satisfação para você. Regressamos muito contentes para casa , e depois de meia hora desembarcamos diante da porta do convento . Obrigada de coração, também a sua querida esposa , por seus amáveis cuidados .
Pode disser, por favor, ao professor Lossen que falei com a Madre do internado e que esta disposta a cumprir seu desejo, se bem esta Páscoa dificilmente será possível? A resposta definitiva ocorrera quando falarei*

⁹ .Muy estimado señor professor: La delegación de Espira há resuelto que seayo quien informe sobre Salzburgo. Tendrá lugar ellunes por la tarde. Para octubre, noviembre y eneroyaestoy comprometida en otros lugares. Asípues, lo de Heidelberg habría que meterlo em diciembre. Estosagradables compromissos extraordinários no puedoaproximarlosmucho entre si , (...). Todavía no séqué tema . Dificilmente será san Agustín, ya que algo así solo muy raramente y solo em dosishomeopáticas me seríaposiblerealizar. Poreso apenas si se podráhacer algo en Heidelberg em um solo domingo de octubre. Pero si pudierapasarse por aqui um par de horas y trajerasu programa de invierno, me alegraria mucho.(STEIN , 1930,p 877.)

*com a reverenda Madre, que em estes momentos esta em viagem (STEIN, 1930, p 885-886)*¹⁰

Na carta apresentada anteriormente, escrita por Edith Stein em 6 de dezembro de 1930, demonstra que ao regressar a Speyer, Stein estava grata por ter despertado o interesse do professor Vierneisel para os escritos de São Tomas de Aquino e de ter sido acolhida por Gertrud Vierneisel esposa do professor Emil.

Infelizmente o manuscrito original da conferência não foi conservado apenas uma folha com o índice, como nos aponta a biógrafa Elizabeth de Miribel em seu trabalho sobre Edith Stein. A maioria das cartas escritas pela filósofa carmelita foram destruídas devido a um processo de apagamento da memória, sendo decorrente do medo por parte daqueles que conviveram com Edith, da perseguição anti-semita: “As poucas cartas que restaram – conhecemos algumas graças a irmã Aldegonde, Beditina, e a senhora Biberstein – deixam transparecer uma humanidade tão rica, uma inteligência tão rara que essa destruição tornou-se ainda mais lastimável.” (MIRIBEL, 2001, p.27)

Fazendo uma análise do índice desta conferência podemos perceber que a maior preocupação de Edith Stein não é o papel do intelectual, mas sim o ser humano, tal como pode ser vista em toda a sua obra, por exemplo, em *Sobre o Problema da Empatia*, no qual a preocupação de Stein é a relação do indivíduo com o outro e como este é afetado através do diálogo, tese defendida em 1916, e *A Pesquisa sobre o Estado* escrita em 1925 onde a preocupação de Stein é sobre como os seres humanos são afetados em seu diálogo com o outro:

A tendência para a pessoa se justifica objetivamente e é valiosa porque, de fato, a pessoa está acima de todos os valores objetivos. Toda verdade precisa ser reconhecida. Toda verdade precisa ser reconhecida por pessoas, toda beleza precisa ser vista e avaliada por pessoas. Nesse sentido, todos os valores objetivos estão aí para as pessoas. Além de tudo o que há de valioso no mundo está a pessoa do criador que, como protótipo, encerra em si todos os valores imagináveis e os excede. Entre as criaturas, o mais elevado é aquele que foi criado à sua imagem exatamente na personalidade, ou seja, no âmbito de nossa experiência – o ser humano. Edith Stein. (KUSANO, 2009, p7).

2. O papel do intelectual para Edith Stein

Edith Stein possui uma grande reflexão sobre o seu tempo, vendo o presente

10 *Pax !Muy estimado senor doctor Vierneisel :Mucho me alegro de que santo Tomás haya despertado tanta satisfacción em usted. Regresamos muy contentas a casa, y después de media hora desembarcamos delante de La puerta Del convento. Gracias , de corazón , también a su querida esposa , por todas amabilidades y cuidados .?Quieres decirle , por favor, al professor Lossen que he hablado con la Prefecta del internado y que está dispuesta a cumplir su deseo , si bien esta Pascua difícilmente será posible ? La respuesta definitiva La dará cuando hayahablado com La reverenda Madre , que em estos momentos está de viaje.(STEIN ,1930,p 885-886).*

como uma experiência que possibilita uma visão histórica. Através de uma análise do seu tempo é que a pesquisadora define a importância ética de sua obra e os intelectuais, onde esta começa com um alerta sobre o papel dos intelectuais quando estes se vêem enquanto guias.

Para ela, a visão do intelectual enquanto guia é preocupante porque fere a liberdade dos indivíduos que vivem nesta sociedade, pois este líder não se sente afetado pelo outro porque se considera maior do que ele ou mesmo o líder *intelectual* não se deixa afetar pelo mesmo que afeta os *homens de vontade*, pois não vivencia os seus reais problemas, sendo o campo do intelectual apenas uma vivência dos problemas no âmbito Teórico.

Assim Edith Stein faz uma crítica contundente aos próprios líderes dos regimes socialistas, como nos aponta o próprio texto da conferência:

Isso explica a influência dos líderes Socialistas que “vieram de baixo”. Aquele que, com mãos suaves e bem cuidadas, com movimentos ligeiros e flexíveis, se revela como alguém que não conhece trabalho corporal duro, aquele que fala ao povo na linguagem fluida e correta dos “cultos” e sobrevoa despreocupado sobre as duras realidades da luta diária pela vida, e de antemão suspeito. (STEIN, 1930, p 11)

Para a autora o que definiria o papel de guia seriam os *homens de vontade e ação*, que, apesar de eles não serem intelectuais, porque as suas inquietações não apresentam um caráter apenas teórico, mas sim a sua aplicabilidade no mundo material, conseguiriam administrar com mais clareza a sociedade.

Em contraposição aos homens de vontade Edith Stein nos apresenta os homens, cuja maior preocupação não é o campo material, mas sim o campo teórico: os intelectuais.

Edith Stein utiliza o conceito Tomista de revelação para o qual o conhecimento está presente através da ação da graça divina e por isso deve ser revelado ao homem, para definir a classe dos intelectuais: “Um setor de seres-humanos sente-se chamado ao esclarecimento e ao enriquecimento intelectual.” (STEIN, 1930, p 7).

Stein nos esclarece que existem diferentes tipos de intelectuais, como o *intelecto agens*, sendo estes aqueles que, por dom da graça, criam invenções para um maior auxílio da comunidade; outro tipo de intelectual são aqueles traduzem as idéias e reflexões feitas pelos espíritos sintéticos para maior compreensão das idéias destes pensadores.

Ao apresentar os modelos de intelectuais, a filósofa Carmelita apresenta com maior destaque dois tipos de pensadores que trabalham de maneira diferente daqueles descritos anteriormente, os quais vivenciam a inteligência natural, estes possuem uma maior sensibilidade.

Esta maior sensibilidade é denominada por Stein de *Intellectus possibilis*. Os intelectuais aos qual este conhecimento se torna revelado são o Místico e o Profeta, porque têm acesso as emoções, as quais aqueles que possuem a inteligência natural não conseguem desvelar, tais como os mistérios de fé, os acontecimentos futuros e o estado íntimo das almas.

3. O papel da Comunidade na obra *O Intelecto e os Intelectuais* por Edith Stein

Como podemos perceber pelos modelos de intelectuais, apresentados pela filósofa carmelita, todos estes apresentam como objetivo de maior formação e vivência o serviço à pessoa humana, pois como um artesão, com suas reflexões sobre o real, devem ajudar na construção da comunidade; como nos definiu a autora:

Devemos ter claro que essa atitude nos aparta da grande massa. Fora da universidade, luta-se contra as necessidades da vida em suas inúmeras formas. Basta sairmos das nossas atividades reflexivas para nos depararmos com elas, nelas nos encontramos situados entre pessoas a quem devemos ajuda. Portanto, não devemos nos sentir como seres estranhos que vivem em um mundo inacessível a eles. (STEIN, 1930, p. 11).

Edith Stein percebe que o serviço ao outro é a missão dos intelectuais, mas também para entendermos o sentido de comunidade, devemos pensar no serviço ao outro. Podemos perceber pela escolha que Stein faz para representar a comunidade, que o caráter de deixar-se afetar pelo outro, próprio de sua filosofia, está presente nas duas representações a seguir, sendo a primeira uma fábula escrita por Menênio Agripa¹¹, chamada os membros e do estômago, no qual os membros se negaram a trabalhar para o estômago é este se debilitou ea segunda representação do filósofo grego Platão apresentado na obra *Politéia* onde é apresentado o sistema de organização do organismo social.

Nas duas representações, a sociedade é vista como hierarquizada, mas cada grupo depende da organização das outras classes; a primeira imagem apresentada é a parábola demonstra que a sociedade é representada por uma disputa entre o estômago e os outros membros, que se negam a trabalhar em conjunto, o que acaba possibilitando a morte deste corpo.

O que Stein propõe é uma análise não apenas superficial mais sim uma análise da essência desta sociedade, na qual cada ser humano possui a mesma capacidade, mas a utiliza de maneira diferente o que justifica a sua posição social, como demonstrado pela autora:

Toda sociedade, da mais reduzida, a família, à mais ampla, a humanidade

11 Menênio Agripa (Agrippa Menenius Lanatus) cônsul Romano , morto em 493 a.C..

inteira, é de fato um organismo, no qual os membros e os órgãos formam os indivíduos e os grupos nos quais estes indivíduos estão inseridos. As forças fundamentais da alma e do corpo são as mesmas em todos os seres humanos, mas encontram-se dispostas e desenvolvidas em diferentes proporções. Ao grau de disposições e ao nível de desenvolvimento delas corresponde a posição do indivíduo e a do grupo nos conjuntos. (STEIN, 1930, p 1).

As duas dimensões do ser humano (corpo e espírito), que para a filósofa carmelita constituem o ser humano, estão também presentes na conferência, quando, ao estudar a pessoa humana, ela nos define como um microcosmo no qual ela demonstra que somos formados primeiramente por uma dimensão física, pela qual nos permitimos ações e processos mecânicos, uma dimensão espiritual, que forma o ser humano e que nos permite a experiência com o sagrado, esta terceira dimensão era a sensibilidade que nos permite ser afetado pelo outro e onde se manifesta a inteligência e a vontade.

A inteligência e a vontade permite que sejamos auxiliados por aquilo que nos é revelado: o outro, a partir do momento em que somos afetados por ele e, por outro lado, com o nosso trabalho podemos auxiliá-lo em suas angústias e sofrimentos.

Considerações finais

Roman Ingarden escreveu, quando lhe pediram um testemunho sobre a vida de Edith Stein: “Nunca escreveu nem uma só palavra em que não acreditasse”¹²; creio que através da análise de sua obra podemos perceber que a filósofa vivenciou a experiência de ter seu trabalho como algo que possibilitou o servir ao outro.

O ato de ver o trabalho intelectual como uma forma de servir à pessoa humana sendo este o papel do Místico, permite a Stein se aproximar de outro pensador cristão, o jesuíta e historiador Michel de Certeau, que em seu livro *A Fábula Mística* escreve:

A igreja, o corpo social de Cristo agora é servido de um corpo sacramental tendo por isso um significado possível, que parece a exposição de uma presença em espécie ou em aparência do pão e do vinho consagrado. Estes guias são acompanhados de alguns dos movimentos que devem ser mencionados uma vez que desenham os quadros que aproximam do misticismo (CERTEAU, 2004.p 11)

Uma aproximação do pensamento de Michel de Certeau com Edith Stein, é que o único modelo de intelectual cabível de ser considerado como um guia possível é o místico ou o profeta, pois estes não servem a si mesmos, mas sim ao próximo. A sua reflexão deve ser demonstrada através das ações práticas, para que através dele se chegue a Deus, como citado pela própria autora: “O intelecto é um dom de Deus, que

12 FELDMANN, Christian. *Edith Stein: Judía, filósofa y carmelita*. Barcelona: Herder, 1988. P. 26.

nos é necessário, e não só para nós intelectuais, mas também e precisamente para aqueles de quem o intelecto nos separa”. (STEIN, 1930, p, 12).

Referências

CERTEAU, Michel. *La Fabula Mística siglos XVI e XVII* (ESPAÑOL) Universidade Ibero Americano, 2004.

FELDMANN, Christian. *Edith Stein: Judía, filósofa y carmelita*. Barcelona: Herder, 1988.

KUSANO, Mariana. *A Antropologia de Edith Stein: Entre Deus e a Filosofia*, USP, 2009.

MIRIBEL, Elizabeth. *Edith Stein: como ouro purificado pelo fogo* 4.ed Aparecida, Santuário , 2001.

STEIN, Edith. *Obras Completas* (espanhol). Conferências (1926-1933) Burgos: Monte Carmelo, 2003.

STEIN, Edith *Estrellas Amarillas*. 2 edição. Madri: Editorial de Espiritualidad 1992.

O fundamentalismo como resposta à Modernidade: o protestantismo histórico no Brasil e suas práticas fundamentais para o exercício da fé

Leandro Roberto Longo¹

Resumo: *O sentido original do termo fundamentalismo leva o investigador aos protestantes conservadores nos EUA do final do século XIX, em sua reação à crítica bíblica com o objetivo de resgatar os fundamentos da fé cristã. Artigo de exportação, ao longo do século XX, o fundamentalismo alcançou muitos países com presença protestante, inclusive o Brasil, onde o termo tem conotação pejorativa. O presente projeto de iniciação científica pretende analisar a compreensão do fundamentalismo pelos protestantes históricos no Brasil, ou seja, qual é a representação que eles fazem do conceito. Dentre as denominações históricas, o estudo de caso será o da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB). No plano teórico-metodológico, o que se busca é uma sociologia compreensiva ou uma apreensão interpretativa do sentido ou da conexão de sentidos da ação social dentro dos limites explícitos de um objeto localizável no tempo e no espaço. Alguns conceitos sociológicos fundamentais definidos por Weber esclarecem os esforços e intenções indicadas acima e os caminhos que serão trilhados na busca de sua realização. A pesquisa se dará por meio de leituras e documentos oficiais disponíveis no site da denominação (IPIB), do jornal mensal da Igreja (O Estandarte) e de bibliografia especializada (fontes secundárias).*

Palavras Chave: *Protestantismo. Presbiterianismo. Fundamentalismo. Brasil.*

Introdução

A Modernidade permite ao homem criar símbolos e sonhos que determinam o modo de ser de uns e outros em todos os recantos do mundo. Os indivíduos e a coletividade sonham com o nirvana, a terra sem males, o Reino dos Céus, o eldorado, entre outros. Essas ideias e sonhos perpassam o tempo e a história tornando-se muitas vezes uma sucessão de violência na tentativa de alcançá-las, ainda que os seus primórdios sejam de paz. Embora alguns teóricos afirmem que o contexto de Modernidade está superado e conseqüentemente estamos iniciando uma nova fase mais ampla e complexa, nós preferimos usar as palavras do sociólogo Anthony Giddens, (1991, p.13): “Em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as conseqüências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes”.

O nosso ensaio é uma tentativa de compreender e re-significar a palavra

¹ Graduando em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas; bolsista no programa de Iniciação Científica CEAP/FAPIC (PUC-Campinas), orientado pelo prof. dr. Breno Martins Campos; e-mail: l.leandrolongo@gmail.com

fundamentalismo dentro do contexto moderno. Após a absorção da imprensa para classificar atos terroristas de islâmicos e estadunidenses, *fundamentalista* tornou-se sempre uma acusação que se faz para quem não defende o mesmo objeto semântico que o meu. Contudo, a palavra fundamentalista pertence ao berço religioso e possui sua origem e descendência dentro do protestantismo histórico.

As grandes religiões mundiais possuem como meta o aumento de suas fileiras religiosas e, portanto, assumem uma postura de confronto com a Modernidade (que as questiona em seus principais dogmas). Por isso, a resposta à racionalidade se dá por vias fundamentais à fé. Não se aceita discutir novos paradigmas que jogam luzes ao texto sagrado.

O protestantismo histórico nasce no contexto Moderno, chega ao Brasil de modo definitivo no século XIX, por isso, estudaremos o caso da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, seu afastamento ou sua aproximação com as práticas fundamentalistas. Interessa-nos percorrer as fontes da denominação para classificarmos sua atuação como uma reprodução do protestantismo que aqui chegou: americano e tenente ao fundamentalismo ou como uma adaptação da hermenêutica cristã brasileira.

No cotidiano, embalado por sonhos e buscas, o homem moderno assume uma postura fundamentalista, que ora se afasta de seus primórdios ora se aproxima do contexto em que o fundamentalismo surgiu, ou seja, como uma resposta à Modernidade.

1 Depois do 11 de setembro

Definitivamente, o mundo não é mais o mesmo após aquele 11 de setembro de 2001. Em tempos em que a guerra se torna um verdadeiro espetáculo midiático, o atentado e a queda dos ícones do poder norte-americano e da cultura capitalista dominante, as Torres Gêmeas, em Nova York, e o Pentágono, em Washington, fizeram surgir nos meios jornalísticos de todo o mundo uma dramatização de discursos violentos, internalizando em nós a ideia de que todo mulçumano sempre foi fundamentalista e terrorista!

As falas, as anedotas e as reações que se seguiram aos atentados foram as mais distintas e inusitadas para o momento, um verdadeiro contraste entre, de um lado, a marcha fúnebre por vidas ceifadas e, de outro, os hinos de alegria pela quebra da segurança dos Estados Unidos da América.

O título do livro de Tariq Ali, *Confronto de Fundamentalismos* (2005), dá a tônica do que estamos presenciando nas mais variadas culturas, uma espécie

de fanatismo religioso que reivindica para si o monopólio de uma única verdade exclusiva. Como explicar, por exemplo, pelo viés dos fundamentalistas evangélicos da TV nos EUA a causa daquele atentado? “Seria uma punição de Deus”, afirmam os conservadores fundamentalistas, como resposta aos pecados cometidos pelos EUA.

Thomas Hobbes (*apud* ALI, 2005, p. 9), em sua clássica obra de 1651, *O Leviatã*, ainda longe de presenciar tais acontecimentos, deixa uma chave de leitura para tentarmos compreender essa problemática que produz um *choque de fundamentalismos*: “Impunidade significa Insolência; Insolência, Ódio; e Ódio, uma Tentativa de derrubar todos os grandes que são opressores e cheios de desprezo”. Dentro da perspectiva hobbesiana, podemos entender que o Ódio levou os súditos do império a contra-atacar. A história nos mostra que nem sempre os escravos obedecem ao seu senhor. Há uma irrupção que irradia uma força inimaginável que faz os pequenos levantarem-se contra os grandes. Tal atitude pode ter sido desprezada pelos detentores do poder estadunidenses.

O choque psicológico que se seguiu a se ver a maior força do capital ocidental personificada num paraíso de consumo em meio a destroços foi inevitável. Discursos de ambos os lados reproduzem o caráter fundamentalista do ataque *versus* defesa. De um lado, está o então presidente dos EUA Georg W. Bush e sua ideia fundamentalista de que é preciso estabelecer uma luta do bem (América) contra o mal (terrorismo islâmico); nesse caso, não há alternativas, pois ou se está a favor da América ou se defende o terrorismo. Por outro lado, encontramos uma retórica fundamentalista, representada na fala de Osama bin Laden (*apud* ALI, 2005, p. 354), antes do atentado, em 1998, que divide o mundo em dois polos, o dos fiéis e o dos infiéis: “O dever de matar os americanos e seus aliados – civis e militares – é um dever individual de cada mulçumano que possa fazer isso em qualquer país em que seja possível fazê-lo”.

O discurso e a prática fundamentalista estão diante dos olhos de quem quiser ver. Ele, o fundamentalismo, produz um proselitismo religioso travado entre ocidentais e orientais para a conquista do espaço sagrado do outro. A conversão é sempre a ferramenta usada para a “salvação” do próximo.

[...] o fundamentalismo é a tradição travando uma luta feroz contra um mundo cosmopolita e reflexivo que está à procura de razões. É mais do que uma cisão entre as diferentes categorias de crente verdadeiro: é não participação deliberada na “conversação cosmopolita com a humanidade” de que fala o filósofo Richard Rorty. A recusa ao diálogo – a insistência em afirmar que somente é possível uma visão do mundo que já possui essa visão – tem efeito potencialmente nocivo num mundo que necessita cada vez mais de diálogo. O fundamentalismo é tradição que conscientemente se opõe à modernidade, mas que ao mesmo tempo assume feições modernas e não raro se utiliza de tecnologias modernas

(GIDDENS; PIERSON, 2000, p. 97).

O fundamentalismo, portanto, é criação moderna, que está localizada no tempo e no espaço. Leonardo Boff (2009, p. 49) nos ajuda a compreender melhor o que é o fundamentalismo:

Ele não é uma doutrina, mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. É assumir a letra das doutrinas e normas sem cuidar do seu espírito e de sua inserção no processo sempre cambiante da história, postura que exige contínuas interpretações e atualizações, exatamente para manter sua verdade originária. Fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista.

O cenário que surge com os discursos fundamentalistas nos leva, por alguns instantes, a um rompimento com a esperança. Seremos conduzidos a um rigoroso choque hermenêutico de ideias a ponto de estabelecer guerras civis para criar uma casta pura? “O fundamentalismo é perigoso porque sempre implica a possibilidade de violência” (GIDDENS; PIERSON, 2000, p. 97). O teólogo Hans Küng (*apud* BOFF, 2009, p. 45) sustenta que se quisermos sobreviver, como espécie mesmo, é preciso estabelecer um diálogo entre todas as religiões e culturas. O importante é buscar os consensos e não os dissensos: “Sem paz entre as religiões não haverá paz entre as nações”. Num mundo de transição e de apatias ideológicas, morrer pela doutrina religiosa parece ser antes de tudo um ato heroico.

2 O protestantismo histórico: berço do fundamentalismo

Dentro do cenário preocupante em que se encontra a palavra fundamentalismo, este artigo tem por objetivo recolocá-la no seu berço original, histórico e teológico, ou seja, o protestantismo conservador norte-americano no final do século XIX e início do XX. O fundamentalismo possui sua gênese dentro do conservadorismo protestante recente. A fonte do protestantismo conservador está situada na Inglaterra e nos Estados Unidos no final do século XIX. “O conservadorismo protestante representava, na verdade, reação ao modernismo teológico” (VELASQUES FILHO, 1990, p. 112).

Pelo seu caráter conservador, o fundamentalismo é compreendido por alguns como uma atitude antimoderna ou coisa de evangélico desconectado de seu tempo. Tal afirmação é equivocada e questionável, uma vez que o fundamentalismo é caracterizado e identificado como uma “invenção da modernidade”. Zwinglio M. Dias (dez. 2008) faz uma leitura que nos ajuda a compreender o movimento dialético do fundamentalismo:

O Fundamentalismo é um subproduto da Modernidade inacabada, uma reação de protesto ao triunfo da racionalidade científica e a sua utilização

na elaboração de novas pautas hermenêuticas no âmbito do tratamento dos textos fundantes do Cristianismo. Moderno, ainda que com sinal contrário, o Fundamentalismo representou, no interior da ortodoxia conservadora do Protestantismo norte-americano, no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, uma tentativa de negação absoluta dos valores emergentes do desenvolvimento científico nesse período.

Para o protestantismo conservador, o verdadeiro “inimigo da fé” é o modernismo teológico, que ataca a ortodoxia de dentro do próprio terreno cristão. Sendo assim, o conservadorismo vai assumir, sob sua tutela exclusiva, a condição de um “cristianismo verdadeiro”, sendo a Bíblia interpretada literalmente, negando tudo aquilo que é exterior a ela. O conservadorismo protestante, no que tange a sua militância apostólica, parece fazer um rigoroso embate com os filósofos e cientistas seguidores de uma hermenêutica teológica reflexiva. Porém, podemos identificar uma “dívida lógica que o conservadorismo tem com um determinado tipo de filosofia” (VELASQUES FILHO, 1990, p. 112). A partir do Iluminismo, especificamente na historiografia ocidental, nos séculos XVII e XVIII, o conhecimento racional passa a ser afirmado como via de superação de antigos paradigmas míticos. A religião, dentro dessa perspectiva, passa a ser considerada mais como um objeto de pesquisa do que horizonte infinito da verdade.

Para compreendermos a formação do espaço cultural estadunidense, suas atitudes e visão de mundo, no contexto de mudanças estruturais, resgatamos aqui a “filosofia do senso comum” de Thomas Reid (1710-1796), estudioso da teoria do conhecimento de David Hume (1711-1766), que causou profundo impacto nos protestantes denominados conservadores. Hume combateu o idealismo de Descartes (1596-1650), o método dedutivo e argumentativo que estabelece uma lógica como forma de conhecimento, além de se opor à noção da causalidade; por outro lado, estabeleceu uma relação cordial com a tradição desenvolvida por Francis Bacon, afirmando que o processo de conhecimento do objeto se dá de uma forma indutiva, marcada por impressões e experimentações.

Reid vai, a partir do método indutivo, concluir que o conhecimento está ao alcance de qualquer indivíduo. Sendo assim, para obtenção da verdade sobre um determinado objeto não será mais necessária a razão filosófica, a construção de argumentação ou mesmo a elaboração de ideias, mas todos podem alçar o voo do conhecimento pelo que possa induzir. Essa filosofia do senso comum acabou sendo muito bem recebida nos Estados Unidos, passou a ser ensinada nas universidades como o fundamento filosófico por excelência. O conhecimento passou a ser considerado como democrático e não pertencente a uma elite acadêmica, estando ao alcance de todos os comuns. A filosofia do senso comum irá contribuir para a ordem moral e nacional, bem como irá influenciar na compreensão global da religião. A

filosofia do senso comum irá reafirmar o caráter científico da Bíblia e contribuirá, de modo particular, para a consolidação do pensamento protestante conservador. Para Velasques Filho (1990, p. 117), em diálogo com John Witherspon, a filosofia do senso comum pode ser definida a partir de três elementos, que são a universalidade da verdade, a capacidade da linguagem de expressar o mundo real e a capacidade da memória.

Assim, a verdade passa a ser universal e, segundo a adaptação fundamentalista, é a Bíblia que contém informações universais que nada ou pouco têm a ver com o seu contexto particular. A linguagem não suporta enfeites modernos que por meios das ciências naturais querem harmonizar o conflito. A memória está ligada à tradição histórica e bíblica, uma vez que a aliança estabelecida entre Deus e seu povo deve ser atualizada para sempre. Assim, a Bíblia assume um papel central e decisivo no protestantismo conservador como única fonte que traduz a verdade sobre Deus. Contudo, nem sempre se trata de estabelecer um confronto entre o conhecimento bíblico e o conhecimento científico, mas, sim, que ambos devem estar em acordo.

Todo processo histórico é marcado por instituições que lhe garantem legitimidade e amplitude. A escola teológica de Princeton, por exemplo, pode ser contada dentre os seminários ou institutos que primeiramente sistematizaram o conservadorismo protestante. Sua orientação era calvinista, a ponto de se afirmar que em Princeton o calvinismo era ministrado sem modificações. Princeton assumia sua orientação teológica exigindo a “fidelidade absoluta à confissão de fé de Westminster e aos seus dois catecismos, maior e menor” (VELASQUES FILHO, 1990, p. 118).

Houve vários pensadores que defenderam a teologia do “pacto da graça”: com Adão – o velho homem – todos pecaram, mas o pacto da graça em Jesus Cristo – novo homem – restaura os planos salvíficos de Deus para a humanidade. Retomando esse pensamento, o reverendo Charles Hogde, da Igreja Presbiteriana, destaca-se como um dos maiores expoentes do calvinismo histórico seguido por Princeton. Para ele, a teologia sistemática não deve ser especulativa, nem filosófica, mas bíblica. João Calvino havia redescoberto e de certa forma sistematizado a verdadeira doutrina, sendo assim, a teologia perde o seu caráter criativo para assumir um papel explicativo ou meramente descritivo.

Desde seus primórdios, o protestantismo, com seus pais fundadores, viu-se atraído para a elaboração de uma metodologia definida pelo intelecto do que é ser cristão. Como lembra Rubem Alves (1982), tradicionalmente, a Igreja Católica Romana sempre se valeu da afirmação majoritária: somos a verdadeira Igreja de Cristo, pois pertencemos a uma linearidade da tradição apostólica primitiva até os dias de hoje. Sendo uma novidade, o protestantismo serve-se de outro discurso para ganhar legitimidade: a verdadeira Igreja de Cristo não está na sua continuidade

histórica, mas importa se no presente ela confessa sua fé tendo como elemento angular a Sagrada Escritura. Cessando-se as dúvidas pela elaboração intelectual da fé, todos os problemas, antigos e novos, decifráveis e indecifráveis, podem ser resolvidos pela cristalização dos dogmas bíblicos. Para os fundamentalistas, a Bíblia passa a ser o livro inspirado por Deus, letra por letra sopradas pelo Espírito Santo, ou seja, o texto sagrado passa a assumir caráter absoluto de verdade que transcende a todo tempo e espaço, sendo imutável.

Recordando a história do fundamentalismo original, chegamos à Conferência Bíblica de *Niagara*, na qual foram elaborados os “cinco pontos” considerados fundamentais para o protestante fundamentalista: o nascimento virginal de Jesus, sua ressurreição corpórea, a inerrância das Escrituras, a teoria substitucionária da expiação e a iminente volta de Cristo. Entre os anos de 1910 e 1915, houve um novo esforço de estabelecer um corpo fundamental de doutrinas, com a publicação de doze livretes denominados *The Fundamentals: a Testimony to the Truth*. De distribuição gratuita, a série foi uma tentativa de espalhar e germinar de forma sintética a teologia conservadora. A proposta que se encontrava em *The Fundamentals* era a de um cristianismo rigoroso, dogmático e ortodoxo. Porém, a obra não pode ser tomada como sinônimo de uma união entre os conservadores, mas representa uma cisão entre duas linhas de visão doutrinária. A escola de Princeton e a do teólogo escocês James Orr irão se apropriar de partes da coletânea; assim, há uma alternância entre o conservadorismo norte-americano e britânico.

James Orr afirmava que a Bíblia não nos revela o conhecimento de Deus, mas comunica a vida. Orr contribuiu com diversos trabalhos para *The Fundamentals*. Essa pregação alinha-se mais à experiência religiosa do que à pureza doutrinária. A escola de Princeton seguia na contramão de Orr, ou seja, havia uma preocupação com a pureza doutrinária em relação à experiência religiosa. Aqui está a matriz do que veio a ser o movimento fundamentalista, uma vez que os teólogos de Princeton defendiam a inerrância da Bíblia (VELASQUES FILHO, 1990). Em 1919, durante a Conferência Mundial dos Cristãos Fundamentalistas, foi utilizado o termo “fundamentalista” para designar essa tendência do conservadorismo cristão. Curtis Lee Laws, batista redator do *Watchman-Examiner*, em 1920, segundo alguns autores, foi quem cunhou o rótulo fundamentalista.

[Ser fundamentalista é] estar aprisionado a uma verdade própria, de que o corolário mais perigoso vem a ser o exclusivismo e a intolerância em suas múltiplas formas de manifestação. O fundamentalismo é a invenção de uma tradição tradicional contra a Modernidade. Como invenção, ele é fruto da Modernidade. Logo, quem não participa de seu ponto de vista não são cristãos verdadeiros (CAMPOS, 2010, p.105).

3 A gloriosa Reforma

Há uma diferença entre a história vivida e a escrita. O que se vive pertence às raízes mais profundas de nossa existência, é uma experiência que não se repete. O caminho vivenciado se constrói a partir de elementos empíricos. Assim, já sentenciava o poeta Antonio Machado: “*Caminante, no hay camino, se hace camino al andar*”. As histórias das denominações religiosas, por sua vez, quase sempre pendem para a escrita triunfalista, aquela da criação de heróis, e apologética – e que, ao mesmo tempo, exclui e põe à margem muitos de seus sujeitos e atores.

A história da Igreja tende a dar ênfase aos heróis da fé, àquelas pessoas e movimentos que se destacaram pela sua força, seu domínio, seu poder de persuasão verbal ou sua capacidade de se articular politicamente. Isto também significa que a história da Igreja se limita a um número bastante seleto de pessoas que entram nestas categorias, em geral homens, ao passo que grupos considerados menos importantes são relegados ao esquecimento e desconhecimento: mulheres, escravos, indígenas, mestiços, mouros, pobres, hereges ou dissidentes (DEIFELT, 1994, p. 107).

A tradição católica, ao longo de sua história, apesar de uma grande multiplicidade de ideias e estratificações teológicas, foi capaz de conciliar e resguardar essa diversidade com a vigorosa unidade no seio da Igreja de Roma. O protestantismo, diferentemente da tradição católica, ao emergir da Reforma do século XVI, foi mais longe na variedade de tendências e instituições, não conseguindo manter a chama da unidade acesa. Por isso, afirma Antonio Gouvêa Mendonça (1990, p. 11): “é muito mais adequado falar em ‘protestantismos’ (luterano, calvinista, metodista etc.)”.

Antes de entrarmos propriamente na história da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, objeto de nossa pesquisa, interessa-nos começar esta seção do artigo destacando, ainda que brevemente, alguns traços da Reforma ocorrida no seio da Igreja de Católica. Como afirmou Ronaldo Cavalcante (2010, p. 55): “A gênese do protestantismo esteve marcada, sobretudo, por uma atitude de amor a Deus e às suas obras; um amor incontido e apaixonado, muitas vezes até extremado e inconsequente, mas, fundamentalmente, devotado ao Criador e às suas criaturas”. Há uma revolução no carisma inicial protestante, na “performance” teológica da época, ou seja, a essência do protestantismo está no tripé *Fé-Bíblia-Igreja*. Aqui entra em confronto com a visão da grande Igreja Medieval hierárquica, que era a detentora da *ordo salutis*.

O “Cristo Protestante” que emana da Reforma é o Cristo bíblico, o homem livre que se doa de uma forma *kenótica* aos seres humanos. Seguindo a linha adotada pelo

teólogo José Comblin (2008), em seu livro *A profecia na Igreja*, damo-nos conta de que os primeiros protestantes não queriam fundar uma nova Igreja; tratava-se de uma reforma pura e radical da Igreja na qual haviam nascido. Com a excomunhão de muitos adeptos do movimento que clamava por reforma, passamos de um momento em que se exigia uma moral para uma reforma doutrinal.

Nem mesmo a revolução religiosa de Lutero foi, em inícios do XVI, uma absoluta novidade. Seus precedentes estão no século XII, nos albigenses, nos valdenses, nos franciscanos heterodoxos, nos joaquimitas, em John Wycliffe (1330-1384) e Jan Hus (1370-1415) – correntes religiosas que pretendiam regressar ao Evangelho dispensando o magistério clerical (WEFFORT, 2006, p. 45).

Para compreendermos melhor a origem dos presbiterianos, e conseqüentemente a formação da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, é necessário retomarmos a Reforma na Inglaterra, impulsionada também pelo espírito reformador da época medieval que denunciava a opulência da Igreja Católica, bem como os conflitos de ordem política.

Ao romper com o papado, os ventos da Reforma luterana chegaram com força à Inglaterra por intermédio de pregadores ambulantes e panfletos impressos. Conforme encontramos nos relatos do professor Mendonça em *Caderno de O Estandarte* (2003), Henrique VIII reinava em terras inglesas quando entrou em conflito com o papa Clemente VII, pois seu casamento com Catarina de Aragão não foi anulado a fim de contrair matrimônio com Ana Bolena, sob o pretexto de poder ter um sucessor masculino para o trono. O rei Henrique VIII rompeu com o papa e declarou-se chefe da Igreja na Inglaterra. Essa reforma iniciada por Henrique VIII foi considerada por muitos como uma “meia reforma”, pois o anglicanismo manteve muitos elementos do catolicismo. Encontramos na Igreja anglicana a presença de grupos antagônicos: anglo-católicos (igreja alta) e evangélicos (igreja baixa).

É nesse clima de lutas religiosas em torno da Reforma que surgem os presbiterianos na Escócia. A Igreja Católica escocesa apresentava, na entrada do século XVI, um grande ramo de corrupção. Em 1557, iniciou-se uma revolta com cunho político que, em dois anos, espalhou-se por todo o reino. O discípulo de Calvino em Genebra, João Knox (1505 ou 1513-1572), assumiu a liderança do movimento que eliminou o catolicismo do país e fundou uma igreja que se chamaria presbiteriana. O nome da nova igreja é derivado

do seu governo democrático representativo composto por pastores e leigos, todos chamados presbíteros e reunidos em unidades administrativo-eclésiásticas chamadas presbitérios. A Igreja fundada por Knox

era radicalmente calvinista. Em 1560 a Igreja Presbiteriana tornou-se a igreja oficial da Escócia quando o Parlamento aprovou a *Confessio Scotica* (Confissão Escocesa), elaborada por Knox, que no capítulo VIII enfatiza a doutrina da Eleição ou Predestinação (*Caderno de O Estandarte*, 2003, p. 13).

3.1 Em solo brasileiro

Primeiramente, queremos registrar que o presbiterianismo brasileiro tem suas origens remotas no puritanismo surgido na Inglaterra no tempo da Reforma, que sofreu uma migração para a América do Norte, originando ali diversas denominações protestantes. Quem são os puritanos, pode-se perguntar? Não é fácil definirmos puritanismo, mas, como afirma Mendonça (*Caderno de O Estandarte*, 2003, p. 14):

O puritanismo histórico é um estado de espírito, uma ética, um modo de viver segundo a fé e, no caso, segundo a fé Reformada calvinista. O puritanismo não constitui uma igreja ou qualquer denominação, mas seu espírito estava nelas e acima mesmo delas.

O protestantismo tentou fincar raízes em solo brasileiro com os franceses no Rio de Janeiro (século XVI) e com os holandeses no nordeste (século XVII); porém, foi somente no século XIX que a tradição protestante inseriu-se definitivamente no Brasil – em sua maioria, os missionários vinham de escolas teológicas e de modelos éticos muito influenciados pelo puritanismo. Fato que levou o protestantismo a instalar-se, sim, em terras brasileiras, mas, ao mesmo tempo, a negar e estigmatizar as religiosidades de suas gentes – a fim de afirmar sua identidade (pela negação da do outro).

A Igreja Presbiteriana foi fundada pelo seu primeiro missionário no Brasil, o reverendo Ashbel Green Simonton (1833-1867), que chegou ao Rio de Janeiro em 12 de agosto de 1859, enviado pelo *Board of Foreign Missions* (Junta de Missões Estrangeiras) de Nova Iorque, pertencente à Igreja Presbiteriana do norte dos EUA. O “sonho americano” e seus componentes patrióticos, incluindo o protestantismo, estavam definitivamente instalados em terras do pau-brasil. O primeiro pastor ordenado no Brasil, José Manuel da Conceição, ex-padre católico, foi um entusiasta da nova denominação religiosa, aquela que mais se expandiu no século XIX, sobretudo na província de São Paulo, que vivia sua época áurea cafeeira.

Convém destacar, ainda que em linhas gerais, a influência da teologia do Seminário de Princeton, o mesmo caldo de cultura em que se forjou o fundamentalismo, no presbiterianismo brasileiro: a fidelidade ao texto sagrado que é infalível, a adoção da confissão de fé de Westminster e seus catecismos como interpretação absoluta da

Escritura. O discurso e o comportamento, importados dos EUA, são encontrados nos pastores presbiterianos no Brasil, o que os levava a um fechamento para o diálogo com a cultura e religiosidades brasileiras.

Apesar de várias condições adversas à missão protestante em um país oficialmente católico, o presbiterianismo crescia em nosso país, atuando na evangelização conversionista, que foi capaz de gerar inúmeras congregações, bem como pelo viés da educação. Em São Paulo, por exemplo, os presbiterianos fundaram em 1870 a Escola Americana (berço da Universidade Presbiteriana Mackenzie).

3.2 O nascimento da IPiB: o ano de 1903

O ano de 1903 mudou para sempre a história da Igreja Presbiteriana do Brasil. No Sínodo de 1903, foi apresentado o documento intitulado a *Plataforma*, como última bala no combate a favor do nacionalismo e da autonomia da Igreja Presbiteriana no Brasil. Composto por Eduardo Carlos Pereira e outros reverendos, o documento apresentava cinco itens: (*Caderno de O Estandarte*, 2003, p. 60):

- independência absoluta ou soberania espiritual da Igreja Presbiteriana do Brasil;
- desligamento dos missionários dos presbitérios nacionais;
- declaração oficial da incompatibilidade entre a maçonaria e o Evangelho;
- conversão das missões nacionais em missões presbiterais ou autonomia dos presbitérios na evangelização de seus territórios;
- educação sistemática dos filhos da Igreja, pela Igreja e para a Igreja.

Evidentemente que os conflitos que se seguiram durante aquele Sínodo de 1903, e que levaram ao surgimento da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, não serão discutidos por nós aqui. Importa-nos dizer que o grupo que saiu derrotado do Sínodo, na noite de 31 de julho de 1903, caminhou solenemente em direção à Primeira Igreja de São Paulo, então na Rua 24 de maio. Ali, nascia a Igreja do Rev. Eduardo Carlos Pereira e o lema repetido pelos membros era “Pela Coroa Real do Salvador”, que veio a ser o cabeçalho do jornal oficial da nova igreja, *O Estandarte*, e que se tornou seu hino oficial.

Segundo o reverendo Azor Etz Rodrigues, em sua *História da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil*, publicada em *O Estandarte* (7/1/1943), a divisão da Igreja em 1903 e a organização do presbitério independente representaram três vitórias absolutas: “autonomia administrativa, emancipação financeira, ou seja, a realidade

compulsória do sustento próprio, e a vitória do espírito de fidelidade às grandes e gloriosas doutrinas, terrivelmente ameaçadas e desprezadas pelo maçonismo eclesiástico” (*Caderno de O Estandarte*, 2003, p. 74). Era o *non ducor, duco* (“não sou comandado, comando”) dos presbiterianos nacionalistas.

Com o passar dos anos, a nova Igreja crescia firmemente em solo brasileiro, levantando sempre a questão sobre a divisão do Corpo de Cristo. O problema maçônico não deve ser colocado no centro da separação, como a causa mais importante. O que realmente estava em jogo era a mentalidade nacionalista *versus* a ideologia da superioridade da cultura anglo-saxã sobre a latina, que influenciava diretamente nas relações pessoais, no projeto educacional e missionário dos presbiterianos brasileiros. O Cristo livre que emana da Reforma protestante parece-nos ter alcançado novo rosto com o surgimento de uma nova Igreja que se pretende fiel ao Evangelho e à proposta de Calvino.

Considerações finais

O 27º Congresso Internacional Soter acontece no período em que estamos finalizando nossa pesquisa. Não será possível estabelecer definitivamente nossas observações acerca do objeto de estudo, a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, embora as ideias que concatenamos, até então, nos levem a perceber certo distanciamento da Igreja estudada do fundamentalismo protestante.

Nossa pesquisa recolocou a palavra fundamentalismo dentro de seu berço. Percorremos um longo caminho que passa pelos confrontos de discursos fundamentalista presentes no ocidente e oriente, até chegarmos aos Estados Unidos do século XIX de onde emanam os verdadeiros fundamentalistas. Retomamos o caminho iniciado pelos pais fundadores do protestantismo, ainda que brevemente, para compreendermos o surgimento da Igreja Presbiteriana, com a sua instalação em terras brasileiras o desdobramento de relações pitorescas que formará a denominação que estudamos: a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Finalmente, a conclusão se dará pela pesquisa nos mais diversos materiais disponibilizados pela Igreja.

Referências

ALI, Tariq. *Confronto de fundamentalismos: cruzadas, jihads e modernidade*. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

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

BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: desafio para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2009.

Cadernos de O ESTANDARTE. São Paulo: Pendão Real, jul. de 2003.

CAMPOS, Breno Martins. Sacerdócio fundamentalista na Modernidade líquida. In: LEONEL, João (org.). *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 97-133.

CAVALCANTE, Ronaldo. Teologia protestante (brasileira). In: LEONEL, João (org.). *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 49-96.

COMBLIN, José. *A profecia na Igreja*. São Paulo: Paulus, 2008.

DEIFELT, Wanda. Por um ensino inclusivo da história da Igreja: uma contribuição feminista. In: DREHER, Martin N. (org.). *História da Igreja em Debate*. São Paulo: Aste, 1994. p. 107-119.

DIAS, Zwinglio M. Fundamentalismo: o delírio dos amedrontados (Anotações sócio-teológicas sobre uma atitude religiosa). *Tempo e presença*, n. 13, dez. 2008. Disponível em: <http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=254&cod_boletim=14&tipo=Artigo>. Acesso em: 10 dez. 2013.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

GIDDENS, Anthony; PIERSON, Christopher. *Conversas com Anthony Giddens: o sentido da modernidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

MENDONÇA, Antonio. G. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. MENDONÇA, Antonio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 11-59.

VELASQUES FILHO, Prócoro. O nascimento do “racismo” confessional: raízes do conservadorismo protestante e do fundamentalismo. MENDONÇA, Antonio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 111-131.

WEFFORT, Francisco. *Formação do pensamento político brasileiro: ideias e personagens*. São Paulo: Ática, 2006.

Considerações sobre o fenômeno religioso em Karl Barth e Martin Heidegger

Luís Gabriel Provinciatto^{1*}

Renato Kirchner^{2**}

Resumo: Os primeiros anos do século XX são marcados por fatos históricos importantes, entre eles a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), que, sem dúvida, questionaram o campo antropológico. Nesse sentido, a temática da religião não deixou de ser discutida e questionada. Karl Barth (1886-1968) foi um dos grandes debatedores e remodeladores da questão religiosa neste período, possibilitando que uma de suas obras, Carta aos romanos (1918) abordasse aspectos não somente religiosos e, sim, culturais, políticos e sociais. A exegese realizada pelo teólogo alemão coloca em questão, principalmente, o campo da moral, destruído pela guerra, e a questão religiosa, que surge como possibilidade de reestabelecer uma ordem entre o Criador e a criatura. Nota-se, também, uma preocupação da filosofia para esse aspecto: Martin Heidegger (1889-1976) estrutura uma preleção, ministrada no semestre de inverno de 1920/21 na Universidade de Friburgo, “Introdução à Fenomenologia da Religião”, na qual dá grande importância ao fenômeno religioso e sua análise fenomenológica, além de conceituar a “experiência fática da vida”. A presente pesquisa, então, aponta que a religião é temática do século XX e, mostra sua autenticidade, e que esta justifica a vida humana mesmo porque é parte integrante dela.

Palavras-chave: Fenômeno religioso; Experiência Fática da Vida; Karl Barth; Martin Heidegger.

Introdução

O século XX como um todo gerou grandes debates acerca do fenômeno religioso, entre eles o proposto por Karl Barth em sua leitura exegética da *Carta aos Romanos* (título da obra barthiana analisada neste trabalho), escrita por Paulo em meados dos anos 50 da era cristã. A temática da religião não se limita à análise

1 * Graduação em Filosofia em andamento pela PUC-Campinas. Pesquisa financiada pelo CNPq a partir do Programa de Iniciação Científica da PUC-Campinas. E-mail: lgprovinciatto@hotmail.com.

2 ** Doutor em filosofia, professor em cursos de graduação e pesquisador do mestrado em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: renatokirchner@puc-campinas.edu.br.

teológica e, dentro desse aspecto, a obra *Fenomenologia da vida religiosa*, de Martin Heidegger, auxilia na compreensão do fenômeno religioso num âmbito filosófico.

Faz-se necessário, também, um recorte dentro das obras para que a análise seja pontual e melhor esclarecida: tomamos, principalmente, o conceito de “experiência fática da vida” da obra heideggeriana e optamos por analisar o primeiro capítulo de *Carta aos romanos*, tanto da escrita por Barth quanto da escrita por Paulo. Para conseguir um bom desempenho, faz-se necessária uma análise específica de cada obra considerando que o fenômeno religioso é abordado por ambas, porém, de maneira muito particular, uma vez que a obra de Barth é de cunho teológico e a de Heidegger filosófico.

Impossível, ainda, desconsiderar o plano de fundo histórico no qual as duas obras são escritas e publicadas: a Primeira Guerra Mundial (1914-1918); sem dúvida que este trágico fato influenciou na compreensão e análise do fenômeno religioso da época. Fato é que o fenômeno religioso deve ser analisado como um todo, uma vez que está presente na existência humana. Outro fato a ser destacado é a proximidade com que os textos foram expostos para a comunidade europeia da época. O texto “Introdução à fenomenologia da religião” remete a uma preleção dada por Heidegger em Friburgo, no inverno de 1920/1921. O texto de Barth, em sua segunda edição, foi publicado em 1922. A proximidade dos textos de Barth e Heidegger também está ao lado do término da Primeira Guerra Mundial (1918), justificando, mais uma vez, a relação, a ser estudada, entre esse fato e essas obras escritas.

1. A *Fenomenologia da vida religiosa* de Martin Heidegger

Fenomenologia da vida religiosa é o título do volume 60 das obras completas (*Gesamtausgabe*) no qual Martin Heidegger apresenta o conceito de experiência fática da vida. Este volume divide-se em três textos, que, segundo a ordem cronológica, são: “Os fundamentos filosóficos da mística medieval” (de 1918/19), “Introdução à fenomenologia da religião” (de 1920/21), “Agostinho e o neoplatonismo” (de 1921). Como já mencionado, faz-se necessário um recorte nas obras estudadas e, nesse sentido, nos debruçamos com maior ênfase sobre o segundo texto: “Introdução à fenomenologia da religião”, por ser de fundamental importância para o entendimento do conceito: a experiência fática da vida. É claro, sempre tendo em vista o fenômeno religioso.

O texto original – “Introdução à fenomenologia da religião” – foi perdido. Entretanto, conservaram-se cinco anotações de alunos presentes nesta preleção. Mathias Jung e Thomas Regehly, autores do posfácio no qual estão presentes estas informações, registram:

O manuscrito da preleção foi perdido. [...] Todavia, conservaram-se cinco anotações manuscritas que permitem reconstruir de forma aproximada a direção do pensamento e o teor literal da preleção. [...] Às anotações foram acrescentados apontamentos manuscritos do próprio Heidegger no contexto da preleção. (2010, p. 321)

Apesar das dificuldades para a formatação da preleção, esta é de suma importância para compreender os primeiros exercícios fenomenológicos do jovem Heidegger. Em nenhum outro escrito Heidegger trata com tanta clareza e objetividade as “questões religiosas”, também importantes para o nosso estudo, uma vez que este se propõe a investigar e pesquisar o fenômeno religioso.

Ao se fazer a pergunta: “o que significa ‘experiência fática da vida?’” (HEIDEGGER, 2010, p. 14), o pensador da Floresta Negra coloca uma grande questão, também, sobre o fenômeno religioso. Entendendo melhor:

‘Experiência’ designa: 1) ocupação que experimenta; 2) o que é experimentado através dela. [...] ‘Experimentar’ não significa ‘tomar conhecimento’, mas ‘confrontar-se com’ o que é experimentado, o ‘afirmar-se’ das formas experimentadas. (HEIDEGGER, 2010, p. 14)

Dessa maneira, a experiência fática da vida ganha autonomia, garantindo liberdade para a filosofia e, mais, mostrando que o fenômeno religioso pode ser analisado de maneiras diferentes e não sob o crivo objetivado das ciências. O conhecimento acerca do religioso é autêntico e não tem a necessidade de ser objetivo.

Há uma perspectiva fenomênica sobre a religião. A religião é um modo de manifestação do ser, ou seja, um fenômeno e como tal deve ser analisado nesta perspectiva filosófico-fenomenológica. A análise do fenômeno religioso, então, não quer simplesmente conhecer o que é religião, ou melhor, conhecer uma determinada denominação religiosa e, sim, estudar sua importância para o homem, questionando o próprio homem, bem como as implicações que a religião causa no cotidiano das pessoas. O “afirmar das formas experimentadas” vem depois dessa análise fenomenológica. O sentido do fenômeno religioso passa a ganhar forma a partir do entendimento disso.

Outro aspecto importante apontado na obra *Fenomenologia da vida religiosa* que entra em consonância com a experiência fática da vida e muito contribui para a análise do fenômeno religioso é a questão do histórico como fundamental para a existência humana, uma vez que “o histórico abre os olhos a outras formas vitais e épocas culturais, ao desvincular-se de um determinado ponto de vista – atual – de visão de mundo” (HEIDEGGER, 2010, p. 37). Isso assegura ao homem contemporâneo uma melhor interpretação dos fatos atuais, dado seu conhecimento do histórico, além

de proporcionar uma visão de futuro mais ampla e segura, pois tem uma referência por onde se orientar. Vale dizer, ainda, que esta referência histórica não é para ser repetida e, sim, analisada e atualizada.

A relação entre o fático e o histórico encontra-se claramente no seguinte trecho:

‘Fático’ não significa realidade natural, não significa determinação causal e nem coisa concreta. O conceito ‘fático’ não alcança seu significado a partir de determinados pressupostos da teoria do conhecimento, uma vez que deve ser compreendido apenas através e pelo conceito do ‘histórico’. (HEIDEGGER, 2010, p. 14)

A relação com o fenômeno religioso é nítida: os acontecimentos e contribuições já concretizadas servem como parâmetro tanto para análise da atual situação da religião quanto para prospecções futuras dentro do fenômeno religioso. Ademais, não é tomado um único viés para a análise do fenômeno religioso, o viés da racionalidade. Ousamos afirmar, de imediato, que o manifestar-se como ser religioso transcende aos limites da razão.

2. A questão religiosa a partir da *Carta aos romanos*

Ao escrever *Carta aos romanos*, Barth mostra-se indignado com a ética, a antropologia, a história e até mesmo com a filosofia da cultura (do movimento) liberal. Dessa maneira, o teólogo alemão faz um resgate junto às fontes da religião, buscando uma explicação para o fato vivenciado por ele – e também por Heidegger – na Europa durante o período do qual as duas obras provêm, como já mencionado.

Vale destacar, ainda, que nos utilizamos da segunda edição típica da obra barthiana (1922), uma vez que da primeira “não sobrou pedra sobre pedra” (BARTH apud GIBELLINI, 2010, p. 33-34). De fato, trata-se de um dos textos mais importantes no campo teológico do século passado e que dará base para a análise do fenômeno religioso.

Tem-se um choque ao ler a seguinte passagem do prefácio da *Carta aos romanos* de Karl Barth: “genialmente, Barth percebeu e comunicou aos leitores estupefatos que toda e qualquer religião ou religiosidade é trabalho humano, o mais anti-divino de todas as obras humanas: o esforço para atingir a auto-justificação” (GOUVÊA apud BARTH, 2010, p. 7).

O espanto dá-se a partir do momento em que entendemos a atitude do homem contemporâneo como uma tentativa de justificar suas atitudes a partir de si mesmo, ou seja, cria valores que tem por origem e finalidade o próprio homem. Há

aqui um afastamento entre o Deus criador e a criatura humana. Daí a afirmação de Gibellini, ao analisar o texto de Barth:

Nenhum caminho conduz o homem a Deus: nem o caminho da experiência religiosa (Schleiermacher), nem o caminho da história (Troeltsch), e nem mesmo o caminho da metafísica: o único caminho praticável vem de Deus ao homem e chama-se Jesus Cristo. E, se a justificação é a relação positiva entre o homem e Deus, ela é então [...] justificação manifestada por Deus. (GIBELLINI, 2010, p. 34)

Isso vem mostrar, mais uma vez, que o fenômeno religioso não pode ser objetivado pelas ciências e, mais, que sem a graça divina as atitudes religiosas dos homens não têm sentido algum. A salvação não é mérito das atividades humanas, mas graça de Deus diante da situação de pecado e atitude de conversão.

Com isso é reafirmada a centralidade do evangelho, pois nele está contida a mensagem de salvação. Paulo se utiliza deste anúncio da salvação para escrever à comunidade de Roma e Barth se utiliza do mesmo critério para fazer sua exegese e contribuir para evidenciar a atualidade do fenômeno religioso. Não podemos perder de vista que, apesar dos fatos já mencionados terem acontecidos, o fenômeno religioso não perdeu seu sentido. A tentativa barthiana em escrever *Carta aos romanos* não é dar um sentido ao fenômeno religioso, mas mantê-lo no eixo norteador da religião cristã: o evangelho de Jesus Cristo.

Barth atesta que “o evangelho questiona a existência e o modo de ser do mundo e, conseqüentemente, de cada ser humano” (BARTH, 2010, p. 45). O fenômeno religioso – visto a partir disso – deve ter como uma de suas funções centrais alertar o homem para sua real situação e despertar e incentivar à conversão. É possível, a partir de agora, estabelecer uma relação entre esse processo de conversão e o fenômeno da proclamação realizado por Paulo à comunidade de Roma: esse fenômeno da proclamação é o anúncio da salvação provinda de Deus a partir da cruz de Jesus Cristo. “Na verdade, eu não me envergonho do evangelho: ele é força de Deus para a salvação de todo aquele que crê [...]” (Rm 1,16).

3. A importância do anúncio da salvação

A salvação é atitude, primeiramente, de Deus, pois a “unidade [do homem] com Deus foi tão profundamente destruída, dilacerada, que o reatamento dessa união é absolutamente inimaginável para o homem” (BARTH, 2010, p. 41). O fenômeno religioso aponta para esta salvação, mas deve contar com a graça divina para que todas as práticas e atitudes de conversão sejam válidas.

Entendemos melhor a importância de tal anúncio se tomamos a cruz como fundamento do cristianismo e a graça que dela provém.

A cruz de Cristo poderia ser entendida como derrota de todo um ideal difundido pelo anúncio da salvação feito por Jesus Cristo, verbo encarnado de Deus e, além do mais, transformada em um abandono de Deus diante do “*Eloi, Eloi, lemá sabachtháni*” que, traduzindo, significa: ‘Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?’” (Mc 15, 34). No entanto, “o verdadeiro Deus não se esqueceu do homem. O criador não abandonou a criatura” (BARTH, 2010, p. 47). A cruz não é um fim em si mesma e, sim, o início de uma nova vida. A cruz serve de paradigma para a cristandade, uma vez que tal atitude não deve voltar a se repetir.

Para Barth, se assim podemos mencionar, o simbolismo da cruz é sentido pelos horrores causado pela Primeira Guerra Mundial diante de uma Europa cristã. A maldade causada vai permanecer qualquer que seja nossa atitude, pois se trata de um mal histórico, consolidado. Da mesma maneira que a cruz, isso não pode servir como ponto de partida para deixar de acreditar no humano que existe em nossa humanidade.

Nesse sentido, deve-se, aqui, fazer um alerta: o horror causado pela cruz não pode se repetir; da mesma maneira deveria proceder com as catástrofes da Primeira Guerra Mundial. O sofrimento humano causado por este evento histórico do início do século XX deveria servir de paradigma para que a humanidade não cometesse tamanha atrocidade consigo mesma novamente. Contudo, há um problema: não bastando a Primeira Guerra Mundial houve a Segunda (1939-1945). Importante dizer que hoje temos uma visão do todo histórico, ou seja, que após a primeira grande guerra aconteceu a segunda e, justamente, dessa maneira o fenômeno religioso deve continuar a ser estudado, e mais, o anúncio da salvação feito através do fenômeno da proclamação para a humanidade não se perder. Para tal propormos que o fático sirva de método para o fenômeno da proclamação.

O fenômeno da proclamação, supramencionado, é este anúncio da salvação a partir da cruz de Jesus Cristo.

A facticidade e o histórico estão em constante relação, daí a possibilidade de nos utilizarmos deles dentro do fenômeno religioso, uma vez que o histórico nos garante o conhecimento da realidade, sobretudo, da realidade circundante como resultado de um passado que deve ser visto e interpretado e não simplesmente objetivado pelo crivo da ciência. A respeito do evangelho, instrumento fundamental no anúncio da salvação, Barth escreve:

O evangelho persiste e subsiste por si, como a mensagem que vem da linha de interseção do plano deste mundo com o plano do mundo do além, desconhecido para nós. [...] O evangelho não precisa ser defendido nem

suportado ou carregado: é ele que defende e suporta aos que o proclamam.
(BARTH, 2010, p. 38-39)

Fica claro que o evangelho não entra em concorrência com nenhum tipo de ciência, ou melhor, que a preocupação central do evangelho não é ser objeto de análise e, sim, veículo de mediação entre o homem e Deus, dada a situação de pecado que o homem se encontra e graça oferecida por Deus no sentido de salvar a humanidade.

A partir disso podemos entender a graça que vem da cruz de Jesus Cristo: algo que aos olhos humanos parece ser uma derrota é transformado por Deus na possibilidade de uma nova vida, pois após a cruz há a ressurreição. Novamente, reafirmamos que não podemos abandonar o humano que existe na humanidade depois de situações extremas que resultaram num afastamento entre humanidade e Deus. A graça vem para eliminar, justamente, esta distância entre criador e criatura.

Graça é fato real, embora incompreensível, [...] [pois] graça somente é graça quando ela for reconhecida como inexplicável [sem razão de ser]. [...] O homem que houver encontrado a graça de Deus porá em dúvida a legitimidade do modo de ser do mundo. (BARTH, 2010, p. 31)

A experiência fática da vida, utilizada como método no anúncio da salvação, reconhece a ação da graça de Deus na vida humana, pois o “‘experimental’ não significa ‘tomar conhecimento’, mas ‘confrontar-se com’ o que é experimentado” (HEIDEGGER, 2010, p. 14), ou seja, tendo um conhecimento do histórico muitos fatos são confrontados e não, sob o olhar objetivo da ciência, não conseguem ter uma explicação; há um reconhecimento, portanto, da ação da graça divina nas atividades humanas.

Paulo ao escrever à comunidade romana reconhece a presença da graça de Deus no meio deles, além dele próprio, como já citado, não ter dúvida da excelência e importância do evangelho do qual é proclamador. Anunciar a salvação não é simplesmente afirmar que Deus é bom, misericordioso e compassivo; anunciar a salvação é viver de maneira autêntica o evangelho e ter certeza da ação da graça de Deus.

4. A autenticidade do fenômeno religioso

Paulo afirma: “o justo viverá da fé” (Rm 1,17). Fé também é graça de Deus e, logo, vivenciar a fé é vivenciar a graça divina. As atitudes a partir da fé são atitudes religiosas. Entendendo religião como o desejo que o homem tem de se religar a Deus.

No entanto, é impossível não sentir um vazio, uma carência de significados quando nos deparamos com os fatos históricos e os valores pregados e difundidos pelo fenômeno religioso em sua vertente cristã. Percebemos, realmente, que “não

faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero” (Rm 7,19). O Deus bom do cristianismo não salvou a Europa de uma Guerra Mundial que ruiu com todos os valores anunciados a partir do evangelho. De imediato, parece-nos que o abismo entre homem e Deus tende somente a aumentar diante dessa situação de vacuidade.

Não é errado negar, também, que o homem se esqueceu de Deus devido a sua suposta autossuficiência. O fenômeno religioso, pelo fato de não ser objetivado, passa a ser desconsiderado nesse referido período histórico; ressaltamos as palavras de Heidegger para ver o quão importante é este fenômeno: “Definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto ‘mundo’, não como ‘objeto’. ‘Mundo’ é algo no qual se pode *viver* (num objeto não é possível viver)” (HEIDEGGER, 2010, p. 17, grifo do autor).

Barth alerta quanto a isso e faz uma proposição semelhante à do filósofo alemão:

Há um pretense encontro direto do homem com Deus [e dizemos], pretense porque só seria verdadeiro, real, o encontro que não se condensasse em “experiência” [em acontecimento][em objetivação]: o encontro que [desmentisse qualquer pretensão a coisas palpáveis, concretas] e realçasse o vazio, o vácuo, o espaço aberto; que fosse indicação de falta, carência ou motivação [para algo a ser feito]. [São assim os encontros de que a Bíblia nos fala: [...] Paulo caiu por terra, cego e, atônito e trêmulo, esvaziou-se completamente, deixou de dirigir para ser dirigido, para perguntar, “quem és?”, “que queres que eu faça?” (At 9,5-6). No encontro verdadeiro do homem com Deus, desaparecem a pretensão e a arrogância, a autossuficiência, a piedade, a religiosidade, a ortodoxia, a fé jactanciosa, a alegada retidão, o valor próprio; tudo que a alma aufere para seu eventual conforto, transforma-se em mera indicação do muito que falta, em origem de nova compreensão, novos deveres e novos ideais; [...] é assim que a experiência do encontro verdadeiro é de esvaziamento, de vacuidade, que de certa forma se anula na própria dádiva, realçando o mais, o muito mais que existe. (BARTH, 2009, p. 62-63)

Não afirmamos em nenhum momento que são necessários acontecimentos horrendos como a cruz de Cristo e a Primeira Guerra Mundial para que o homem sinta este vazio dentro de si. O que afirmamos é que estes eventos levam o homem a alguns questionamentos; estes, sim, são positivos! Diante disso, a religiosidade presente na humanidade deve ser impulsionada a continuar acreditando na presença salvadora de Deus. O vazio – como já citado – indica o muito que falta por fazer. A autossuficiência do homem não é capaz de explicar Deus.

Não se pode dizer, também, que Deus não se revela ao homem “porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lhe revelou” (Rm 1,19). O fato está na pretensão humana de se colocar no lugar de Deus e criar para si um “Não-Deus”, como menciona Barth, à imagem e semelhança do próprio homem, o

que segundo a interpretação heideggeriana das cartas paulinas é reconhecido como Anticristo (HEIDEGGER, 2010, p. 99).

Por fim, esse fenômeno religioso é uma maneira do ser se manifestar. A religião é uma manifestação do ser; o que queremos dizer com isso: dentre as muitas maneiras de se manifestar está presente a religiosa; a atividade mais sublime que o ser humano tem é esta: a religião pelo fato de mostrar-lhe a real situação na qual se encontra e apontar-lhe a graça de Deus salvadora presente em sua vida.

Conclusão

Portanto, a religião não vem para alienar as pessoas. O choque entre valores positivos presentes na manifestação religiosa do ser e a prática do mal culminam nesses questionamentos presentes e característicos do fenômeno religioso. A religião desperta para a realidade do pecado e impulsiona para a prática do bem, “pois o bem não quer ser somente desejado, mas precisa ser realizado e praticado” (BARTH, 2010, p. 410).

Fato é que, a partir disso, afirmamos que a religião faz parte da vida humana. A verdadeira manifestação religiosa, aquela que reconhece a presença da graça do Deus criador e sabe da dificuldade de praticar o bem, justifica o agir humano, uma vez que é parte integrante dele.

O fático e o histórico servindo de método dentro do anúncio da salvação servem, também, para lembrar ao homem a constante presença da graça de Deus. Fica claro, igualmente, que o fenômeno religioso é a temática do século XX e deve ser analisado de maneira séria e íntegra por diferentes áreas do conhecimento, dado que a religião abarca os campos antropológicos da ética, da cultura, da política, da filosofia etc.

Finalmente, Martin Heidegger e Karl Barth são expoentes na discussão do fenômeno religioso e, sobretudo, servem de parâmetro para a análise das atuais circunstâncias da religião. O fenômeno da proclamação, o anúncio da salvação a partir do evangelho, além da facticidade e do histórico são fundamentais para que não haja um esquecimento dos eventos acontecidos e servem como alerta para que estes não voltem a se repetir, ademais, indicam a presença constante da graça divina.

Referências

BARTH, Karl. *Carta aos romanos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

_____. *Fé em busca de compreensão*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2011.

GIBELLINI, Rosino. *Breve história da teologia do século XX*. Aparecida: Santuário, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010.

KONINGS, Johan. *A Bíblia, sua origem e sua leitura*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino. *Deus na filosofia do século XX*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

Nietzsche e a figura do sacerdote ascético *Uma leitura filosófica sobre o poder sacerdotal*

Rimar César Diniz¹✉

Resumo: Pretende-se, neste artigo, expor alguns resultados da pesquisa de iniciação científica em que se analisa a relação entre o sacerdote ascético e o poder moral-religioso na perspectiva de Friedrich Wilhelm Nietzsche, tendo como metodologia fundamental a análise temática e interpretativa de fragmentos das obras *Para a Genealogia da Moral* e *O Anticristo*, bem como de textos de comentadores. Para tanto, a questão central da discussão aqui desejada é o entrave que o filósofo alemão traça, tomando o sacerdote ascético, seja na figura do judeu ou do cristão, como aquele que valora a vida a partir da negação da efetividade pela transposição do valor ao plano imaginário. A crença na vida após a morte e no Deus universal tem como pano de fundo a exclusão da transitoriedade, da particularidade e da diferença, ou seja, do mundo e de todo “vir-a-ser”. Contudo, em uma possível consideração, percebe-se que o eixo direcionador da crítica nietzschiana ao sacerdote concentra-se na discussão sobre o poder sacerdotal. Com a centralização do poder moral-religioso em uma única interpretação possível da vida, Nietzsche denuncia a tentativa de insurreição da casta sacerdotal ao poder para dominar, não algum aspecto da vida, e sim a vida mesma.

Palavras chave: Sacerdote; Poder; Moral-Religiosa

Introdução

Ao observar a história do desenvolvimento humano, em tempos e culturas diversos, surpreende o fato de sempre ter havido a preocupação com a harmonia e a paz nas comunidades humanas. À medida que surgiram os agrupamentos sociais mais complexos, constituídos cada vez mais pela diversidade, aumentava também a tensão entre seus membros. Tal fato passou a exigir o estabelecimento de um conjunto de normas para possibilitar a vida social. Essa é, usualmente, a justificativa para explicar a origem dos códigos morais. Nesse sentido, *a priori*, pode-se considerar que o papel fundamental das normas morais foi, em todos os tempos e povos, permitir a formação dos grupos sociais por meio de um conjunto de leis diretivas de ação, possibilitando, dessa forma, que esses povos progredissem sem encerrar suas possibilidades de relações por conta dos conflitos individuais.

A discussão sobre a origem e a constituição da moral perpassou séculos

1 *Graduando em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Atua na linha de pesquisa “Fenômeno Religioso: dimensões epistemológicas”, desenvolvida pelo grupo Ética, Política e Religião: questões de fundamentação. Atualmente, desenvolve um projeto de iniciação científica, intitulado “Ideais ascéticos: a figura do sacerdote e o conceito de religião em Nietzsche”, fomentado pela FAPIC/Reitoria. E-mail: rimarcesar@yahoo.com.br

ocupando importante espaço nas reflexões humanas. Com o nascimento da filosofia ocidental, essa preocupação ganhou corpo entre os grandes pensadores da história do ocidente. Muitos deles, em destaque Platão, acreditavam na existência de princípios absolutos direcionadores das ações humanas.

Não obstante, as religiões, sobretudo o judaísmo e o cristianismo, buscaram, por diversos séculos, fundamentar a existência de uma “ordem moral” que regesse as ações humanas no mundo. Entende-se, nesse sentido, que a moral não é aí concebida como um produto da interpretação humana, mas consolidada enquanto princípios existentes independentes da presença humana. Nesse sentido, durante a modernidade, bem como em toda a história do pensamento humano no ocidente, pode-se entender que o papel da filosofia e da religião foi *procurar* os fundamentos da moral.

No entanto, no século XIX, Friedrich Nietzsche *se opôs* à ideia da tradição de uma moral determinada, “como coisa dada”. A seu ver, a moral é um produto da capacidade interpretativa do ser humano, que se vincula a um determinado tempo e espaço. Portanto, ele se pergunta sobre as condições primeiras em que se estabeleceram os valores defendidos pela tradição ocidental. Sua grande saga centra-se na questão sobre o *valor* do valor e, se existindo um valor, ele se questiona sobre o porquê e para quem *o valor é valor*.

Para o filósofo alemão, o estabelecimento de uma moral determinada com princípios absolutos tem como objetivo mascarar a hostilidade para com a vida que, a seu ver, se concretiza por meio do *poder* do sacerdote ascético. Por trás de tais princípios, *podem* se esconder as mais terríveis formas de dominação sobre a vida. Para tanto, o presente trabalho objetiva analisar e explicar fragmentos das obras *O Anticristo* e *Para a Genealogia da Moral*, no intuito de compreender alguns aspectos do percurso que Nietzsche se utiliza para realizar a sua leitura filosófica sobre o *poder* do sacerdote ascético.

1. Da origem à intencionalidade primeira da moral

Na perspectiva de Friedrich Wilhelm Nietzsche³, todos os grandes moralistas⁴ da história do Ocidente estavam mergulhados na preocupação de encontrar “[...] o genuíno fundamento da ética, que, como pedra filosofal, é procurada há milénios” (BM V §186). Para esses homens, “[...] a moral em si mesma era julgada como coisa ‘dada’” (Ibidem). Ao diagnosticar desse modo a ciência moral, Nietzsche acusa os filósofos da moral de possuírem um conhecimento superficial da realidade. Para ele, esses homens “[...] não procuravam informar-se acerca das nações, das épocas e da história dos tempos passados, e não tiveram ocasião de encontrar-se cara a cara com os verdadeiros problemas da moral [...]” (Ibidem).

Nesse intento, Nietzsche, enquanto um renomado filólogo e profundo conhecedor de letras clássicas, propõe-se a realizar uma profunda investigação acerca das raízes da moral constituída no Ocidente. Os resultados desse minucioso trabalho se encontram em suas obras *Para Além de Bem e Mal (Jenseits von Gut und Böse)*, publicada em 1886, e *Para a Genealogia da Moral (Zur Genealogie der Moral)*, de 1887, ambas de sua maturidade filosófica. Nesses textos, sua grande tese centra-se na problemática sobre a *origem* dos valores bom e mau (*gut/Böse*), bom e ruim (*gut/schlecht*) os quais se apresentam como os decálogos direcionadores do julgamento moral. Na perspectiva nietzschiana, a existência dual “bom e mau (*gut/Böse*), bom e ruim (*gut/schlecht*)” revela a existência de uma dupla avaliação moral, vinculada, respectivamente, a dois tipos psicológicos de homens – o *escravo* e o *senhor*, que divergem entre si. Sendo assim, afirma o filósofo:

Em minha peregrinação através dos sistemas de moral mais requintados ou mais grosseiros que até agora reinaram e ainda reinam, observei a repetição e a conexão de certos traços característicos, e cheguei a descobrir os tipos fundamentais. Há a *moral dos senhores* e a *moral dos escravos* [...] (BM IX §260 – Grifo nosso).

Ao se deparar com os conceitos “senhor” e “escravo” nas obras de Friedrich Nietzsche, é importante se ater para o real significado que o autor almeja empregar. Geralmente, essas expressões, em outras situações, são empregadas para distinguir o estamento econômico e político de grupos sociais. Reduzir essas expressões a essa significação acarreta no rompimento do caráter dinâmico que a tônica da filosofia trágica nietzschiana visa alcançar. As concepções de “senhor” e “escravo” não se esgotam em uma aplicação de cunho social. O que o autor objetivacom esses termos é simbolizar, axiologicamente, duas posições psicológicas distintas que uma

3 Nascido em 15 de outubro de 1844, na cidade de Rochen, no seio de família luterana, Friedrich Wilhelm Nietzsche foi um dos filósofos mais eminentes do século dezenove. Desenvolveu uma vasta literatura filosófica que, embora ele próprio, em vida, não a tenha visto florescer. Influenciou diversos pensadores e, ainda nos dias de hoje, ecoa seus sons nos ambientes universitários. Morreu em 25 de agosto de 1900, ao lado de sua irmã Elisabeth Nietzsche (LEFRANC, 2008, p. 11).

4 Os moralistas são os pesquisadores responsáveis pela investigação dos problemas morais.

pessoa pode assumir perante seu modo de agir com os seus circundantes. Sendo assim, o conceito de “senhor” caracteriza a valoração auto-afirmativa da vida e “escravo” o modo valorativo resultante do estado psíquico da força reativa, isto é, do *ressentimento*.

1.1. A valoração nobre-aristocrata

Para o esclarecimento do que é e o modo pelo qual se efetiva a valoração nobre-aristocrata, é necessário, em primeira instância, esclarecer o que o filósofo alemão compreende por *vida*. Para ele, “vida é ‘vontade de potência’ (*Der Wille zur Macht*)⁵” (BMIX §259). Nesse sentido, o autor compreende a vida como sendo a expressão máxima da potencialidade resultante do *conflito* entre duas forças: a apolínia e a dionisíaca. A força apolínia, denominada assim em decorrência da figura do deus Apolo, representa o equilíbrio, a racionalidade, a retidão, o sonho e a forma. Já a força dionisíaca, que tem como símbolo o deus Dionísio, vislumbra as características da embriagues, do prazer, dos desejos, da dança e do excesso. Deve-se, portanto, entender que a vida é resultante da *dinamicidade conflitiva* desses impulsos, isto é, da dupla constituição da natureza humana que, na sua diversidade, tende a caminhar lado a lado, quase sempre em plena discórdia, resultando na delegação do novo.

Na perspectiva nietzschiana, o “senhor”, isto é, o “nobre-aristocrata”, designa-se desse modo em decorrência da sua capacidade auto-afirmativa. Segundo Giacóia Junior (2002, p.59), ao analisar o perfil do aristocrata nas obras de Nietzsche, afirma: “[...] a aristocracia foi, na história remota, condição de grandeza e de excelência, indispensáveis para a elevação do homem, para sua transcendência sobre sua animalidade natural”. Ser nobre, sob a ótica do filósofo alemão, não se vincula ao conceito moderno de nobreza que se designa enquanto portador de valores econômicos, e sim ao estado psicológico humano que tende a desvelar sua vida *como tragédia*⁶. A grandeza aristocrática centra-se na sua capacidade em assumir,

5 O termo *Der Wille zur Macht* traduzido ora por *vontade de potência* ora por *vontade de poder*. Todavia, *Macht*, traduzido por *potência*, não deve designar a conotação aristotélica, isto é, a possibilidade de vir-a-ser, mas “disposição, tendência, impulso” a algo. Se traduzido por *poder*, não deve tomá-lo em sentido estritamente político, evitando com isso apropriações indevidas do termo. (MARTON, In: LAUTER 1997, p. 10-11). Ao identificar a vida com a “vontade de potência”, deve-se tomar o cuidado para não restringir esse conceito tão somente à vida orgânica, pois ela está presente em tudo, desde reações químicas simples até à complexidade da psique humana. É aquela força que procura expandir-se, superar-se, juntar-se a outras e se tornar maior. Tudo no mundo é “Vontade de Potência” porque todas as forças procuram a sua própria expansão. A onda sonora que se expande, o imã que atrai, a célula que se divide formando o tecido orgânico, o animal que subjuga o outro são exemplos desta Vontade que não encontra um ponto de repouso, mas procura sempre conquistar mais.

6 “Comumente, entre nós, modernos, a palavra “tragédia” tornou-se uma aplicação costumeira para designar um acontecimento doloroso, catastrófico, acompanhado de muitas vítimas, ou ainda para descrever o desenlace de uma paixão qualquer que redundou num horrível assassinato. Para os gregos, entretanto, tragikós era outra coisa. A tragédia definia acima de tudo uma forma artística, ou algo que somente ocorria entre os grandes. Na visão de Aristóteles, um dos primeiros a estudar o impacto dos espetáculos teatrais, a tragédia seria ‘uma representação imitadora de uma ação séria, concreta, de certa grandeza, representada, e não narrada, por

em plenitude, sua natureza tanto apolínia como dionisíaca, de modo que não se pode falar, nesse estágio, de tirania de uma sobre a outra. Em suma, o aristocrata desvela a sua vida enquanto realidade natural decorrente da dinâmica do *devoir* constante que, em consequência, pode resultar em altos momentos de plenificação e em instantes de profunda dor.

Nesse sentido, Nietzsche entende que, por ser auto-afirmativa,

A raça aristocrática sabe que é determinadora dos valores e não sente necessidade de ser aprovada ou elogiada; julga ser prejudicial em si mesmo aquilo que prejudica; sente ser ela quem dá finalmente honra às coisas, *quem cria valores*. É a moral da exaltação de si mesmo. Nela predominam os sentimentos de prosperidade, de potência de felicidade, de alta tensão, a consciência de uma riqueza que transborda e se dá; o homem aristocrático socorre o desgraçado, nunca ou quase nunca por compaixão, mas por um estímulo que lhe vem do excesso de sua potência (BM IX §260).

A valoração efetivada pelo nobre-aristocrata resulta do excesso de sua potencialidade. Ao atribuir valores, esse regozija nesse ato o excesso da sua capacidade potencial. Por esse motivo, ele não necessita da aprovação ou do elogio de indivíduos como condição para a expressão de valores afirmativos da vida. Antes, é ele quem expressa por si os valores positivos. Sendo assim, deve-se ressaltar o perigo de uma possível interpretação errônea do nobre-aristocrata nietzschiano, atribuindo-lhe a característica de autossuficiência. Para o autor, “uma das coisas que ao aristocrata é difícil de compreender é a vaidade. Ele será tentado a negá-la também lá onde uma outra espécie de homens julga pegá-la com ambas as mãos” (BM IX §261).

Genealogicamente, Nietzsche compreende que os juízos de valores empregados pelo nobre-aristocrata assume a seguinte derivação:

A palavra cunhada para este fim εἶσθλόζ [bom, nobre], significa, segundo sua raiz, alguém que é, que tem realidade, que é real, verdadeiro; [...] Na palavra κακόζ [mau, feio], assim como δειλόζ [tímido, covarde (o plebeu, em contraposição ao εἶσθλόζ [bom])], enfatiza-se a covardia [...]. O latim malus (ao qual relaciono μέλαζ [negro] poderia caracterizar o homem de pele escura, sobretudo como de cabelos negros [...]). Bonus, portanto, como homem da disputa, da dimensão (duo), como guerreiro: percebe-se o que na Roma antiga constituía a “bondade” de um homem (GM I §5).

Do ponto de vista do nobre-aristocrata, o juízo de valor “bom” aplica-se aos homens nobres no sentido de “espiritualmente bem-nascidos”, designando os fortes, cuja capacidade implica a auto-afirmação. Em contrapartida, o seu oposto expressa-se pelo termo “ruim”, aplicando-se à plebe no sentido de comum, baixo e incapaz. O

atores em linguagem elegante, empregando um estilo diferente para cada uma das partes, e que, por meio da compaixão e do horror provoca o desencadeamento liberador de tais afetos”. Disponível em: http://educaterra.terra.com.br/voltaire/cultura/tragedia_grega1.htm. Acesso em 20jun2014.

filósofo ainda nos adverte que, quando o aristocrata designa o plebeu como sendo ruim, não existe nesse ato um julgamento moral, depreciativo, mas apenas uma diferenciação estamental de preeminência política. Em síntese, pode-se entender que a intencionalidade primeira desse modo de valorar é a auto-afirmação de si, o que se expressa em pleno reverso do modo valorativo proveniente do *ressentimento*.

1.2. A moral “escrava”: um produto do ressentimento

A temática do ressentimento assume uma das posições centrais na reflexão nietzschiana. Segundo o filósofo, o ressentimento (*ressentiment*) foi, para a cultura ocidental, o ponto de partida para a atribuição de juízos de valor e respectiva construção moral. Sendo assim, Nietzsche considera que os valores constituídos durante séculos no ocidente, no intuito de orientar a vida de seu povo, plenificam-se em valores de decadência⁷ (*décadence*), uma vez que o estado psíquico do ressentimento tende a ser uma oposição aos valores afirmativos da vida, isto é, desvelam-se em valores que pressupõe, em primeira instância, a negação. Para tanto, a valoração decorrente do ressentimento engendra a seguinte forma:

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação (GM I §10).

A ação criadora de valores provenientes do ressentimento começa com a negação, isto é, com o “dizer não” ao que está fora. Nesse momento, mostra-se necessário, antes de tudo, questionar-se sobre *oporquê* da necessidade do “dizer não” ao outro, ao externo de si, por parte do ressentido. Segundo a psicanalista e pesquisadora Maria Rita Kehl, (2004, p. 93-94) “o ressentimento é uma doença que se origina do retorno dos desejos vingativos sobre o eu. É a fermentação da crueldade adiada, transmutada em valores positivos, que envenena e intoxica a alma, que fica eternamente condenada ao não esquecimento”. Nesse sentido, pode-se entender que a negação do outro por parte do ressentido decorre da sua incapacidade de superar as impressões desagradáveis decorrentes das relações com os seus circundantes. Uma vez afetado por um estímulo desagradável, o ressentido tende a interiorizá-lo em sua memória, de modo que o ressentir, isto é, o “*sentir-de-novo*” sempre se apresenta como expressão da dor não superada.

Desse modo, os juízos de valores engendrados pelo homem do ressentimento

⁷ “Eu entendo a deterioração, já se nota, no sentido de *décadence*: meu argumento é que todos os valores que agora resumem o desiderato supremo da humanidade são *valores de décadense*” (AC §6).

resultam no oposto dos juízos designados pelo nobre aristocrata. Ora,

Quem é propriamente “mau”, no sentido da moral do ressentimento. A resposta, com todo vigor: precisamente o “bom” da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho do veneno do ressentimento (GM I §11).

Na perspectiva nietzschiana, o ressentido, no intento de se afirmar, volta-se primeiramente para aquele que se apresenta em seu externo, no intendo de negá-lo. Sendo assim, o outro se torna o “mau” ao passo que o oposto deste, isto é, o próprio ressentido, assume, para si, o valor de “bom”. Ao ver de Nietzsche, ao interiorizar o ressentimento, aniquila-se a força vital tornando, portanto, o ressentido impotente; ele impede que a força que lhe é própria se expresse como tal. Nesse sentido, afirma Azeredo:

Como a impotência do ressentido o impede de realizar qualquer atividade, ele espera que os outros a realizem por ele. No momento em que isso não acontece, procura alguém para culpar por não ter conseguido o que desejava, principalmente pela sua dor e sofrimento. A frustração consequente, porém, lhe desagrada e, por conseguinte, ele projeta a infelicidade como responsabilidade de outrem, tendo, como pano de fundo, de se sentir como bom. O tipo ressentido manifesta uma vida sintomática de sua condição negadora e, como não consegue agir ou criar, atribui à negação essa possibilidade (AZEREDO, 2003, p. 104).

O filósofo alemão entende que o ressentimento, enquanto uma doença degenerativa da potencialidade de vida representou, na cultura ocidental, uma abundante fonte de poder, um poder de dominação. “Os senhores’ foram abolidos; a moral do homem comum venceu” (GM I §9). A seu ver, esse evento não teria acontecido se não houvesse na história a instituição de uma casta-sacerdotal, em especial a casta-sacerdotal judia⁸, que soubesse manejar, com tamanha perspicácia, as propensões do ressentimento. Desse modo, a intencionalidade da valoração escrava é a negação do outro, de modo degenerativo, enquanto causa da demência sofrida pelo ressentido. Desse ato, deriva, portanto, o poder sacerdotal. A esse respeito, afirma Nietzsche em sua obra *O Anticristo* de 1888: “A melhor maneira de enganar a humanidade é com a moral” (AC §44).

2. A figura do sacerdote ascético: da imanência ao projeto da transcendência

A figura do sacerdote ascético se apresenta, na filosofia nietzschiana, como uma das chaves fundamentais para a leitura que concerne ser sua análise do

⁸ “Os judeus – povo ‘nascido para ser escravo’, como afirma Tácito e com ele todo o mundo antigo, ‘povo escolhido entre povos’, como eles mesmos dizem e acreditam – realizaram a maravilhosa obra de inverter valores, mercê da qual a vida adquiriu na terra um novo atrativo muito perigoso para dois milênios” (BM V §195 – Grifo nosso).

processo de *décadence* da cultura ocidental em termos dos valores morais. Segundo Azeredo (2003, p. 80), a leitura filosófica realizada por Nietzsche sobre o poder sacerdotal é um grande alerta “[...] ao perigo que os sacerdotes representam em termos de postulação de valores, uma vez que negam a imanência e prescrevem o transcendente como objeto de elevação”. Dessa atitude sacerdotal, desvela-se a grande ameaça que a formulação de uma moral fundamentada em valores intocáveis e inquestionáveis ao homem pode representar, uma vez que essa tende a se basear na imutabilidade e na inviolabilidade do Transcendente. Ora, uma vez firmado o primado do transcendente sobre a imanência do homem, cria-se uma relação de dependência e submissão daqueles que almejam a sua elevação a um nível superior, dado que o transcendente é a única via para esse fim. A esse respeito, Nietzsche afirma:

O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, se ser-estar em outro lugar; é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: mais precisamente o *poder* do seu desejo é o grilhão que o prende aqui; por isso ele deve trabalhar para criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem – precisamente com este *poder* ele mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofrendores de toda espécie, ao colocar-se instintivamente como pastor. Já me entendem: este sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida, este *negador* – ele exatamente está entre as grandes potências *conservadoras e afirmadoras* da vida (GM III §13).

Ao almejar “ser-estar” em outro lugar, o filósofo alemão entende que o sacerdote ascético torna-se criador de *ideais* e não de valores como faz a nobreza aristocrata. Mas, que ideais seriam esses? Ora, na perspectiva do sacerdote ascético, estabelece-se uma dualidade existencial. De um lado, encontra-se o mundo-em-si, marcado pela constante força deliberativa do devir; tudo se transforma; nada é; toda realidade está *condenada* a mudanças constantes. De outro, apresenta-se o além-mundo, caracterizado pela forma, pela beleza, pelo reino da imutabilidade e do supremo bem. Sendo assim, segundo Azeredo (2003, p. 85), os ideais estabelecidos são “justamente a bem-aventurança aos pobres, a vida eterna, o Deus salvador, onisciente, guardião dos fracos e oprimidos e redentor da igualdade em um reino de amor”. Desse modo, o “além-mundo”, estabelecido enquanto ideal, apresenta-se como prêmio aos que foram capazes de direcionar a sua vida por meio dos preceitos determinados pela transcendência.

O caminho para a elevação do homem, dentro dos parâmetros da transcendência, é a prática *ascética*. Ora, para o sacerdote ascético, a vida-em-si designa-se enquanto ser uma ponte para o além-da-vida. Desse modo, “o asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta” (GM III §11). O asceta age assim porque ele

não é capaz de se auto-afirmar como ser existencial. Ele necessita do estabelecimento de uma existência outra para que aja um sentido para o seu existir e, desse modo, se afirmar. A vida-em-si não é, portanto, toda ela negada. O sacerdote ascético depende da vida-em-si para alcançar a transcendência. É necessário que se sofra; o sofrimento é condição primeira para a elevação homem; é ele o exercício ascético por excelência para o processo de elevação. Nesse sentido, Nietzsche afirma:

[...] toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual se exclui e à qual se opõe, a menos que se volte contra a si mesma, que negue a si mesma: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência (GM III §11).

A atitude negativa tomada pelo sacerdote ascético frente à vida seria, para Nietzsche, um estágio psíquico decorrente do ressentimento. Por esse motivo, o autor considera que o projeto da transcendência, elaborada por esse tipo de sacerdote em detrimento da imanência, caracteriza-se com o modo valorativo da moral “escrava”. Para tanto, Nietzsche considera que a tarefa histórica do sacerdote ascético consiste, portanto, em organizar e defender o rebanho constituído de homens ressentidos, bem como introduzir a culpabilidade, transformando o doente em pecador, por meio da mudança de direção do ressentimento. Sendo assim, o filósofo apresenta dois papéis ou procedimentos axiais: o ressentimento e sua mudança de direção. Considerando esses dois métodos, faz sentido, então, que se tenham dois tipos de representantes para cada um deles. Daí a leitura nietzschiana apontar para um *ser e proceder* do sacerdote judeu e *outro* do sacerdote cristão.

2.1. O sacerdote judeu: alguns aspectos da relação entre ressentimento e paralogismo da força como ferramentas designativas de valores

Para Friedrich Nietzsche, os judeus apresentam ser o povo mais singular em toda a história da humanidade. Foram eles que, com grande astúcia, deram início à inversão da equação dos valores morais.

Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais profundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os

desventurados, malditos e danados” (GM I§7).

Na perspectiva nietzschiana, a *insurreição* dos escravos na moral, isto é, a *inversão* da equação de valores, ocorrida em Israel, tem como representante primeiro a casta nobre-sacerdotal, cujo primeiro grande marco foi a mudança de mentalidade religiosa do povo judeu. O *poder* do sacerdote encontra, nesse ato, sua primeira grande expressividade. Desse modo, a inversão começa da seguinte maneira: em sua obra, *O Anticristo*, de 1888, na qual Nietzsche salienta que, nos primórdios da cultura judaica, em especial, na época dos reis, a relação do povo com Deus designava ser uma expressão de gratidão. Nos cultos festivos manifestavam-se alegria e júbilo a Deus por se sentirem uma raça elevada e, também, em agradecimento ao frutífero ciclo das estações que trazia a fartura na agricultura e na pecuária. Percebe-se, em primeira instância, que esse modo de se relacionar com Deus tem como pressuposto a “imanência” do divino na história humana. Nesse sentido, quando o homem se volta para o divino, há, nesse ato, uma relação não de submissão a um ser com poderes supremos, mas um modo pelo qual o homem expressa a sua potencialidade. Javé era, portanto, estimado como sendo,

[...] expressão da consciência de poder, da alegria consigo, da esperança por si: nele esperava-se vitória e salvação, com ele confiava-se na natureza, que trouxesse o que o povo necessitava – chuva principalmente. Javé é o deus de Israel e, por conseguinte, deus da justiça: a lógica de todo povo que está no poder e tem boa consciência (AC §25).

Tempos mais tarde, Javé, conceituado como sendo a expressão do deus da unidade com o povo de Israel, “expressão do amor-próprio de um povo”, deu espaço para o conceito de um deus sujeito a condições. Foi esse momento, portanto, o ápice no qual apareceu a casta nobre-sacerdotal com seu poder criador. A desnaturação, ou seja, a mudança do conceito do deus significou a inserção de um novo modo de interpretar toda a realidade existencial, subjacente a uma suposta “ordem moral do mundo”.

Que significa “ordem moral do mundo”? Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem ou não tem de fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, mede-se pelo tanto que a vontade de Deus é obedecida; que nas vicissitudes de um povo, de um indivíduo, a vontade de Deus mostra ser *dominante*, isto é, punitiva e recompensadora, segundo o grau de obediência (AC §26).

O novo conceito de Deus estabelecido pela casta nobre-sacerdotal pode ser compreendido como o princípio da transposição da imanência para a transcendência. Segundo Azeredo (2003, p. 81), “em todos os tempos, eles [os sacerdotes] acentuaram a espiritualidade e promoveram a transposição da questão moral do plano imanente para o transcendente”. A partir daí, nas mãos dos sacerdotes, um novo conceito do

Deus começou a ser formulado de modo que toda felicidade e fartura passaram a serem interpretadas como *recompensa* e toda infelicidade, desgraça e insucesso como castigo por conta da desobediência à divindade. Ora, desse modo, percebe-se que a vida do povo passou a ser regida de acordo com o “humor” de Javé e não mais pelo *querer* do sujeito agente. No entanto, ao mesmo tempo, o próprio Deus dependia do modo como as pessoas conduziam a vida para que ele pudesse punir ou recompensar, isto é, ele estava sujeito a condições.

Na perspectiva nietzschiana, quando a casta-sacerdotal eliminou do mundo, com o conceito de um deus punidor e recompensador, a causalidade natural, inseriu-se, nele, uma causalidade *antinatural*. Em outras palavras, deus foi distanciado do povo, enviado para o reino do sobrenatural, tornando-se a causa primeira para todos os efeitos advindos ao mundo. “[...] o conceito de “causa” e “efeito” [foi] definitivamente virado de cabeça para baixo” (AC§25). Com isso, a moral, na perspectiva da valoração nobre-sacerdotal, consistiu na submissão e na aceitação da *vontade* divina. Ora, se o povo deseja ser recompensado e evitar as intempéries advindas do castigo proveniente de Javé, então, cabe a ele, única e exclusivamente, submeter-se aos preceitos de deus. Mas o que é a vontade divina nesses termos? Nietzsche responde: a *vontade da casta nobre-sacerdotal*.

Para o autor, a fonte de poder da casta nobre-sacerdotal deriva-se da manipulação do conceito de Deus, porque, uma vez que os sacerdotes tornaram-se representantes da vontade divina, suas palavras passaram a ser temidas. Sendo assim, “[...] o sacerdote, abusa do nome de Deus” (AC§26) de modo que ele [o sacerdote] passa a ser a medida de todas as coisas e, também, indispensável em toda parte.

[...] é preciso um poder *conferidor de valor*, que nisso nega a natureza, que somente assim cria um valor... O sacerdote desvaloriza, *dessacraliza* a natureza: é a esse custo que ele existe. – A desobediência a Deus, isto é, ao sacerdote, à “Lei” recebe então o nome de “pecado”; os meios de “reconciliar-se com Deus” são, como é de se esperar, meios com os quais a sujeição ao sacerdote é garantida ainda mais solidamente: apenas o sacerdote “redime”... Psicologicamente, em toda sociedade organizada em torno do sacerdote os “pecados” são imprescindíveis: são autênticas alavancas do poder, o sacerdote vive dos pecados, ele necessita que se peque... Princípio supremo: “Deus perdoa quem faz penitência” – em linguagem franca: *quem se submete ao sacerdote* (AC§26).

A conceptualização, em termos de universalização dos juízos valorativos, representa, para o filósofo alemão, a concretização em ato dos expoentes do ressentimento. Ao promover a transposição da imanência para a Transcendência, adjetivando-a com os conceitos de onipotência, onisciência e onipresença, todos eles de cunho universal e supremo, o sacerdote ascético judeu expressou, nesses ideais,

o seu ódio. É “[...] o mais profundo e sublime, o ódio criador de ideais e recriador de valores, como jamais existiu sobre a terra” (GM I §8). Desse modo, o ódio, isto é, a força ressentida do sacerdote objetiva a valoração do nobre-aristocrata. Sendo assim, segundo Azeredo(2003, p. 87), “[...] a inversão promove a assimilação da transcendência mediante a negação da supremacia da imanência, o que, por sua vez, implica a negação da existência”. A negação da existência ou a redução da mesma enquanto ponte para o “além-da-vida” implica, portanto, em um meio de luta contra a nobreza aristocrata, dado que, para esse tipo de valoração, a única realidade possível é a “realidade-em-si”.

Enfim, a vingança da casta nobre-sacerdotal em luta contra a aristocracia guerreira não se realiza em ato, uma vez que ela se caracteriza por ser uma *vingança imaginária*. Nas palavras de Nietzsche, o sacerdote define que “[...] bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, [...] que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos” (GM I§13). A vingança é imaginária porque o sacerdote transfere para Deus o poder de vingança. Nesses pressupostos, o ressentido espera que as impressões negativas sofridas por ele no desvelar da vida sejam “punidas” pelo poder do Transcendente. Desse modo, a força do ressentido deriva da negação da força; É um “exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar” (Idem), uma vez que o próprio sacerdote define que o reino dos céus é constituído pelos fracos, oprimidos e miseráveis. Entende-se nesse ato, portanto, que o paralogismo da força que é exatamente “o exigir da força que não se expresse como força”.

2.2. O sacerdote cristão: alguns aspectos da mudança de direção do ressentimento e a noção de “pecado”

O cerne da reflexão filosófica nietzschiana sobre o sacerdote cristão se encontra em sua obra *O Anticristo(AC)*. Nela, pode-se perceber a concretização de sua crítica, de modo frontal, aos pilares da moral da cultura ocidental que, por sua vez, fundamenta-se sob os valores estabelecidos pelo cristianismo. Quando Nietzsche declara guerra à estrutura cristã organizada no ocidente, o que ele pretende realmente é questionar a validade daqueles ideais, petrificados de maneira absoluta pela tradição no decorrer dos séculos. Segundo Azeredo (2003, p. 90), a crítica pretendida por esse autor centra-se em “uma dada interpretação moral posta como “a moral”, única existente e de validade incondicional”. Nesse sentido, o filósofo toma a figura do sacerdote cristão, não mais como aquele que faz jus do conceito do ressentimento, e sim como quem muda a sua direção, bem como quem

promove a consolidação de uma moral de rebanho, visando, com essa estratégia, dominar, tornar-se *senhor* da vida mesma.

O desejo de dominar, isto é, a sede pelo poder foi um dos elementos que Nietzsche percebeu como sendo o motor propulsor do cristianismo desde seus primeiros séculos. Ao se verem limitados pelas fronteiras da cultura judaica, os primeiros cristãos, sobretudo na figura de Paulo de Tarso, colocaram-se em marcha rumo a outros povos no intuito de levar a “boa nova” a todos os estrangeiros. Esse ato, na visão do filósofo alemão, foi a mais expressiva forma de dominação do homem. Levar a “boa nova” significa dominar, assenhorear-se dos povos estrangeiros.

Segundo Nietzsche, na moral cristã preconizada pelo apóstolo Paulo⁹, o modelo de homem ideal é aquele que obedece aos preceitos divinos, tornando-se manso e humilde de coração; brando para com a ira e fervoroso na caridade. Desse modo, todos aqueles que viviam opostamente a todos esses valores são vistos como bárbaros, sem cultura, descivilizados que necessitam serem educados segundo os preceitos da verdade divina. Ora, e o que é essa verdade divina que educa? É a verdade absoluta que transcende as fronteiras do mundo físico, que não permite oposição e que, por sua vez, exclui a diversidade e busca, de certa maneira, “padronizar” todos os indivíduos. O filósofo afirma que: “É cristão [...] o ódio aos que pensam diferentemente” (AC§21). Nesse sentido, o cerne de sua crítica consiste no tocante do poder ansiado pela casta sacerdotal-cristã, que almeja, por meio de uma verdade absoluta, validada para todos os tempos, assenhorar da vida mesma, estabelecendo os conceitos de superioridade para si e de inferioridade para o outro – o diferente.

Para Nietzsche, a moral, o poder sacerdotal e a religião são conceitos que se relacionam intrinsecamente revelando, com isso, a doutrina do ideal ascético, a qual constituiu o cerne do cristianismo. Com essa consideração, compreende-se que o foco fundamental da leitura filosófica nietzschiana à religião cristã e à moral por ela desdenhada, centra-se nas relações de poder do sacerdote ascético. Com conceitos de “vida pós-morte”, “Deus soberano”, “alma” e “mundo verdadeiro”, o filósofo entende que a primeira comunidade cristã resgatou do judaísmo o conceito de uma ordem moral que rege o mundo, resultando, com isso, em um novo distanciamento de Deus da realidade humana. Desse modo, percebe-se uma tentativa do sacerdote ascético cristão em insurgir ao poder, já prenunciado com o apóstolo Paulo.

[...] Paulo quis os fins, portanto quis também os meios... O que ele mesmo não acreditava, acreditavam os idiotas aos quais lançou a sua doutrina.
– Sua necessidade era o poder; com Paulo o sacerdote quis novamente chegar ao poder – ele tinha utilidade apenas para conceitos, doutrinas e

9 OProf.º Dr. Rogério Miranda de Almeida, ao comentar as obras de Nietzsche, afirma: “Mas é finalmente o apóstolo Paulo que, no *Anticristo*, se revela como o verdadeiro fundador do cristianismo. Foi ele quem, ‘com a cínica lógica de um rabino’, transformou a morte na cruz num instrumento de vingança e levou a termo o processo de degradação que havia começado desde a morte de Cristo” (ALMEIDA, 2005, 178).

símbolos com que são tiranizadas as massas, são formados os rebanhos (AC §42).

Trata-se, assim, de uma tentativa em reduzir Deus ao plano moral. Com a ideia de uma ordem moral que rege o mundo, Nietzsche vê na figura do sacerdote ascético aquele que direciona todo o sentido da vida humana para Deus. Os atributos de onisciência, onipresença e onipotência, destinados à divindade cristã, acarretam, como consequência, na concepção de inferioridade do homem. Com isso, cria-se uma relação de necessidade do humano com o divino. Se o homem é inferior a Deus, então, ele deve se submeter à sua vontade. No entanto, essa submissão deriva-se não da livre aceitação de Deus enquanto seu soberano, mas das consequências que podem resultar da negação desse ato, isto é, do *medo*¹⁰.

Para o filósofo alemão, o medo é resultante das ações do sacerdote ascético. Ao inserir na comunidade a ideia de um Deus soberano que a tudo vê e, a partir daí, pune ou recompensa, o homem tende a se submeter às propostas do divino. Com os conceitos de “pecado” e “perdão”, o sacerdote se dispõe como mediador ante o homem e Deus. Uma vez que o indivíduo se sente pecador e teme os castigos advindos da divindade, logo ele se submete ao poder do sacerdote para receber o perdão. Entende-se, assim, que “[...] o sacerdote domina mediante a invenção do pecado” (AC §49).

No entanto, com os conceitos de “pecado” e “reconhecimento do pecado”, o filósofo entende que “o sacerdote é aquele que *muda a direção* do ressentimento” (GM III §15). Ao se mover no existente em busca de um culpado pela sua demência, o ressentido não o procurará no seu exterior, pois o sacerdote ascético afirmará: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpada de si*” (Idem). Ao agir desse modo, o sacerdote muda a direção do ressentimento. O sofredor não necessita buscar uma *causa* que justifique a sua dor no exterior do seu ser, mas em seu próprio interior. Ele mesmo é a causa, isto é, se o homem sofre foi porque, em algum instante de seu passado, alguma de suas ações estava em desacordo com a “ordem moral do mundo”, e a dor seria uma consequência disso, um castigo pela falta cometida. Nesse sentido, os sofredores

[...] revolvem as vísceras de seu passado e seu presente, atrás de histórias escuras e questionáveis, em que possam regalar-se em uma suspeita torturante, e intoxicar do próprio veneno da maldade – eles rasgam as mais antigas feridas, eles sangram de cicatrizes há muito curadas, eles transformam em malfeitores o amigo, a mulher, o filho e quem mais lhe for próximo (Idem).

10 “O livre-arbítrio exige um culpado e o instinto de vingança encobre-se como juízo e castigo divino. O homem perde a sua inocência, sabe-se incriminado e pecador ante Deus, e vive ante o *medo constante da divindade*, que ameaça com o castigo eterno” (ESTRADA, 2003, p. 184 – Grifo nosso).

Considerações Finais

A reflexão filosófica que Friedrich Nietzsche desenvolve sobre os fundamentos da moral e, sobretudo, em relação à problemática do *valor* mostra ser de uma grandeza e de uma densidade sem limites. Por conta de seu caráter crítico, por vezes incisivo e demolidor, sua filosofia foi mal compreendida e, em certos casos, reduzida a um mero ateísmo obtuso e sem sentido. Como nos esclarece Rogério Miranda, muitos estudiosos tendem a apoderar-se de frases de pensadores, deixando-as desconexas de seu contexto e de seu real sentido e, a partir daí, desenvolver grandes confusões. Nesses casos, não se trata apenas de burrice, mas de desonestidade e de má fé. (ALMEIDA, p. 184). Segundo Estrada (2003, p. 185), ao tomar o cristianismo e criticar sua concepção de Deus, “Nietzsche não entra diretamente a avaliar as provas da existência de Deus [...]”.

Por outro lado, na perspectiva de Martin Heidegger, a reflexão sobre a moral desdenhada pelo cristianismo no ocidente assume outro caráter.

O cristianismo é para Nietzsche o fenômeno histórico e político-mundial da igreja e da sua reivindicação de poder dentro da configuração da humanidade ocidental e da sua cultura moderna. O cristianismo, nesse sentido, e a cristandade da fé do novo testamento não são o mesmo. Também uma vida não-cristã pode afirmar o cristianismo, e usá-lo como fator de poder, tal como, ao contrário, uma vida cristã não precisa necessariamente do cristianismo. (HEIDEGGER, 2002, p. 254).

Tomando esses pressupostos, pode-se entender que uma interpretação possível da reflexão nietzschiana sobre o fundamento da moral é o problema do *poder* sacerdotal. Desse modo, a moral cristã, herdeira de múltiplos atributos da cultura judaica, mediada pela ação do sacerdote ascético, visa, pretensiosamente, o absoluto. Com a centralização do poder moral em uma única interpretação possível da vida, Nietzsche denuncia a tentativa de insurreição da casta sacerdotal ao poder para dominar, não sobre algum aspecto da vida, mas sobre a vida mesma. Nesse sentido, o autor entende “[...] a “natureza pecaminosa” do homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato, ou seja, uma má disposição fisiológica” (GM III §16). Com a pretensão da conquista do poder, o conceito de Deus nas mãos da casta sacerdotal deixa de ser um modo de exteriorizar a potencialidade de vida reduzindo-o, enfim, a um manípulo de dominação, pelo qual se apropria da fraqueza e da debilidade para inferir, com isso, a opressão e, possivelmente, uma justificativa para as misérias humanas.

Referências

NIETZSCHE F. **Além do Bem e do Mal**. Trad. Mário Ferreira dos Santos, São Paulo: Editora Vozes, 2009.

_____. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **O Anticristo**. Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo**. 2º Ed. Trad. J. Guinsburg, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Nietzsche. Obras incompletas**. Coleção “Os pensadores”. Trad. De Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Nietzsche e o Paradoxo**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Discurso Editorial &Unijuí, 2000.

ESTRADA, Juan Antonio. **Deus nas Tradições Filosóficas: Da morte de Deus à crise do sujeito**. Trad. Maria A. Diaz, São Paulo: Paulus, 2003.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. **Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da Moral**. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.

_____. **Nietzsche & Para além de Bem e Mal**. 2º Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **A palavra de Nietzsche “Deus morreu”**. In: *Caminhos de Floresta*. Trad. André Sá. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2002.

KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Ed. 4. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

MARTON, Scarlet. **Das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

A Tragédia Grega.

Disponível em: http://educaterra.terra.com.br/voltaire/cultura/tragedia_grega1.htm. Acesso em: 20 jun 2014.

O Magistério da Igreja e a biotecnologia: a dignidade humana em questão.

João Henrique Carneiro Stabile¹

Resumo: *A dignidade humana é um tema em questão que tanto a Igreja como a ciência se contrapõem e divergem. Tendo como base a instrução Dignitas Personae – Sobre algumas questões de bioética, este artigo visa analisar a posição do Magistério da Igreja frente ao aperfeiçoamento que a ciência, por meios biotecnológicos, vem alcançando em assuntos biomédicos. Analisaremos como a Igreja sustenta o seu discurso frente às oportunidades de transformação e melhoramento que a biotecnologia apresenta, como a Igreja vê esse aperfeiçoamento e como ela incentiva ou não tais pesquisas. A busca da definição da dignidade humana inquieta essa disputa, pois de um lado é defendida a ideia de que desde a concepção já se possui a dignidade em si, mas por outro, meios biotecnológicos podem ajudar e propiciar uma “melhora” na pessoa ocasionando uma melhor definição de dignidade humana. Assim, tendo a definição de ética para nortear nessa definição e apresentação de ambas as visões, tentaremos responder à necessidade, ou não, de transformação de conceituação de dignidade humana, ou nova definição.*

Frente às mudanças e novas tecnologias que se apresentam a pessoa humana, qual a necessidade de nova conceituação de dignidade humana? O Magistério da Igreja, tendo essa visão de novas oportunidades, defende uma mudança ou se assegura na visão conservadora de dignidade humana?

Palavras chave: *Dignidade humana, Magistério da Igreja, aperfeiçoamento, reprodução.*

Introdução

“Man’s existence now, and for the first time, is threatened” (CHISHOLM, 1963, p. 315) (Hoje, pela primeira vez, a existência do homem está ameaçada (EVANS, 2014, p. 262)). Com essa citação, iniciamos um percurso que decorrerá nas divergências entre o Magistério da Igreja e a ciência em quesitos bioéticos, tendo em vista a dignidade humana.

A dignidade humana não é um termo que se possa definir de maneira clara e sucinta. Eis um termo que difere em seus significados na perspectiva que for analisado, religioso ou científico.

De início, apresentamos a contribuição do teólogo alemão Helmut Thielicke, que sustenta que “a base da dignidade humana, não reside em uma qualidade imanente do homem, mas no fato de que Deus o criou. O homem é a menina dos

¹ Graduando do 6º Semestre do curso de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Bolsista da CNPq. E-mail: stabile.jhc@gmail.com

olhos de Deus. Ele é ‘querido’ porque por ele pagou-se um alto preço: Cristo morreu por ele” (THIELICKE, 1970, p. 172). Em contra partida, H. Tristram Engelhardt Jr. sustenta que “não há nada de sacrossanto acerca da natureza humana”; só a pessoa, sua autonomia e suas valorizações importam” (BAERTSCHI, 2009, p. 283). Com essas duas citações, percebemos que a essa definição é algo variado e distinto.

Frente a essas divergências de definições, a Igreja se viu necessitada de prestar respostas a quesitos na área da bioética, principalmente referente à vida humana, pois

a todo o ser humano, desde a concepção até a morte natural, deve-se reconhecer a dignidade humana. Este princípio fundamental, que exprime um grande ‘sim’ à vida humana, deve ser colocado no centro da reflexão ética sobre a investigação biomédica, que tem uma importância cada vez maior no mundo de hoje. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008).

Assim, em resposta a tantas ‘novidades’ que o mundo contemporâneo suscita, a Igreja escreve documentos para que o seu ideal seja apresentado e defendido em meio ao mundo. No ano de 2008, a Congregação para a Doutrina da Fé publica a *Instrução Dignitas Personae*, com o objetivo de aclarar as indagações da contemporaneidade frente a assuntos e questionamentos de níveis biomédicos.

A Igreja, em nenhum momento condena a atitude da ciência na busca da verdade e de respostas, mas

pretende dar uma palavra de encorajamento e de confiança em favor de uma perspectiva cultural que vê a ciência como precioso serviço ao bem integral da vida e da dignidade de cada ser humano. A Igreja, portanto, olha com esperança para a investigação científica, esperando que muitos cristãos se dediquem ao progresso da biomedicina e testemunhem a própria fé nesse âmbito. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008).

Fica perceptível, que muito mais do que aprovar a pesquisa científica nesse âmbito, o âmbito da biomedicina, a Igreja incentiva os seus membros a se dedicarem a esse caminho da busca. Contudo, o Magistério da Igreja sustenta que apesar de todos os ‘ataques’ frente a tais quesitos e na imposição de pressionamentos para respostas, o olhar da Igreja se mantém calmo e tranquilo, pois

está repleto de confiança, porque ‘a vida vencerá: esta é para nós uma esperança segura. Sim, a vida vencerá, porque do lado da vida estão a verdade, o bem, a alegria e o verdadeiro progresso. Do lado da vida está Deus, que ama a vida e a doa em abundância’. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008).

Nos últimos anos, a ciência vem se evoluindo no conhecimento da vida, progresso esse que é considerado pela Igreja como um progresso considerável.

Porém, há uma necessidade de esclarecimento frente a tais quesitos, pois esse progresso pode ser considerado positivo quando o seu objetivo for “restabelecer o percurso normal dos progressos generativos” (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008), mas deve ser caracterizado como negativo a partir do momento que fere a dignidade da pessoa ou quando a finalidade é diferente ao bem integral da pessoa.

Quando se evoca o termo dignidade, temos que o respeito a tal “é devido a cada ser humano, porque este traz impressos em si, de maneira indelével, a própria dignidade e o próprio valor” (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008), afinal “o que está em jogo, em primeiro lugar e acima de tudo não é o progresso científico, mas o homem, a quem o progresso deve servir e não subordinar” (REVISTA FAMÍLIA CRISTÃ, 1987).

A corporeidade que a Igreja prega, ultrapassa os limites reais, pois ela conduz a uma nova dimensão acerca da dignidade do homem. Essa nova dimensão se encontra no horizonte da vida, ou seja, “a própria vida de Deus, e permite refletir mais adequadamente sobre a vida humana e sobre os atos que a constituem” (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008). Assim, o ato de examinar a vida e as certas questões sob uma visão meramente humana acarreta em uma análise pobre e desprovida de significação. Para a Igreja, deve-se examinar a vida frente à perspectiva da vida de Deus, tendo como objetivo o alcançar da vida de Deus, sendo que respostas só se encontram no entrelaçamento entre uma análise presente (razão) com uma análise imanente (fé), pois “a fé e a razão constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade” (JOÃO PAULO II, 1998, p. 5).

Essa ânsia pela busca da verdade é suscitada pelo próprio Deus, pois foi o próprio que colocara

no coração do homem o desejo de conhecer a verdade e, em última análise, de conhecer a ele, para que, conhecendo-o e amando-o, possa chegar também à verdade plena sobre si próprio. (JOÃO PAULO II, 1998, p. 5).

Nos quesitos biomédicos, o Magistério da Igreja quer não impor de forma impositiva e autoritária o seu pensar, o pensar da Igreja, mas tem a missão de

promover a formação das consciências, ensinando com autenticidade a verdade que é Cristo e, ao mesmo tempo, declarando e confirmando com autoridade os princípios da ordem moral que emanam da própria natureza humana. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008).

Apesar de ter elucidado diversas vezes sobre o Magistério da Igreja, temos que no mundo contemporâneo, “a ciência deveria ser vista não apenas como produtora de conhecimento, mas também como uma instituição com valores,

interesses e recursos que competem com muitas outras, inclusive a religião” (EVANS, 2014, p. 283). Assim, tanto a Igreja quanto a ciência tem papel fundamental nos esclarecimentos de questões essenciais da busca que o mundo contemporâneo vem realizando no percurso da biomedicina. Se, nos apoiarmos em apenas uma visão, corremos o risco de caracterizar uma análise desprovida de veracidade, pois não fomos capazes de apresentar as ‘disputas’ sobre tal conceito. Por isso, é de suma importância caracterizar ambas as visões, para que possamos ao fim formular uma resposta única baseada e cercada tanto pela religião como pela razão, e, para que assim, possamos no final ter a certeza, ou não, da real necessidade da transformação ou da manutenção da conceituação da dignidade humana.

1. Alguns pontos divergentes entre ciência e religião

1.1. Procriação humana e seus adjacentes.

O tratar sobre a procriação tem-se que o início no discutir acerca da fertilidade e do caminho para se alcançar essa procriação.

Quando se trata de fertilidade, o Magistério da Igreja não discorre contra aos tratamentos que possibilitam a procriação, não há impedimento moral que discorra contra certos tratamentos, pois

as técnicas que se apresentam como uma ajuda à procriação ‘não devem ser recusadas pelo fato de serem artificiais. Como tais, mostram as possibilidades da arte médica. Sob o aspecto moral, porém, devem ser avaliadas com referência à dignidade da pessoa humana, chamada a realizar a vocação divina ao dom do amor e ao dom da vida’. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008)

Contudo, é de se discordar de qualquer tratamento que venha a agir ou substituir o ato conjugal, tanto quanto ferir com a dignidade tanto do casal como do ‘futuro’ ser.

São de se excluir todas as técnicas de fecundação artificial heteróloga e as técnicas de fecundação artificial homóloga que substituem o ato conjugal. Ao contrário, são admissíveis as técnicas que se configuram como uma ajuda ao ato conjugal e à sua fecundidade. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008).

Em mesma consonância, para a ciência, a utilização de técnicas para a fertilização é, também, um ato aceitável, pois “os benefícios provindos desta descoberta revolucionária, superam as desvantagens” (PESSINI e BARCHIFONTAINE, 1994, p. 166), afinal, a busca por conhecimento a qualquer custo é um direito do

‘investigador’ pois,

o conhecimento novo tem valor em si e não interessa quanto o conhecimento se adquire. De fato, o direito de conhecer é uma liberdade humana básica e qualquer cerceamento é uma violação do direito do investigador. Adverte-se que a curiosidade intelectual e o crescimento dos conhecimentos são duas das características mais marcantes da espécie humana e que restringi-las seria negar a nossa natureza. Finalmente, existe a suposição não verbalizada de que se temos a capacidade de fazer algo, assumimos que temos o direito de fazê-lo. (PESSINI e BARCHIFONTAINE, 1994, p. 164).

Assim, a discussão não condiz no uso ou não das técnicas de fertilização, e sim no limite para o uso de tais, sendo que para a Igreja nenhuma técnica substitui o ato conjugal, pois ele “é o único digno de uma procriação verdadeiramente responsável” (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008), então, tendo o limite da ciência no ato conjugal, ao contrário do pregado pela ciência, que tem o seu limite no conhecimento gerado ao investigador, afinal “temos a capacidade crescente de autodeterminação e portanto uma responsabilidade pelo que somos e pelo que seremos” (PESSINI e BARCHIFONTAINE, 1994, p. 165).

Em resposta ao questionamento que a ciência emana para a Igreja na questão de o porquê determinar um fim ao uso de técnicas para a ‘produção’ de seres humano, uma vez que há a realidade da não possibilidade de gestação de filhos por famílias que carregam a infertilidade, a Igreja diz que

reconhece a legitimidade do desejo de ter um filho e compreende os sofrimentos dos cônjuges angustiados com problemas de infertilidade. Tal desejo, porém, não pode antepor-se à dignidade de cada vida humana, a ponto de assumir o domínio sobre a mesma. O desejo de um filho não pode justificar a “produção”, assim como o desejo de não ter um filho já concebido não pode justificar o seu abandono ou destruição. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008).

Assim, para o Magistério da Igreja, a fertilização *in vitro* é uma prática ilícita por ter que aceitar a grande taxa abortiva que a técnica carrega, como também, a Intra Cytoplasmic Sperm Injection (ICSI) também é caracterizado como ilícita, pois decorre de uma situação completamente fora do ato conjugal. O congelamento dos embriões, ou crioconservação também é um ato ilícito, pois é incompatível com o respeito devido aos embriões humanos, e decai na produção *in vitro*; e, o congelamento de ovócitos também é ilícito, pois fere o processo de procriação natural.

Todas essas técnicas ferem o princípio defendido pela Igreja, a dignidade da pessoa e a sua concepção natural, pois interferem no modo procriativo, sendo interferências externas no íntimo do casal.

1.2. Concepção de homem, origem da vida.

A Igreja deixa claro que “a todo o ser humano, desde a concepção até a morte natural, deve-se reconhecer a dignidade humana.” (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008) (citação já apresentada e trabalhada no início do artigo). Repito, a todo ser humano, desde a concepção. Assim, para o Magistério, a concepção de ser humano se dá na concepção do homem, desde a fecundação por meio natural do óvulo pelo espermatozoide durante, ou resultante do ato conjugal. A esse resultado, já se reconhece a dignidade e deve ser respeitado e reconhecido como. Portanto, a Igreja deixa claro que o início da vida se dá no exato momento da fecundação, ali se encontra já uma vida e uma vida que deve ser respeitada.

Em contramão e essa definição de origem da vida, Engelhardt sustenta que há uma diferença entre o início da vida biológica com a vida de uma pessoa como agente moral. Moral no quesito de ser merecedor de reconhecimento e possuidor de uma dignidade humana. Para ele, “não se pode afirmar que os fetos sejam pessoas [...] não existe sequer evidência para afirmar que os bebês sejam pessoas no sentido estrito” (ENGELHARDT, 1998, p. 308).

Buscou-se por muito tempo definir a atividade cerebral como indicadora de início e fim da vida. A vida humana era caracterizada como existente a partir da real confirmação da atividade cerebral e o seu fim se dava na confirmação da repente ausência da mesma. Pois, “poderíamos decidir erroneamente que, quando a atividade eletrencefalográfica começa [...] a pessoa também começa viver” (ENGELHARDT, 1998, p. 309). Assim, “não há prova alguma de que os fetos sejam agentes morais” (ENGELHARDT, 1998, p. 309).

Portanto,

no caso de fetos e recém-nascidos, não sabemos ainda quem eles serão. Não há responsabilidades morais seculares especiais para com as pessoas que ainda não tem existência. São apenas as pessoas, no sentido estrito, que podem dar permissão e cujo uso sem permissão é uma violação do núcleo da moralidade secular. (ENGELHARDT, 1998, p. 309).

Assim, para a ciência o início da vida se dá na formação da consciência de ser homem e não na concepção primeira. Contudo, não tendo responsabilidade moral sobre quem não possui a existência acarreta no grande problema, o de “não ferir com malevolência as futuras pessoas em que os fetos poderão se transformar.” (ENGELHARDT, 1998, p. 309). Por isso mesmo, a ciência não se preocupa com a utilização de experimentações com fetos e pelo método utilizado na fecundação, pois não há existência ali presente, pois a consciência não se faz intrínseca ao ‘novo ser’.

1.3. Patrimônio genético e manipulação dos embriões.

Antes de tudo, é necessário separar os dois tipos de tentativas de modificação do material genético. A Igreja nos apresenta que o uso dessas intervenções no material genético com fins terapêuticos são lícitos, pois eles tem o ideal de tentar restabelecer a configuração genética. Já, quando se usa de tais técnicas, esse uso das técnicas de modificação do material genético é ilícito, pois tanto para o Estado como para a Igreja “não é moralmente admissível agir de modo que os potenciais danos derivantes se propaguem à descendência”. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008).

Assim, a terapia genética acaba

por danificar o bem comum, favorecendo o prevalecer da vontade de uns sobre a liberdade dos outros. [...] por fim, na tentativa de criar um novo tipo de homem, entrevê-se uma dimensão ideológica, segundo a qual o homem pretende substituir-se ao Criador. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008).

Tanto a clonagem humana, tentativa de reprodução assexual do humano inteiro, com o objetivo de obter ‘cópias’ idênticas ao progenitor, como também a tentativa de hibridação, uso de ovócitos animais para a reprodução conjunta com o material genético humano com o objetivo da reprodução sem recorrer aos ovócitos humanos, são consideradas ilícitas na visão da Igreja, pois

O fato de uma pessoa se arrogar o direito de determinar arbitrariamente as características genéticas de uma outra pessoa representa uma grave ofensa à dignidade desta última e à igualdade fundamental entre os seres humanos. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008).

e,

tais práticas representam uma ofensa à dignidade do ser humano, pela mistura de elementos genéticos humanos e animais, capazes de alterar a identidade específica do homem. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008).

Assim, o fato tanto da mistura, como a tentativa de perpetuação da pessoa por meio de cópias é um ato condenável pelo Magistério, pelo fato de ambos os atos ferirem a dignidade da pessoa, tanto da ‘nova’ como da geradora. Para a ciência, a técnica da clonagem é apenas um “procedimento [que] tem a vantagem de assegurar um fac-símile do genótipo desejado” ((PESSINI e BARCHIFONTAINE, 1994, p. 166), ou seja, a técnica só tem o objetivo mesmo de perpetuar a pessoa por meio de ‘cópias’, mesmo sabendo que “este indivíduo não terá as mesmas características” (PESSINI e BARCHIFONTAINE, 1994, p. 166). Em relação a tentativa de reprodução por meio das técnicas de hibridação, temos que para a ciência seja um caminho possível para a

reprodução sem o uso de material genético de humanos, ou seja, é uma tentativa de geração na individualidade. Contudo, mesmo dentre os cientistas, essa técnica não condiz com uma veracidade, pois

a fusão de gametas humanos com gametas de animais seria, no melhor dos casos, uma forma de bestialidade; a tentativa de estimular a reprodução partenogenética envolveria os males associados à clonagem (ENGELHARDT, 2003, p. 338)

Conclusão

Todas as tentativas do uso das técnicas para a reprodução, tão como para a manutenção da vida que o homem tem se utilizado, para a Igreja não é, em todos os casos, considerado como ilícitas. A Igreja vê com bons olhos a tentativa da busca de técnicas possíveis para a manutenção e conservação da vida humana. Enxerga, também, de forma favorável a pesquisa para a melhor adequação da vida em meio ao mundo contemporâneo. Contudo, condena quando essa busca supera o desejo de ‘melhorar’ apenas, ou seja, superar o apenas fornecer uma melhora ao humano como sendo humano, e parte para a tentativa de transformação do humano para algo que não seja realmente do humano. O Magistério da Igreja condena todas as tentativas de produção de novos humanos, ou até mesmo de transformação dos atuais para benefício de poucos, condena as tentativas e as técnicas que influem contra o homem, o ser homem na sua individualidade. Ou seja, a Igreja condena todo ato que discorre contra a dignidade da pessoa humana. Pessoa essa considerada desde a fecundação como sendo possuidora de dignidade e detentora de respeito, até o fim natural da vida.

Em meio ao mundo contemporâneo, o homem é

participante do poder criador de Deus, é chamado a transformar o criado, ordenando os seus múltiplos recursos em favor da dignidade e do bem-estar de todos os homens e do homem todo, e a ser ainda o guarda do seu valor e intrínseca beleza. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008).

Sendo participante, o homem não tem o direito de influir contra a dignidade, mesmo sendo livre e possuidor do direito de ser livre.

Apesar de tudo, fora evocado durante todo esse artigo o tema da dignidade humana, ou seja, fora trabalhado todos os temas em cima, tendo como base, a dignidade humana, contudo dignidade humana seria “um desses conceitos que [...] gostam de invocar a torto e a direito, mas quase ninguém é capaz de definir ou explicar.” (FUKUYAMA, 2003, p. 157). Assim, sendo um conceito aberto, dignidade humana seria algo que tanto a Igreja, como a ciência, tratam como sendo conceitos baseados em seus ideais. Por conta disso, em meio a contemporaneidade esse

conceito não carrega em si a necessidade de transformação na medida em que ambas as partes não se lançam a discussão nem ‘abrem mão’ da própria definição para a tentativa de uma definição básica e útil para todos.

Quando no início afirmamos que “pela primeira vez, a existência do homem está ameaçada” (EVANS, 2014), queremos demonstrar que a ameaça está na dificuldade de diálogo e entendimento entre ambas as visões e correntes, pois a definição dupla de termos e a não confluência de normas para ambas as linhas ameaça o ser, pois na medida em que a Igreja incentiva a busca e a pesquisa, a ciência tenta cada vez mais superar o desejo criador e essa busca se barra na criação. Assim, não somente a existência, mas o próprio homem se encontra ameaçado, pois na conjuntura contemporânea atual a disputa por definição e taxação de regras entre pode e não pode é tão agravante que a dignidade do homem ficara para outro momento, pois a partir do momento que se aprova o uso das biotecnologias para se ‘aperfeiçoar’ e incentiva a pesquisa para a ‘melhora’ do humano, se tem a barragem para a não dispersão dessa busca para o lado da criação desenfreada que não seja por meios naturais.

Apesar de tudo, a Igreja não se fecha em si, pois

a Igreja aprendeu muito com a ciência natural moderna nos últimos dois séculos e ajustou suas doutrinas de acordo com ela. [...] [mesmo assim] a ciência natural moderna explicou muito menos sobre o que significa ser humano do que pensam muitos cientistas. (FUKUYAMA, 2003, p. 170).

Assim, temos que

a história da humanidade manifesta um real progresso na compreensão e no reconhecimento do valor e da dignidade de cada pessoa, fundamento dos direitos e dos imperativos éticos, com que se procurou e se procura construir a sociedade humana. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2008)

Ou seja, é reconhecido o progresso, é incentivado a busca, mas se tem sobre ‘atentos olhos’ os resultados obtidos.

A dignidade humana assim, conceito indefinido que perpassa muitas discussões, está presente no hoje, e é responsável pela determinação do amanhã, na perspectiva do real progresso e da caracterização do ser humano.

Referências

BAERTSCHI, B. Ensaio filosófico sobre a dignidade. Antropologia e ética das biotecnologias. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

CHISHOLM, B. "Future of the mind". In: WOLSTENHOLME, Gordon (ed.). *Man and his Future*. Londres: Little, Brown, 1963.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Dignitas Personae. Sobre algumas questões de bioética*. Disponível em: www.doctrinafidei.va/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_po.html. Acesso em: 24 de jun de 2014.

EVANS, J. H. Ciência, bioética e religião. In: HARRISON, Peter (org.). *Ciência e Religião*. São Paulo: Ideias e Letras, 2014.

ENGELHARDT JR., H. T. *Fundamentos da bioética cristã ortodoxa*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. *Fundamentos da Bioética*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano. Consequências da revolução da biotecnologia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Fides et Ratio*. São Paulo: Pia Sociedade Filhas de São Paulo, 1998.

PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. P. *Problemas atuais de bioética*. São Paulo: Edições Loyola, 1994. P. 166.

REVISTA FAMÍLIA CRISTÃ, abr de 1987. In: PESSINI, L., BARCHIFONTAINE, C. P. *Problemas atuais de Bioética*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

THIELICKE, H. *The Doctor as Judge of Who Shall Live and Who Shall Die*. In: VAUX, Kenneth (ed.). *Who Shall Live? Medicine, Technology, Ethics*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1970.

Projeto reciclart uepa: promovendo práticas sustentáveis através da espiritualidade desenvolvida na formação do professor do ensino religioso

Ariane Caldas¹

Resumo: Este artigo pretende expor as práticas sociais exercidas dentro da instituição de ensino superiores Universidade do Estado do Pará (UEPA), onde buscamos no seio da formação de professores do ensino religioso uma possível captura dessa consciência ambiental. Usamos como suporte teórico um dos eixos temáticos localizados nos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso (PCNER): o Ethos e sua temática de valores e respeito com o ser humano e o espaço que o envolve. Nas práticas sociais desenvolvidas pelo projeto, relataremos a realização de uma oficina realizada entre os alunos do curso de Ciências da Religião, cujo principal objetivo foi despertar no futuro professor essa consciência ambiental e o despertar de valores éticos já existentes dentro de cada discente.

Palavras – Chaves: Educação ambiental. Ethos. Práticas sociais.

Introdução

Para alguns autores a questão da sensibilização é o primeiro passo quando se pretende realizar ações de educação ambiental (Tristão, 2004; Viegas e Guimarães, 2004), mas sabemos que apenas essa identidade afetiva e de comportamento não é suficiente para dar um enfoque maior nas práticas efetivas de educação ambiental. As dificuldades são enormes quando se propõe a trabalhar verdadeiramente a Educação Ambiental, mas precisam ser enfrentadas, pois, segundo Dias (1992), “sabemos que a maioria dos nossos problemas ambientais tem suas raízes em fatores, políticos, sócio-econômicos e culturais, e que não podem ser previstos ou resolvidos por meios puramente tecnológicos”. Daí a grande importância da inserção da Educação Ambiental e das realizações dessas práticas nas escolas, a fim de conscientizar nossos professores e alunos ajudando-os a se tornarem cidadãos ecologicamente corretos. A teoria em relação à educação ambiental e sustentabilidade é muito extensa, porém pouco tem-se feito em relação a prática de tal ensino, principalmente na sala de aula. Tristão (2004) sinaliza que uma sensibilização dos professores para o tema pode

¹ Graduanda do curso de Licenciatura Plena em Ciências da Religião pela UEPA- Universidade do Estado do Pará. Técnica Florestal pela instituição Escola Técnica Agroindustrial Juscelino Kubitschek de Oliveira-2000 a 2002. e-mail: ariannecaldas@hotmail.com

ocorrer durante sua formação universitária, em conversas informais com colegas de trabalho, na participação em eventos, cursos e na militância em partidos políticos, entre outros.

Diante disso, o projeto RECICLART UEPA surgiu dessa necessidade de trabalhar de forma prática a educação ambiental dentro do âmbito da formação do profissional do ensino religioso, estimulando a reflexão crítica da importância da prática sustentável no ambiente escolar.

O projeto possui vários módulos como: Módulo I: realização de oficina didática; Módulo II: Debates e Mesas redondas; Módulo III: Seminários. Estes módulos serão realizados dentro da instituição e fazem parte de uma programação extensa que engloba todo o projeto.

Neste estudo descreveremos o Módulo I do projeto em que foi realizada uma oficina didática com os seguintes objetivos: (1) avaliar os educadores de maneira tal a construção de técnicas; (2) despertar em cada participante a necessidade das práticas sustentáveis, para a formação do professor de ensino religioso foi aplicada para os discentes do curso de licenciatura plena em ciências da religião, e os resultados serão discutidos ao longo desse artigo.

Este artigo tem como objetivo expor a real necessidade do despertar da prática da sustentabilidade na formação docente do professor do ensino religioso. Este artigo está dividido como segue: Na seção 2 será descrito a fundamentação teórica que envolve a formação do professor e as práticas pedagógicas na Educação Ambiental, o ensino religioso, o despertar do Ethos e a interdisciplinaridade ou a transversalidade da educação ambiental; Na seção 3 têm-se as práticas sociais abordadas para o projeto RECICLART UEPA com a execução de uma oficina e por fim, na seção 4 as considerações finais e trabalhos futuros.

1 Fundamentação teórica

Nesta seção serão descritos os conceitos necessários para a compreensão deste estudo.

1.1. Formação de professor e as práticas pedagógicas na Educação Ambiental

Vivemos num período de muitas modificações e momentos incontestáveis de extensas incertezas. Assistimos uma grande exaltação da produtividade e competitividade nos diversos segmentos da vida humana, inclusive na educação. Neste contexto está incluída a figura do educador e os saberes que servem de base para a sua prática educativa. Saber este que não pode ser desvinculado das

outras dimensões do ensino, de sua profissionalidade, de sua formação e de sua epistemologia da prática.

Pensar em educação ambiental pressupõe pensar a formação docente e a prática pedagógica com qualidade, por isso se faz necessário entender a formação do professor para o desenvolvimento dos saberes docentes, como a prática sustentável, que exige conscientização, capacitação e valorização profissional, como também políticas adequadas, considerando o local de trabalho do professor.

O educador Freire (1996) já se referiu à formação como um fazer permanente que se refaz constantemente na ação. Sabe-se que a formação não se dá por mera acumulação de conhecimentos, mas através de múltiplas trocas de experiências e outros.

1.2.O Ensino Religioso e o Despertar do Ethos

O Ensino Religioso surge como área do conhecimento que propõe um caráter reflexivo sobre as questões fundamentais da existência humana. Para tanto, uma grande perspectiva que temos para a disciplina de Ensino Religioso é a questão do *Ethos*, que segundo Longhi (2004 p.14) é uma questão altamente relevante e se justifica pela relação do comportamento do ser humano com a transcendência, já para Boff (2009, p.10) o autor denomina como “cuidado, cooperação, co-responsabilidade, compaixão e reverência”, responsável por salvar a humanidade, a vida e a própria Terra

Assim o professor de ensino religioso tem responsabilidade de explorar a questão da cidadania e espiritualidade exercida pelo seu aluno.

No contexto do ensino religioso *ethos* designa “caráter pessoal; padrão relativamente constante de disposições morais, afetivas, comportamentais e intelectivas de um indivíduo”, ou seja, *ethos* se traduz na maneira de ser habitualmente, no caráter pessoal.

A presença e a ênfase ao *ethos* no Programa de Ensino Religioso justificam-se pela estreita relação existente entre moral e tradição religiosa, querendo entender que é no interior de cada indivíduo que nasce a experiência religiosa que é no *ethos* que encontramos sua expressão mais autêntica, assim como sua vinculação mais antiga :

“ Encontrada pela primeira vez em Homero, a palavra *ethos* significava “morada”. Não sendo arquitetura ou técnica de construção, tampouco o local em que se habita, *ethos* é habitat, “toca”, mas também o fato e a maneira de habitá-la. A modesta tenda do caçador nômade ou a casa do agricultor sedentário é localização em um espaço sagrado de onde se faz possível

a comunicação com os deuses. Habitar um espaço é decisão religiosa que, “cosmizando” o caos, santifica um pequeno cosmos, tornando-o semelhante ao divino. O desejo de ter uma “morada semelhante à casa dos deuses” foi representado mais tarde em santuários e templos” [MATOS. In: DOMINGUES (Org.), 2001, p. 59].

Portanto, educar para o transcendente requer educar para dar sentido à vida. Assim, a educação religiosa deve ser construída não a partir da religião, mas do ser humano, segundo os Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso (PCNER, 1998). Buscar a partir da vivência e das ações cognitivas dos alunos o despertar para essa consciência, de um desejo de respeito e dignidade com o ambiente em que vivemos e que onde realizamos nossas práticas religiosas.

1.3.A interdisciplinaridade ou a transversalidades da educação ambiental

Ao analisarmos uma das questões que tem levantado inúmeros e aparentemente intermináveis debates no meio acadêmico sobre formação docente é em qual disciplina podemos inserir a Educação Ambiental no Ensino Fundamental.

Essa questão de “encaixe” tem gerado diversos assuntos divergentes, e essa é uma das polêmicas que mais tem sido discutida pelos educadores ambientais nos mais diversos espaços como eventos e seminários que envolvem tanto uma abordagem disciplinar (como uma disciplina escolar isolada ou no interior de disciplinas escolares já existentes) quanto interdisciplinar e/ou transversal. Podemos entender que a questão das políticas públicas, as legislações específicas que abordam o tema da educação ambiental ainda é muito recente no país, portanto, nessa seção não poderíamos deixar de mencionar também, a elaboração, em 1998, dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental (PCN), documento que institui formalmente o ‘meio ambiente’ como um tema transversal dos currículos escolares. Entendemos que a partir desse aspecto que contribuiu para propagar, disseminar e aprofundar o debate acerca das questões ambientais no universo escolar como um conjunto de conhecimentos essencialmente válidos e necessários para o pleno exercício da cidadania, e é a partir dessa visão que inserimos este tema na disciplina de ensino religioso, voltando e envolvendo questões do ethos já relacionado neste artigo. Bovo (2004) aponta que os equívocos advindos da base conceitual e das interpretações de terminologias como interdisciplinaridade e transversalidade constituem, quase sempre, fatores para a não efetivação de certas práticas docentes. Ainda relacionado a essa questão Sato & Passos (2003, p. 2-3) destacam:

“A produção dos conhecimentos advoga um tratamento interdisciplinar – sintetiza a vasta literatura. Mas qual é a definição para ela? Diversas

nomenclaturas vêm sendo utilizadas paulatinamente, deferindo nas definições, nas práticas e nos campos ontológicos. Não bastasse essa indagação, assistimos, de um tempo para cá, propostas do Ministério da Educação (MEC, 1996) sobre uma proposta “transversal”, pondo a dimensão do “meio ambiente” (entre outros) como tema transversal no currículo. Mas qual é o de transversalidade, neste contexto? É diferente de interdisciplinaridade? Essa forma de organização só ocorre em espaços formais da educação? Como colocar em prática? Diversas outras perguntas bombardeiam-nos cotidianamente, deixando-nos imobilizadas frente às propostas que nos chegam” (grifo dos autores).

Por fim, ao tratarmos do referido tema não podemos deixar de refletirmos sobre uma questão levantada por Guerra & Guimarães (2007, p. 162)¹⁶ – “Como fazer a Educação Ambiental acontecer em todos os níveis de ensino, como recomenda a Lei nº 9.795, de 27 de abril de 1999?” – anseiamos por disseminar essas reflexões e identificar outras possibilidades de como e onde a Educação Ambiental na escola.

2 O projeto reciclart uepa

Os seminários, mesas redondas que envolvem o projeto ainda não foram realizados devido o projeto ainda estar em desenvolvimento, está previsto a realização de duas oficinas anuais, sendo que a primeira oficina foi realizada dentro da instituição de ensino (UEPA) e fez parte da programação “Semana do Calouro”.

A oficina possuiu carga horária de 4 horas e teve 25 inscritos, com o objetivo de despertar a consciência da coleta e da produção de produtos úteis feitos a partir de lixos domésticos, além de proporcionar a prática da docência no oficinairo sobre educação ambiental.

Foram necessários embalagem de sucos industrializados, foram coletadas na escola pública de ensino fundamental “Santo Afonso”, resultados de um trabalho de consciência ambiental com as servidoras da cantina, através de palestras realizadas na escola estadual a qual foi proposta.

Este material recolhido serviu de matéria-prima pra a construção dos artefatos produzidos ao final da oficina como: carteiras porta-cédulas, vasos decorativos e fechadores práticos para embalagens de cereais.

Durante a oficina, pôde-se perceber que os alunos ou agentes multiplicadores desenvolveram a questão do sensibilizar para a consciência sustentável através da reciclagem. Por outro lado, os oficinairos, que chamamos de facilitadores, promoveram princípios éticos de sustentabilidade e cidadania.

Por fim, facilitadores e multiplicadores puderam perceber que através de materiais considerados inutilizáveis, foram reaproveitados para transformação deste material

em algo utilizável. A próxima oficina estará agendada para sua realização no segundo semestre do ano de 2014 e temos como objetivo produzir brinquedos feitos a partir de resíduos sólidos domésticos recicláveis, e os produtos finais serão doados à brinquedoteca da Universidade do Estado do Pará – UEPA.

Considerações finais

Ao longo do texto as experiências pedagógicas que foram obtidas a partir da realização das atividades executadas dentro do ambiente acadêmico como a oficina que faz parte do projeto RECICLART UEPA, sobre as práticas pedagógicas adquiridas inerentes a formação de docentes do ensino religioso, a ética religiosa encontrada em um dos eixos temáticos do ensino religioso, o ethos, que está inserida dentro dos parâmetros curriculares nacionais do ensino religioso e a partir dessa ética iremos abordar temas como sustentabilidade buscando a interdisciplinaridade que envolve a educação ambiental como um todo.

Este trabalho teve como objetivo conscientizar a comunidade acadêmica sobre a sustentabilidade e o bom aproveitamento dos materiais recicláveis de uso doméstico despertando o desejo do futuro professor a trabalhar com alunos do Ensino Fundamental, e construir os mesmos da importância da reciclagem dos resíduos sólidos domésticos, e da necessidade da mudança de hábitos visando à conservação do Meio Ambiente.

através de alternativas dinâmicas e interativas a partir de atividades práticas.

ANEXOS I



Foto: arquivo pessoal

Fotos da Oficina do projeto RECICLART UEPA que foi realizada dentro do evento “Semana do

Calouro 2014”



Foto: arquivo pessoal

Fotos da Oficina do projeto RECICLART UEPA que foi realizada dentro do evento “Semana do Calouro 2014”



Foto: arquivo pessoal

Fotos da Oficina do projeto RECICLART UEPA que foi realizada dentro do evento “Semana do Calouro 2014”



Foto: arquivo pessoal

Fotos da Oficina do projeto RECICLART UEPA que foi realizada dentro do evento “Semana do Calouro 2014”



Foto: arquivo pessoal

Referências

- BOFF, Leonardo. **Sustentabilidade, o que é e o que não é**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012; p. 200.
- BOFF, Leonardo. **Ethos Mundial: um consenso mínimo entre os humanos**. Rio de Janeiro: Record, 2009; p. 10.
- BOVO, Marcos Clair. **Interdisciplinaridade e Transversalidade como Dimensões da Ação Pedagógica**. Revista Urutágua – revista acadêmica multidisciplinar, Quadrimestral, volume 7, p.1-12, 2004 07, Ago/Set/Out/Nov, Maringá Paraná. www.anped.org.br/reunioes/29ra/trabalhos. Site consultado em 30 de abril de 2014.
- CATÃO, F. **A Linguagem do Ensino Religioso**. In: *Revista de Catequese*, v. 14, n. 56, p. 3-18. 1991.
- DIAS, Genebaldo Freire. **Educação Ambiental: princípios e práticas**. São Paulo: Gaia, 1992. 399 p.
- GALVÃO, Cecília. **Práticas de Pesquisa em Educação Ambiental em Diferentes Espaços Institucionais**; Educação Ambiental em Portugal: Investigação Sobre as Práticas. In: *Pesquisa em Educação Ambiental*, UFSCar. USP. UNESP. Vol. 2, Nº 1, janeiro – junho, 2007. Publicação Semestral.
- GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. SP, Atlas, 4ª ed., 1995.
- SATO, Michèle; PASSOS, Luiz A. **Notas desafinadas do poder e do saber — qual a rima necessária à educação ambiental?** Contrapontos, Itajaí, v.1, n.3, 9-26, 2003

O pluralismo teológico desde diferentes enfoques

Marciano Guerra^{1*}

Resumo: *As atuais questões postas tanto à Igreja quanto à teologia sobre seu lugar e significado na sociedade atual fazem com que o tema da linguagem teológica como também do método da teologia sejam ainda atuais e necessários. Neste sentido, o presente trabalho tem por objetivo mostrar a existência de diferentes enfoques em teologia, que resultam em pluralismo teológico. Considerando que ele está inserido no projeto de pesquisa intitulado “Processos de libertação e método em teologia”, seu objetivo é discutir as relações entre a linguagem teológica e os diferentes contextos socioculturais em que a teologia está inserida. Partindo de explicações metodológicas contidas nos textos Curso fundamental da fé e A fé da Igreja, de K. Rahner e M. Schmaus, respectivamente, procura-se mostrar o caráter situado de toda reflexão teológica. Esse fato é atestado por diferentes autores, para os quais a teologia possui um caráter plural enquanto interpretação da mesma fé em diferentes contextos e utilizando-se de múltiplos enfoques.*

Palavras-chave: Método teológico. Linguagem. Pluralismo.

Introdução

Pensar em teologia nesse início de milênio não é uma tarefa fácil. Muitos a entendem como um mero discurso mítico que deve estar restrito ao domínio privado. Há, sem dúvida, aqueles que consideram que ela deve dizer sua palavra – nunca a única palavra! – sobre os grandes temas da humanidade. Isso pode ser visto, pelo menos no Brasil em dois fenômenos: a presença da teologia na universidade e a sua crescente valorização por parte dos fiéis leigos e leigas das comunidades eclesiais. O primeiro gera possibilidades de interação, de convivência e crescimento mútuo. O segundo, em termos de Igreja Católica, manifesta-se pela “explosão” de cursos populares de teologia para leigos e leigas nas últimas décadas.

A riqueza dessas novas realidades não exclui os seus limites. Mesmo entre aqueles que tradicionalmente a estudam (como os jovens que se preparam para a vida religiosa consagrada e presbiteral) permanece a influência de certos esquemas de pensamento e visão da realidade que determinam sua forma de conceber a teologia,

1 *Graduando em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Este artigo é parte dos resultados de um projeto de iniciação científica financiado pelo CNPq. E-mail: <marciano_guerra@hotmail.com>.

não só positiva como negativamente. O que dela se aproxima de maneira rápida e simplória pode ter a tendência a dizer que por tratar de fé ela deve estar restrita a elaborações subjetivas e, portanto, não deve ser confrontada. Ou, por relacionar-se a verdades ou dogmas, afirma-se que ela possui certa facilidade inerente, por já possuir respostas prontas que apenas devem ser compreendidas. Não será essa a postura daquele que quer levar a sério a tarefa teológica, seja em estudar e compreender, seja em produzir uma reflexão a partir do caminho já percorrido por outros. Antes, dar-se-á conta do quão rica e complexa é sua linguagem, seus pontos de vista, suas formas de aproximar-se da Escritura e da Tradição eclesial, bem como seus resultados.

A reflexão que aqui se fará leva em conta a tradição teológica latino-americana. Especialmente a partir do Concílio Vaticano II desejou-se construir uma linguagem teológica que fosse uma “ruptura epistemológica” – para usar uma expressão da filosofia da ciência – com a teologia europeia pós-kantiana, cuja principal preocupação era responder às questões de “sentido” do homem moderno. Levar em consideração a realidade da fé e da vivência dos cristãos com suas particularidades nessa parte do globo esteve em seu horizonte. Essa experiência estendeu-se para todo Terceiro Mundo, entendido não geograficamente, mas ideologicamente. Passadas várias décadas do início desse processo, ao menos duas questões sérias se colocam a teologia latino-americana. A primeira vem da própria teologia: existe um método próprio para a teologia no continente? Em que sentido ele difere de outros contextos? Deve-se falar em pluralidade teológica como algo real e positivo ou como um problema a ser enfrentado? Que linguagem teológica ajuda a Igreja a se voltar não para si, mas para o projeto do Reino do Pai, como anunciou Jesus? E qual teologia ajuda a discernir a onda de neoconservadorismo misturado a fundamentalismo que invade a comunidade eclesial nesse tempo?

A segunda questão se coloca na relação com a sociedade atual, com suas profundas desigualdades e conflitos: que linguagem teológica ajuda ou atrapalha os processos de libertação dos povos? Que método teológico contribui para a diminuição dos efeitos do hiperindividualismo? E do neoliberalismo? Qual forma de explicitar a fé combate os abusos de poder, o autoritarismo, os preconceitos de etnias, de orientação sexual, de gênero?

Essas e outras questões tocam o cerne da teologia e provocam a reflexão sobre qual teologia a Igreja e o mundo hoje precisam, permanecendo fiel à missão de Jesus Cristo também nesse tempo da história.

O objetivo deste texto mostrar como o pluralismo em teologia é um fato consolidado e, portanto, uma noção necessária a todo o que estuda e produz teologia. Não se trata de uma realidade com a qual este ou esta teólogo/a irão debruçar-se,

mas uma realidade que toca toda a teologia. Não julgaremos aqui se este é um fato negativo ou positivo. Ao contrário, o constamos como uma riqueza da condição do ser humano que conhece e da própria natureza da teologia.

1 O pluralismo teológico constatado por Schmaus e Rahner

A teologia é uma ciência rica em história e produção. Ela funciona sempre dentro de uma linguagem contextualizada que busca expressar os dados da fé. Essa linguagem está limitada por seu tempo, história, contexto. Ao mesmo tempo, quer ser uma palavra sobre o revelado, o Deus eterno, Aquele que não se reduz a história. Mas como Ele entrou na história pela pessoa de Jesus Cristo, entendemos que mais verdadeiramente cristã seja uma teologia que queira honrar o Deus da revelação justamente entrando na história dos homens e das mulheres, como Ele fez, e daí anuncie Sua presença amorosa e libertadora.

A compreensão atualmente difundida de que existem diferentes enfoques, aproximações, linguagens, métodos e procedimentos investigativos para a teologia, não é certamente uma novidade. A história da teologia cristã² é marcada por diferentes visões, acentos e também tensões. A teologia cristã não é um bloco monolítico, que interpreta os grandes temas da fé apenas desde um conjunto de compreensões. Pelo contrário, usa-se inclusive o termo *teologias* no plural, para designar a condição situada de toda reflexão. Por isso se pode falar em diversas teorias teológicas. Essa realidade não é primeiramente nem boa nem ruim, já que não se trata de julgá-la, mas acolhê-la como condição da tarefa teológica³.

Para compreender em que sentido se defende que a pluralidade em teologia é um fato amplamente aceito, serão mostrados como reagem dois teólogos de renome a essa questão da diversidade de enfoques em teologia. São eles Michael Schmaus e Karl Rahner. Serão tomados trechos de seus textos em que tocam o tema, especialmente para explicar seu próprio procedimento.

Iniciemos pelo alemão Michael Schmaus (1897-1993). Sua obra *A fé da Igreja* (*Der Glaube der Kirche*, no original) foi relançada em 1969, poucos anos depois

2 A história da teologia não será foco direto deste estudo. Basta aqui mencionarmos que nesse tema se pode compreender o quanto a teologia carrega pluralidade em seu longo percurso histórico, mesmo que se fale em termos de Ocidente católico. Segundo Zilles (2014), desde seu início sua elaboração é marcada por diferentes escolas como Antioquia e Alexandria. É comum distinguir a existência por séculos de uma vertente mais mística, ligada a vida espiritual e prática cristã, ao passo que outra especulativa, racional, ligada a academia.

3 Claudio de Oliveira Ribeiro (2014) constata que, no caso do Brasil, esse é um fato que vem do próprio quadro de pluralismo religioso em sentido amplo, mas também na tradição cristã. Há sinais tanto positivos, de reconhecimento mútuo e interação, quanto de violência simbólica e fundamentalismos. No tocante a teologia, o pluralismo religioso é um tema que suscita novas e desafiantes questões e que deve ser abordado por todas as áreas. Acolhendo os já existentes e favorecendo o diálogo entre os grupos religiosos, além de contribuir para projetos comuns em vista da defesa dos direitos humanos e da vida do planeta em geral.

do término do Concílio Vaticano II. No Brasil, a Editora Vozes publicou-o em seis volumes no ano de 1975. No primeiro deles, com o título de “Fundamentos”, o autor aborda temas de teologia fundamental como a possibilidade de transcendência do ser humano, a revelação divina, o dogma, a Escritura, a Tradição, entre outros. Cabe observar aqui algumas afirmações importantes que aparecem no prólogo desse texto. Elas tanto ajudam a compreender a obra em si, quanto auxiliam a perceber elementos que compõem o espírito da investigação teológica naquele momento, fortemente marcada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965).

Schmaus diz que seu texto tem por pretensão ser uma “dogmática atual”. Para isso, afirma levar em conta que o homem atual – do final da década de 1960 –, possui sensibilidades e representações distintas daqueles anteriores. Certos discursos podem ser considerados antiquados e de conteúdo obscuro quando apresentados às pessoas de seu tempo. Para ele, é preciso levar em conta os novos meios, pois ajudam o leitor a superar a desconfiança de que o cristianismo é uma realidade ultrapassada. Segundo suas palavras, realizará esse caminho em “harmonia com o espírito do Concílio Vaticano II e dos papas João XXIII e Paulo VI” (SCHMAUS, 1986, p. 9-10).

O parágrafo que mais nos interessa é onde está claramente exposta sua compreensão sobre a existência do que aqui chamamos de diferentes enfoques teológicos:

As reflexões anteriores não pretendem indicar que o intento realizado em nossa obra seja a única possibilidade de elaborar uma teologia atual. A fé é certamente uma só, pois há um só Deus, um só Cristo. Mas são possíveis muitas teologias, como prova a diversidade das escolas teológicas e dos grandes mestres da teologia. O autor desta obra seria réu de arrogância se tivesse por única legítima sua própria peculiaridade teológica. Outros veem as coisas de modo diverso, veem até coisas novas. Somente o conjunto das múltiplas melodias teológicas produz a obra sinfônica da teologia. (SCHMAUS, 1986, p. 10).

Tendo em vista que este é um importante manual de teologia dogmática posterior ao Concílio, sua compreensão evidencia o caráter limitado de qualquer procedimento teológico. Schmaus o faz inclusive apelando ao Vaticano II e ao magistério papal, apontando a riqueza não de uma teologia, mas de teologias que contribuem juntas para o anúncio e vivência da única fé na atualidade da história.

Não temos condições de verificar se o procedimento teológico que Schmaus realiza no texto como um todo consegue realmente permanecer fiel a esse pressuposto metodológico⁴. Todavia, seu reconhecimento do caráter limitado da produção em

⁴ Chamamos de pressuposto metodológico por entendermos que reconhecer e levar em conta a pluralidade de aproximações não é algo que se coloca só no início do trabalho teológico, mas deve guiar em muito a forma de abordar os conteúdos e temas.

questão manifesta que o tema se mostra assimilado pelo autor.

O segundo autor que escolhemos é também um alemão: Karl Rahner (1904-1984). A obra chama-se *Curso fundamental da fé* (*Grundkurs des Glaubens*, no original) e foi publicada em 1984. No Brasil chegou em 1989 pela Editora Paulus. Seu prólogo explica que a obra direciona-se a leitores de certa cultura, capazes de deparar-se com conceitos nem muito avançados nem muito primitivos. Na introdução, parte para outras explicações, inclusive de ordem metodológica. Segundo ele, o livro pretende ser uma enciclopédia, como tinham sido pensadas no século XIX, mesmo que em suas execuções tivessem problemas⁵. Seria uma introdução ao cristianismo, levando em conta os atuais destinatários da teologia e não o contexto em que se produziram as enciclopédias. O autor quer inclusive direcionar a obra ao que inicia seus estudos em teologia, mesmo que priorize o teórico-científico ao pedagógico.

Rahner prossegue seu percurso inicial colocando bases epistemológicas para a obra explicando sobre a pluralidade teológica e filosófica atuais. Segundo ele a teologia está realmente fragmentada a uma multiplicidade de disciplinas setoriais. Mesmo que haja tentativas contrárias à pluralidade teológica, trata-se de uma situação com a qual é preciso acostumar-se. Mais interessante ainda é sua afirmação sobre a influência da filosofia sobre esse contexto:

A filosofia neoescolástica, tal como nós teólogos de mais idade bem ou mal aprendemos um dia, já não mais existe. A filosofia se espatifou hoje em um pluralismo de filosofias. E este pluralismo irrecuperável e invencível da filosofia é fato hoje de que não podemos fugir. Toda teologia é certamente e sempre teologia que nasce das antropologias e auto interpretações seculares do homem, que como tais nunca entram por completo, mas apenas em parte, nestas filosofias explícitas. E, em consequência, essa situação uma vez mais produz necessariamente enorme pluralismo de teologias. (RAHNER, 1989, p. 18).

O autor em questão analisa o atual contexto apontando a mudança no cenário filosófico onde a teologia sempre manteve necessária interlocução. Seu mérito reside em dar-se conta de que ao abrir-se a diferentes quadros conceituais filosóficos contemporâneos, também a teologia não mais se restringe a determinados conceitos e procedimentos. Pelo contrário, será plural pelo fato de que dialoga com conhecimentos plurais. Rahner explica ainda que a teologia atual não dialoga apenas com a filosofia, mas também com as ciências diversas⁶, o que gera novos

5 Rahner cita Franz Anton Staudenmaier, cuja *Enciclopédia* de 1834 queria ser uma visão sistemática de toda a teologia. Desenvolve uma orgânica elaboração, ligando os temas dentro de uma lógica, com nexos próprios. Todavia, justamente mostrando que esse tipo de projeto acabou virando malsucedido, especialmente por terem virado mera introdução a tudo, sem aprofundamento, é que ele se propõe a refazer essa forma, mas como o tinham pensado em seu início. (Cf. RAHNER, 1989, p. 14-15).

6 Se durante muito tempo buscou-se a linguagem filosófica para encontrar meios de expressar a fé,

temas e espaços para a discussão da fé cristã.

2 Pluralidade teológica e enfoques: afirmações desde a teologia fundamental

Nesses dois autores a questão foi analisada em termos de pressupostos para seus trabalhos em teologia sistemática e não diretamente em teologia fundamental. Agora passamos a algumas considerações no campo próprio desta última. Para isso, optamos por teólogos com boa aceitação e importante produção na área.

Os brasileiros J. B. Libanio e A. Murad, cujo manual *Introdução à teologia* é muito conhecido no Brasil e já está na 8ª edição revista e ampliada, defendem que a teologia possui ao mesmo tempo um caráter universal e particular:

A universalidade reside no fato de fundar-se na única revelação divina, destinada a toda humanidade, e inserir-se na tradição cristã, memória coletivo-seletiva da comunidade eclesial. A particularidade provém do necessário caráter situado de todo pensar humano. A teologia, enquanto ato de homens e mulheres concretos, sofre os condicionamentos de diversos contextos socioculturais em que é gestada. (LIBANIO; MURAD, 1996, p.245-246).

Esses dois aspectos – universalidade e particularidade – são constitutivos do discurso teológico. Com eles bem articulados nem os dados da fé são relativizados e nem aquilo que é situado ou contextual é tomado como absoluto. A Tradição cristã⁷ com seus conteúdos divinamente revelados ao longo da história é material central para o labor teológico. Mas esse trabalho se realiza em múltiplas realidades, com diferentes necessidades, linguagens e métodos. Não se trata de relativizar o dado revelado, mas encarná-lo nos diferentes contextos. E esse dado vem da própria condição humana, cuja inteligência possui um caráter eminentemente histórico, situado e contextual⁸. Uma pretensa racionalidade universal, que tudo abarca e compreende está realmente superada teoricamente também em termos filosóficos.⁹

Na esteira dessa reflexão, vale recorrer ao jesuíta radicado em El Salvador, Ignacio Ellacuría. Ele oferece uma distinção entre os conceitos de “lugar teológico” e “fonte” da teologia¹⁰. O autor explica que se deve entender fonte como o depósito atualmente é imprescindível a interlocução com a sociologia, a psicologia, a antropologia, entre outras. Áreas relativamente novas como a neurociência e certos ramos da física mostram que a tarefa é realmente grande e até urgente. (Cf. CRUZ, 2011).

7 Os Apóstolos – e seus sucessores – receberam de Jesus Cristo a missão de anunciar o Evangelho por Ele revelado. Essa transmissão aconteceu oralmente e por escrito (Escritura). A esse movimento chama-se Tradição. (Cf. *Dei Verbum*, 08-10).

8 Nesse sentido, concordamos com I. Ellacuría (2000, p. 202-211), para quem a inteligência humana não só é sempre histórica, como essa historicidade pertence à própria estrutura essencial da inteligência. Daí que, segundo ele, todo conhecimento esteja condicionado pelo mundo histórico em que se dá.

9 A “reviravolta linguístico-pragmática”, como explica Manfredo A. de Oliveira (1996), determina novas formas de pensar não só a aquisição do conhecimento, mas a própria filosofia como um todo.

10 Esse conceito de “lugar” aparece na história da teologia cristã com o dominicano Melchor Cano (1509-1560), assessor do Concílio de Trento por alguns anos. Ele cunhou a expressão de “lugar teológico” como aqueles

onde de uma forma ou outra, mantêm-se os conteúdos da fé. Mas em teologia não se trabalha apenas com as fontes, como também desde um “lugar teológico”. O “lugar” para Ellacuria (2000, p. 152) é o “desde onde”, o “a partir de que contexto” se faz teologia. Esse “lugar” não é simplesmente o contexto social, econômico e político, embora também os inclua. Refere-se igualmente ao lugar onde se atualizam os conteúdos da fé: a comunidade eclesial. Aí se experimenta no hoje da história os conteúdos da revelação cristã. “Fontes” e “lugares teológicos” mostram-se assim como distintos. Negar as fontes seria deixar de elaborar teologia cristã. Mas esquecer do lugar teológico manifestaria ingenuidade frente ao caráter situado da fé.

Quanto aos conceitos que interessam o campo da teologia fundamental, vale recolher a intuição da importante obra do dominicano francês Claude Geffré, *Como fazer teologia hoje* (1989). Um pressuposto para compreendê-lo está em constatar que a filosofia sofreu nos séculos XIX e XX uma virada significativa: a linguagem passa a ser de interesse comum em todas as escolas e disciplinas filosóficas. Isso não significou a descoberta de um novo campo a ser analisado filosoficamente. Mais que isso: foi uma mudança na própria filosofia, na maneira de entender e de fazer filosofia (Cf. OLIVEIRA, 1996, p. 11-12). É neste contexto que Geffré convida a constatar como a teologia passa de uma teologia dogmática a uma “teologia hermenêutica”, especialmente no contexto do Vaticano II e a partir dele. Não se trata de um método de interpretação de textos da tradição, ou de interpretação da tradição em novos contextos culturais, o que tem o seu valor. Significa mais que isso: entender que a “teologia é, do começo ao fim, empreendimento hermenêutico” (GEFFRÉ, 1989, p. 6), porque se dá no âmbito da linguagem, e não pode fugir da própria experiência hermenêutica. C. Geffré (1986, 7) entende a teologia como “correlação crítica e mútua entre a interpretação da tradição cristã e a interpretação de nossa experiência humana contemporânea”. Isso supõe que a verdade teológica se dá num círculo hermenêutico. Nas suas palavras

Dizer que a teologia contemporânea se compreende como hermenêutica não significa que ela se tornou *adogmática*, mas que, antes de tudo, ela toma a sério a historicidade de toda a verdade, mesmo que seja a verdade revelada, como também a historicidade do homem enquanto sujeito interpretante, e que se esforça por atualizar para hoje o sentido da *mensagem* cristã (GEFFRÉ, 1989, p. 68).

“lugares de onde se pode extrair os mais diversos argumentos teológicos”. Para ele, são especialmente a Escritura e a Tradição da Igreja. Isso inclui os santos Padres e os grandes teólogos da história. Entre nós, Clodovis Boff retoma M. Cano e ampliando alguns aspectos de sua abordagem chama de “lugares teológicos” os testemunhos expressos em três níveis: primários: (1) Escritura, junto com a Tradição; secundários: (2) senso dos fiéis, incluindo confissões de fé e liturgia, (3) magistério episcopal, (4) magistério pontifício (Santa Sé e papa), (5) Santos Padres, (6) teólogos (sobretudo os Doutores da Igreja); alheios: (7) religiões não-cristãs, (8) filosofias e concepções de mundo, (9) ciências naturais e humanas (razão natural), (10) história passada, especialmente da Igreja e (11) Sinais dos tempos. (Cf. BOFF, 1998, p. 201).

Rahner anunciava a pluralidade de teologias surgida da própria pluralidade filosófica, como vimos acima. Geffré expressa uma compreensão da teologia que dialoga com uma importante tendência em filosofia, ao mostrar que o procedimento da ciência da fé não acontece de forma estática, meramente reproduzindo os textos da rica Tradição cristã, mesmo que em linguagem atual. Trata-se realmente de levar a sério o homem e a mulher como sujeitos que interpretam, porque assim é sua condição histórica.

Olhemos agora, mesmo que rapidamente, para um documento lançado em 2012 pela Comissão Teológica Internacional¹¹: *Teologia hoje: perspectivas, princípios e critérios*. Nesse escrito a pluralidade teológica posterior ao Vaticano II¹², e entenda-se pluralidade positivamente, é valorizada como um dado e como uma riqueza no diálogo com os homens e a mulheres de hoje. Todavia, “aconteceu uma fragmentação da teologia, que, no diálogo acima referido, sempre se encontra diante do desafio de manter a sua verdadeira identidade” (n. 1). E esse é o objetivo do texto: manifestar o que dá identidade à teologia católica e suas várias formas, em confronto com o mundo atual.

Unidade e pluralidade também são aqui exploradas:

[...] a Igreja necessita claramente de um discurso comum se quiser comunicar a mensagem única de Cristo ao mundo, tanto teológica quanto pastoral. Por essa razão, pode-se falar legitimamente da necessidade de certa unidade da teologia. Todavia, aqui a unidade necessita ser bem compreendida, a fim de que não seja confundida com uniformidade ou com um único estilo. A unidade da teologia, como a da Igreja, assim como é professada no Creio, deve ser estreitamente correlacionada com a ideia de catolicidade, e também com a de santidade e apostolicidade (n. 2).

Além disso, o documento da Comissão em suas três partes defende que a identidade da teologia católica surge da escuta da Palavra de Deus, do manter a comunhão com a Igreja (leia-se com a Tradição, o *sensus fidelium* e o magistério do papa e dos bispos) e da consciência de sua missão no mundo. É claro que o escrito busca oferecer elementos firmes sobre o procedimento teológico, sobre que postura deve ter o teólogo, a própria comunidade eclesial e o magistério. Todavia, essa questão é realmente bastante séria e complexa, gerando não poucas vezes conflitos e sofrimentos¹³. Mas é uma construção necessária para toda a teologia, perceber sua

11 Segundo seu site, o objetivo da Comissão é o de ajudar a Santa Sé, e, em particular, a Congregação para a Doutrina da Fé, no exame de questões doutrinárias de maior importância. A Comissão se compõe de teólogos de diversas escolas e nações, eminentes por ciência e fidelidade ao Magistério da Igreja.

12 É importante dizer que o próprio Concílio reconheceu e valorizou a pluralidade teológica. Cf. *Unitatis Redintegratio*, 17.

13 Em 2012 a Revista *Concilium* dedicou um número a esse tema. Além de oferecer um panorama sobre recentes tensões entre bispos e teólogos, diversos artigos mostram como está essa situação em contextos menos

identidade católica e abrir-se aos diversos contextos a que é chamada para realizar sua missão, servindo à comunidade eclesial e ao mundo.

Conclusão

O presente artigo buscou mostrar, mesmo que brevemente, como se pode compreender o tema da pluralidade em teologia. Essa questão se mostra em diferentes caminhos e perspectivas nesse início de milênio. O ser humano que conhece o faz sempre desde e inserido em um determinado contexto. No caso da teologia, esse contexto envolve a sociedade, a Igreja, o público ao qual se destina, seus interlocutores teóricos. Ter consciência desse fato é um dever de todo estudante e teólogo.

Talvez essa afirmação em teologia fundamental pudesse se estender para a homilética, a catequese e a pastoral, por exemplo. Também nesses campos manter a atenção para não cair em discursos universais que pouco tocam a realidade é uma tarefa nem sempre fácil, mas necessária a fé e a ação pastoral da Igreja. Não se pode pensar que há discursos ou teologias universais ou afastadas dos contextos concretos. Isso além de não ser possível é um grande perigo.

O Papa Francisco sugere em sua *Evangelii Gaudium* que sempre se leve em conta a realidade, já que ela é mais importante que a ideia. Para ele, há o risco de se viver no reino da palavra, da imagem, do sofisma. Estes ocultam a realidade, criando purismos angélicos, totalitarismos do relativo, fundamentalismos anti-históricos (231-233). Assumir que a Palavra já se encarnou (cf. *Jo* 1,14) e pede hoje encarnação é essencial tanto para a teologia, quanto para a evangelização.

Referências

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Clodovis. Teoria do método teológico. Petrópolis: Vozes, 1998.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Perfil Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_ictheology_po.html>. Acesso em: 26 abr. 2014.

_____. Teologia hoje: Perspectivas, princípios e critérios. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_po.html>. Acesso em: 15 mai. 2014.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965. COSTA, Lourenço (Org. geral). Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1997.

conhecidos, como África e Ásia. Cf. REVISTA CONCILIUM. Teologia e magistério: tensões antigas e novas.

CONCILIUM. Teologia e magistério: tensões antigas e novas. Petrópolis: Vozes, n. 345, 2012.

CRUZ, Eduardo R. da. (Org.). Teologia e ciências naturais: Teologia da criação, ciência e tecnologia em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2011.

ELLACURIA, Ignacio. Escritos teológicos I. San Salvador: UCA, 2000.

_____; SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Tomo 1. Madrid: Trotta, 1990.

FRANCISCO. Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

GEFFRÉ, Claude. Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea. São Paulo: Loyola, 1996.

RAHNER, Karl. Curso fundamental da fé. São Paulo: Paulus, 1989.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Pluralismo e libertação. São Paulo: Paulinas, 2014.

SCHMAUS, Michael. A fé da Igreja. Vol. 1. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

ZILLES, Urbano. História da teologia cristã. Porto Alegre: Letra&Vida, 2014.

Paul Ricoeur e a dimensão narrativa da Bíblia

Arlindo José Vicente Junior¹

Resumo: *Paul Ricoeur ao longo de seu itinerário intelectual, sempre insistiu sobre a autonomia do discurso filosófico, ao mesmo tempo em que é significativo o fato dele nunca ter escondido sua ligação com a fé cristã de tradição reformada. Em seu percurso intelectual, nunca calou o seu interesse pelos textos bíblicos. Diante do arco no qual se configura a literatura bíblica, a presente reflexão se delimitará por uma forma literária específica, a narração. O pressuposto dessa delimitação recai sobre o fato de que, quaisquer que sejam as características de uma experiência religiosa, é na linguagem que ela se articula, inserindo aquele que se aproxima da Sagrada Escritura em um processo contínuo de interpretação das experiências humanas do Sagrado. Diante dos textos bíblicos, reconhecemos a possibilidade de se produzir novas significações, capaz de refigurar a realidade, fornecendo um novo sentido ao cotidiano da vida desde a polifonia de seus gêneros literários que interpretam a realidade. Essa circunscrição será o espaço para refletir sobre o entrecruzamento entre a teoria literária da narração, a fenomenologia da linguagem religiosa e uma concepção literária da Bíblia. Mas se esse entrecruzamento possibilita vislumbrar o entrelaçamento entre as hermenêuticas filosófica e bíblica, para Ricoeur a tessitura da vida humana é o que permitirá o diálogo entre ambas hermenêuticas, uma vez que as duas são confrontadas com o problema da atividade da leitura e da interpretação, apesar de possuírem corpus literários distintos.*

Palavras-chave: Ricoeur. narração. hermenêutica. Bíblia

Introdução

A cada obra estudada do filósofo Paul Ricoeur existe um convite para entrar em contato com um novo autor. Esse sentimento vem à tona por causa da variedade de temas que suas obras e seus pensamentos contemplam. Oferecendo ao leitor um caminho para uma nova forma de compreensão dos textos bíblicos, suas interpretações, os significados dos gêneros literários, a hermenêutica bíblica que bebe da fonte da hermenêutica filosófica, a importância da confissão religiosa para o entendimento dos textos sacros; em síntese, são os temas que podemos encontrar na obra “A hermenêutica Bíblica” que contempla, ainda, o avanço da fronteira entre a filosofia e teologia.

¹ Licenciado em Filosofia. Graduação em Teologia em andamento na PUC Campinas. Pesquisa financiada pelo Programa de Iniciação Científica da PUC-Campinas. E-mail: arlindo.jvj1@puccampinas.edu.br

1. Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica de Ricoeur

É inegável o valor da hermenêutica filosófica que oferece os instrumentais para a hermenêutica bíblica na compreensão dos textos e das formas literárias presentes na Bíblia. Nos últimos anos, é significativa a preocupação da Igreja Católica acerca do esforço de como entender melhor a mensagem dos textos sagrados. Em 1993, por ocasião do centenário da Encíclica “*Providentissimus Deus*” de Leão XIII, e do cinquentenário da “*Divino afflante Spiritu*” de Pio XII, foi publicado pela Pontifícia Comissão Bíblica o Documento sobre “A interpretação da Bíblia na Igreja”. Nas páginas deste Documento Pontifício, é possível encontrarmos um destaque para a obra de Ricoeur e sua contribuição no que tange ao seu pensamento hermenêutico. Destaca-se a obra de nosso filósofo ao lado de importantes personagens como Rudolf Bultmann e Hans Georg Gadamer na esteira do pensamento da hermenêutica filosófica contemporânea.

Sobre Ricoeur, especificamente, o Documento destaca a contribuição sobre a apropriação que o leitor faz do texto quando conclui a sua leitura, levando em consideração que há o **mundo do leitor** que entra em contato com o **mundo do texto**, e com isso, atualizando o sentido do texto: “a partir da própria situação, os leitores são chamados a realçar significados novos, na linha do sentido fundamental indicado pelo texto” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2010, p. 89); aspecto significativo para esta nossa Pesquisa que tem como objetivo de descobrir de que maneira a dimensão narrativa contribui com a hermenêutica de si no espelho das palavras da Bíblia. Ou seja, a compreensão de si no mundo: a minha vida diante do mundo em que eu vivo. Se o leitor faz a apropriação do texto, atualizando-o em sua vida levando em consideração a pré-compreensão que existe de seu mundo, é muito significativo que cada leitor, ao entrar em contato com as sagradas palavras contidas na Bíblia, encontre um novo caminho a percorrer, um novo sentido para suas vidas, o que a Bíblia chama de *conversão*, no sentido de mudança de mentalidade e, principalmente, no agir.

Com a obra *A hermenêutica bíblica*, “Ricoeur dedicou-se a estudar os textos bíblicos de feição narrativa, legislativa, profética, sapiencial, apocalíptica e mítica em que o homem põe a nu sua finitude, choca-se com o mistério do mal, encontra a Transcendência e gera a esperança” (AMHERDT apud RICOEUR, 2006, p. 21); destacando o caráter da criatividade da linguagem poética presente na Bíblia em sua dimensão narrativa. Algo importante para esta pesquisa que também tem por seus objetivos descobrir a importância e o lugar da dimensão narrativa na polifonia da nomeação de Deus na Sagrada Escritura. Cada gênero literário terá uma forma de

apresentar Deus, uma forma de se encontrar a Transcendência, de revelar Deus para o humano e com isso facilitar o seu diálogo entre ambos. Para *Ricoeur*, interpretar um texto não se limita nem a captar a intenção do autor ou o pano de fundo histórico do texto, nem a aprender o jogo de significações internas do texto, mas, interpretar um texto tem a finalidade de “compreender o mundo literário e teológico desenvolvido no texto” (2006, p. 22).

2. Refiguração do mundo do leitor

François-Xavier Amherdtfaz o que chama de uma ‘apresentação preliminar à compreensão dos textos traduzidos de Ricoeur’, apresentando mais detalhes sobre o pensamento de Paul Ricoeur aos textos da segunda parte do livro em questão (*A hermenêutica bíblica*), acrescentando muitos termos e expressões ricoeurianas. Chamará a atenção para esse aspecto de “refiguração do mundo do leitor” como uma apropriação, exemplificando quando utiliza termos ricoeurianos de obras anteriores, como por exemplo, a mimeses I, II e III da obra “Tempo e Narrativa”: “a nova compreensão de si implica que o sujeito consinta em desapropriar-se dele mesmo a fim de deixar-se tomar pelas novas possibilidades de ser-no-mundo destacadas pelo texto” (AMHERDT apud RICOEUR, 2006, p. 22).

Faz-se necessário descobrir qual é o real significado das palavras presentes na Bíblia para a vida de cada leitor, podendo com isso se interpretar diante delas, quando as *palavras sagradas* se tornam para ele um espelho de seus atos.

Cito um exemplo com o intuito de mostrar a importância da hermenêutica bíblica na atualização da mensagem dos textos bíblicos. Interessante lançar uma questão para colocar em relevo o pensamento de Ricoeur: qual o sentido para o leitor que terá a tarefa de refigurar o texto do livro do **Gênesis 3, 9-15.20**, que narra o encontro de Deus com Adão que come do fruto da árvore da vida do centro do jardim e se vê nu? Com este texto do Gênesis, desde Santo Agostinho, a Tradição Eclesial o utilizou para explicitar sobre a doutrina do pecado original. Claro que, ao lermos este texto bíblico, hoje, é necessário que se leve em conta o contexto no qual foi escrito, para quem, qual o sentido das palavras, quando e porque foi escrito revelando o seu objetivo: isso é trabalho para a hermenêutica. Temos assim dois desafios: atualizar o texto bíblico com a sua mensagem e explicar ao mundo a doutrina do pecado original – sendo que essa segunda tarefa não deve ser a preocupação desta pesquisa.

Como disse anteriormente, vários são os exemplos possíveis dos textos

bíblicos que devem ser atualizados na vida do leitor. De acordo com Amherdt:

A Palavra de Deus atinge tão dificilmente o homem de hoje pelo fato de que a sensibilidade à linguagem simbólica degradou-se profundamente sob a influência da dicotomia entre a consciência soberana e o mundo objetivo e manipulável (AMHERDT apud RICOEUR, 2006, p. 19).

Eis o desafio da hermenêutica bíblica com a contribuição do pensamento ricoeuriano: tornar o homem mais sensível à linguagem simbólica existente na Bíblia, podendo extrair cada vez mais e melhor a mensagem que o texto tem a passar para o seu leitor, aproximando a mensagem do texto ao mundo do leitor.

Ricoeur lança ainda uma pergunta sobre como a linguagem bíblica, que está cheia de expressões *mítico-simbólicas*, pode ter algo a dizer sobre a realidade? Nosso filósofo aposta no “pressuposto de que os textos da pregação cristã são autênticos testemunhos da presença do Absoluto na história” (RICOEUR, 2006, p. 20) e ainda, que o discurso religioso diz muito mais (algo a mais) que não é dito em outros discursos.

O Documento sobre a Interpretação da Bíblia na Igreja utiliza-se ainda de uma famosa frase de Paul Ricoeur sobre o símbolo, “que dá o que pensar” quando disserta acerca da linguagem simbólica presente na Bíblia: “a linguagem religiosa da Bíblia é uma linguagem simbólica que ‘faz pensar’, uma linguagem da qual não se cessa de descobrir as riquezas de sentido (...) que desperta a pessoa humana à dimensão profunda de seu ser” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2010, p. 89-90). Assim, há de se destacar a importância da contribuição do pensamento de Paul Ricoeur sobre a hermenêutica bíblica no entendimento dos textos bíblicos, bem como de sua atualização da vida dos fieis.

3. A hermenêutica bíblica

Na obra *A hermenêutica bíblica*, como também já deixou claro em outras ocasiões a respeito de sua confissão religiosa que não interfere em seu labor filosófico, Ricoeur diz que não é nem exegeta nem teólogo, querendo oferecer as suas contribuições no campo da filosofia da linguagem acerca dos textos bíblicos. O filósofo francês faz isso muito bem: apresenta uma gama muito grande de diversos autores, expondo os seus pensamentos e teorias e, logo após, é capaz de fazer a sua reflexão a partir do autor citado em seu próprio texto. Com o objetivo de esclarecer as estruturas formais das *narrativas-parábolas* na base da semiótica estrutural aplicadas aos textos bíblicos, fala, por exemplo, sobre as teorias dos formalistas russos, dos estruturalistas franceses, de autores alemães e americanos, dentre

outros.

Utilizando-se de conceitos aristotélicos – sobre *poiesis, mimesis e mythos* – Ricoeur oferece-nos uma longa reflexão sobre as parábolas contidas nos evangelhos: “a parábola é um *mythos* (uma ficção heurística, como uma arte e método das descobertas) que tem o poder mimético de “redescrever” a existência humana” (RICOEUR, 2006, p. 135). Como ele mesmo diz, há aqui um desafio: se a parábola é um texto “fechado”, como uma história, como é que ela poderá surtir algum efeito na vida do leitor? Aqui, recorro à ideia também presente na obra ricoeuriana acerca da existência de dois mundos: o do TEXTO e o do LEITOR. O poder *mimético* e transformador das palavras contidas nas parábolas encontrará o seu significado no entrecruzamento desses dois mundos. Para que haja o entendimento da parábola, o que Ricoeur chamará de o “redescrever da existência humana”, só terá efeito se houver uma relação entre ambos os mundos e se houver uma significação.

No evangelho de Mateus (Mt 13,2-3), fala sobre este *costume* de Jesus utilizar-se das parábolas para anunciar o Reino de Deus: “em torno dele, reuniu-se uma grande multidão. (...) E disse-lhes muitas coisas em parábolas” (cf. Mt 13,2-3). Jesus, o Verbo de Deus encarnado no humano (cf. Jo 1, 14), na sua missão de anunciar o seu projeto, em inúmeras vezes, utilizou-se de aspectos e características regionais do lugar de onde viveu para ensinar algo aos seus discípulos.

Hoje, essas parábolas são dirigidas à comunidade dos fieis. Então, como fazer com que essa mensagem que está por detrás das parábolas proclamadas chegue até à comunidade dos fieis? A hermenêutica é uma aliada, surgindo com “a tarefa de ligar a interpretação do texto e a interpretação da vida que seria realizada pelo método de clarificação mútua das expressões-limites da linguagem religiosa e das expressões-limites da vida humana” (RICOEUR, 2006, p. 137-138).

Aqui reside o maior desafio de se transmitir os ensinamentos contidos na Sagrada Escritura. O desafio de se encontrar a melhor forma de transmissão destas inúmeras parábolas contadas por Jesus Cristo nos evangelhos. O próprio Ricoeur vai ajudar-nos com esta aporia informando que nunca o discurso religioso poderá estar desprovido de qualquer esforço de interpretação, quando afirma que “*kerygma* e *hermeneia* vão de mãos dadas” (2006, p. 138).

Interessante destacarmos um exemplo paradigmático abordado por Ricoeur, sobre a necessidade de explicar a mensagem da parábola. Na história do *semeador que saiu para semear*, presente nos evangelhos sinóticos (Mt 13,3b-9; Mc 4,3-9; Lc8,5-8), logo após contar esta parábola para a grande multidão, os discípulos

interrogam Jesus sobre o porquê falar em parábolas: “Aproximando-se os discípulos, perguntaram-lhe: ‘Por que lhe falas em parábolas?’” (Mt 13,10). Mas, Ricoeur salienta que “nenhuma interpretação pode esgotar sua significação, nem mesmo a interpretação ‘histórica’” (2006, p. 213).

A respeito de não se esgotar a mensagem contida no texto bíblico, *Claude Geffré* destaca que nada poderá tirar o “frescor do evangelho” que se transforma em um encontro com o próprio Deus. Este autor informa que são dois momentos diferentes: “o trabalho dos exegetas está sempre a serviço da Palavra do Deus vivo, mas outra coisa é o trabalho do exegeta em seu gabinete, para chegar a uma verdade maior, e o que pode ser simplesmente, do ponto de vista pastoral, a comunicação viva da Palavra de Deus” (GEFFRÉ, 2004, p. 99-100).

Após entender a necessidade de se explicitar a mensagem do texto sem com isso querer esgotá-la, recordo que podemos encontrar no diálogo dos discípulos com o Cristo ressuscitado no caminho de Emaús, presente no evangelho de Lucas (Lc 24,13-35), algo a se destacar: é o próprio Cristo que explica-lhes as Escrituras. Claro que, antes de apresentarmos este exemplo, é necessário levar em consideração que se trata de um relato pascal, e com isso tem como pano de fundo a intenção da comunidade lucana em relatar e revelar a sua fé no Cristo ressuscitado. Nesta perícopé, é o Cristo que explica as Escrituras – “começando por Moisés e percorrendo todos os Profetas, interpretou-lhes em todas as Escrituras o que a ele dizia respeito” (Lc 24,27) a dois de seus discípulos diante da incredulidade na ressurreição; que tendo sido interpelados, o reconhecem no partir do pão, chegam à conclusão: “Não ardia o nosso coração quando ele nos falava pelo caminho, quando nos explicava as Escrituras?” (Lc 24, 32b). Ou seja, destaco que, muitas vezes, existe a necessidade de não apenas proclamar a Palavra, mas também de explicá-la.

4. As expressões-limites no discurso religioso: atônitos pelas palavras das parábolas de Jesus

Dentro de um capítulo denso com inúmeras análises linguísticas das palavras no campo da filosofia da linguagem, destaco a apresentação de nosso autor sobre as *expressões-limites* do discurso religioso, utilizando-se das influências protestantes de **Karl Barth** e de **Rudolf Karl Bultmann**, como bases de seu pensamento, tecendo sobre o significado da forma dramática das parábolas, como, por exemplo: ados vinhateiros maus, do grande banquete, do filho pródigo, do bom samaritano, da pequena semente, do fermento, do semeador, do granjeiro paciente, do amigo que

pede ajuda de noite, do trigo e do joio, da rede; entre outras, citando-as e apresentando as características de cada uma. Como pudemos perceber, grande é a contribuição de Ricoeur com a sua filosofia da linguagem no campo da hermenêutica bíblica.

As parábolas contam histórias que teriam podido acontecer ou que sem dúvida aconteceram, mas é esse realismo das situações, personagens e intrigas que justamente acentua a excentricidade dos modos de comportamento aos quais o Reino dos céus é comparado. O *extraordinário* no *ordinário*: é o que me impressiona no desfecho das parábolas. (RICOEUR, 2006, p. 198)

Ao compreender a análise que Ricoeur faz sobre essas parábolas acima citadas, destaco que ele afirma que existe em cada uma delas **uma** “extravagância das parábolas”. O que chama a atenção nestas histórias, que como vimos na citação que até poderiam ser reais, não são as histórias em si, mas as surpresas, as provocações que elas apresentam em seu desfecho, com certo toque de radicalidade desconcertante. Por exemplo: “pois que comerciante trocava **todos** os seus bens por uma pérola? (cf. Mt 13,44-46)” (2006, p. 200, grifo nosso) – pergunta-nos Ricoeur. A novidade do anúncio do Reino de Deus por parte de Jesus traz consigo essa RADICALIDADE. Jesus Cristo, intenso pregador que tem também a sua história narrada nos Evangelhos, quando contava as parábolas para os seus discípulos, utiliza-se de sua capacidade em transmitir a mensagem também por meio da radicalidade.

Muitas vezes, as parábolas contadas por Ele e as suas tramas podem soar ilógicas. Tomo a liberdade de também apresentar um exemplo que o filósofo francês não apresentou: uma reflexão sobre a parábola do bom pastor, presente nos Evangelhos de Mateus (Mt 18,10-14) e Lucas (Lc 15,4-7). Fica difícil compreendermos o gesto deste pastor que deixa noventa e nove ovelhas e vai buscar uma única perdida, se utilizarmos como pano de fundo a lógica hodierna do possuir cada vez mais. Deixar as noventa e nove ovelhas parece perigoso, parece-nos ilógico. Mas, o evangelho nos apresenta uma nova proposta de vida: ao buscar esta única ovelha compreendemos a dinâmica do Reino de Deus - ir atrás dos pequeninos, dos últimos, dos que mais precisam de nossa ajuda. Assim, apresentando-nos esta ideia de radicalidade presente nas expressões-limite das páginas dos Evangelhos, em que soa forte o apelo à conversão, característica essencial presente nos evangelhos e na mensagem salvífica de Cristo.

5. A função do texto para o reconhecimento de si: uma contribuição de *Tempo e Narrativa*

Proponho nesta última parte, um diálogo entre as obras de Paul Ricoeur, tecendo

sobre a função do texto para o reconhecimento de si a partir da obra *Tempo e Narrativa*, especificamente, sobre o conceito da tríplice *mímesis*, em seu primeiro volume.

O prazer de aprender é, portanto, o de reconhecer. É o que o espectador faz quando reconhece em Édipo o universal que a intriga gera exclusivamente por sua composição. O prazer do reconhecimento é, portanto, ao mesmo tempo, construído na obra e experimentado pelo espectador. Esse prazer do reconhecimento é, por sua vez, fruto do prazer que o espectador extrai da sua composição segundo o necessário e o verossímil. Ora, esses critérios “lógicos” são eles mesmos ao mesmo tempo construídos na peça e exercidos pelo espectador. (RICOEUR, 2010, p. 88)

O texto tem a função de não encerrar-se em si mesmo, mas no espectador que se deixa levar pela intriga composta na obra. Digamos, que o leitor é uma continuidade do texto. Sobre a *mímesis III* – conceito presente na obra *Tempo e Narrativa – Vol. 1*, Ricoeur salienta: “Esta só ganha toda a sua envergadura quando a obra expõe *um mundo* de que o leitor se apropria. Esse mundo é um mundo cultural. O principal eixo de uma teoria da referência depois da obra passa, portanto pela relação entre poesia e cultura” (2010, p. 91).

Quem é que, ao menos uma vez, não se reconheceu como um sujeito principal de uma narrativa? Sentiu uma emoção ao participar de uma tessitura da intriga de um texto? Podemos por meio dele, viver as mais fortes emoções, angústias, alegrias, tristezas... Se não todos, mas a maioria dos sentimentos humanos quando entramos em contato com o mundo do texto. Seria um desdobramento da *mímesis III*: está diretamente ligada ao mundo do leitor no pós-texto. O texto adquire esta função de mostrar ao seu leitor um mundo que é diferente do seu, mas concomitantemente, não deixa de ser o seu mundo: como um conceito relaciona-se com o outro – é o que Ricoeur chama de concordância discordante, que tem a ver também com a *distentio animi* de Agostinho.

5.1 A arte de narrar histórias

E por que contamos histórias? Desenvolvemos as nossas vidas por meio das narrativas? Destacamos aqui, uma frase de Ricoeur, que mostra a profundidade de sua obra traduzindo, a meu ver, toda a sua humanidade:

Contamos histórias porque, afinal, as vidas humanas precisam e merecem ser contadas. Essa observação ganha toda a sua força quando evocamos a necessidade de salvar a história dos vencidos e perdedores. Toda a história do sofrimento clama por vingança e pede narração. (RICOEUR, 2010, p. 129)

Entendo que neste ponto, na frase, está contido seu grito de protesto para salvar a humanidade, para livrá-la do esquecimento das atrocidades cometidas tanto

pela humanidade, quanto à humanidade. Imaginemos o mundo sem a narrativa e, portanto, sem o conhecimento histórico dos horrores praticados em Auschwitz, das atrocidades das guerras que ceifaram e ainda ceifam milhares de vidas? Atrocidades que atormentaram nosso filósofo por ter perdido seu pai durante a I Grande Guerra e, também, por ter sido feito prisioneiro durante a II Guerra Mundial. Imaginemos o mundo sem a narração das histórias “dos vencidos e perdedores”? A narrativa destes fatos assume a missão de condicional para que, ao menos, a justiça seja feita; alimentando o nosso senso de justiça e de solidariedade.

A tarefa do reconhecimento de si por meio de um texto está atrelada segundo o nosso autor, como uma tarefa da hermenêutica:

É tarefa da hermenêutica reconstruir o conjunto das operações pelas quais uma obra se destaca do fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada por um autor a um leitor que a recebe e assim muda o seu agir. (...) Uma hermenêutica, em contrapartida, preocupa-se em reconstruir todo o arco das operações mediante as quais a experiência prática dá a si mesma obras, autores e leitores. (RICOEUR, 2010, p. 94-95)

Então, neste sentido, primeiramente aparece a função hermenêutica em ajudar o ser humano a se reconhecer no texto – como um “si-mesmo” – a partir do momento em que há uma emoção a ser transmitida “de um autor a um leitor”, para que depois deste **impacto** do mundo da obra com o mundo do leitor, essa relação possibilite uma ação, uma mudança no agir do leitor que compreende a **si-mesmo**, estendendo esta relação **aos outros**, nas **instituições** em que vive. O texto não se encerra com a leitura, mas acontece a ressonância na vida do leitor.

Paul Ricoeur, com todo o seu projeto “*Tempo e Narrativa*” – ao menos na pequena parte de que se ocupa este texto – ao inovar o conceito de Aristóteles de *mímesis*, principalmente, quando o desemboca na terceira parte (mímesis III), dirige o seu olhar para um espectador ou um leitor, uma vez que, não era a preocupação da “Poética” aristotélica.

Nosso filósofo abre uma nova perspectiva, que nos faz refletir. Ele chama a nossa atenção para o pós-texto, ou à pós-obra. De fato, cada artista (autor de um texto), ao produzir o seu escrito, o faz essa ação pensando em alguém que irá entrar em contato com sua obra. Segundo o próprio Ricoeur, uma “atividade que só termina no espectador ou no leitor” (RICOEUR, 2010, p. 86).

Um texto, a nosso entender, tendo mergulhado na reflexão ricoeuriana sobre a *mímesis* e sua tripartição, é um *não-esgotar* da obra. A leitura deste texto não termina com o vocábulo “fim”, que estamos acostumados a encontrar no final de uma

obra; ao contrário, ele se transforma num ponto de partida para a sua ação do leitor. O espectador ou o leitor é a condição necessária e indispensável para o êxito do texto. Pois, se o leitor não existisse, toda uma obra de arte estaria fadada ao esquecimento, ao aniquilamento; algo que aterrorizaria qualquer autor.

Conclusão

Nas Palavras Sagradas escritas por vontade de Deus com inspiração do Espírito Santo, como nos ensina a *Constituição Dogmática Dei Verbum*, por mãos humanas em posse das faculdades humanas e após o estudo do pensamento de Paul Ricoeur, posso dissertar que é inegável a importância da dimensão narrativa da Bíblia. Essas mãos humanas que constituíram a Palavra de Deus colocaram no livro sagrado, as suas experiências com Deus, utilizando-se dos *gêneros literários*:

Como, porém, Deus na Sagrada Escritura falou por meio dos homens e à maneira humana, o intérprete da Sagrada Escritura, para saber o que ele quis comunicar-nos, deve investigar com atenção o que os hagiógrafos realmente quiseram significar e que aprouve a Deus manifestar por meio das suas palavras. Para descobrir a intenção dos hagiógrafos, devem ser tidos em conta, entre outras coisas, “os gêneros literários”. (CONCÍLIO VATICANO II, 2007, p. 21)

O Livro Sagrado é o lugar do encontro daquele que crê (do crente) com o Deus revelado nas **experiências** do povo ao longo de séculos, ou seja, inserido em um contexto histórico, social, político de uma determinada época, revelando assim uma intencionalidade. Cabe a nós, ouvintes e intérpretes da Palavra de Deus, trabalhar para descobrir qual foi a intenção dos hagiógrafos ao escrever sobre determinada experiência com Deus, servindo-se dos gêneros literários. Não deve ser a nossa preocupação encerrar a significação que o texto deve dar ao leitor. Como vimos, o texto há de se desdobrar na vida do leitor. O trabalho de interpretação do texto não deve jamais encerrá-lo, uma vez que, se quisesse por assim fazer, estaria fadado ao fracasso.

Somos convidados diante das narrativas presentes na Bíblia a nos interpretar ou reinterpretar: enxergar a nossa relação com Deus, com os outros, com as nossas atitudes que são sempre interpeladas pelas Palavras Sagradas, uma vez que “crer é interpretar” (SALLES, 2012, p. 137). O texto bíblico cumpre o seu papel interpelador quando se deixa ressoar em nós, provocando-nos em algo, convidando-nos à conversão, principalmente diante das parábolas contadas por Jesus, com as suas *expressões-limites* que nos deixam muitas vezes atônitos; quando as narrativas das parábolas são postas em intersecção com o texto da narrativa de nossas vidas.

Paul Ricoeur pode nos servir com referencial teórico para a compreensão da dimensão narrativa da Bíblia, uma vez que é ao mesmo tempo ouvinte e leitor da Palavra de Deus, chegando inclusive a pregá-la. Nunca escondendo a sua confissão religiosa protestante, que não chega a atrapalhar a sua reflexão filosófica acerca dos textos bíblicos, seus diversos escritos presentes na obra *A hermenêutica bíblica*, evidenciada neste trabalho, foram concebidos originalmente como sermões pronunciados na Capela da Universidade de Chicado (EUA). A vida de Paul Ricoeur é um exemplo do entrecruzamento que possibilita vislumbrar o entrelaçamento entre as hermenêuticas filosófica e bíblica. A tessitura da sua vida é o que permitiu o diálogo entre ambas hermenêuticas, uma vez que as duas são confrontadas com o problema da atividade da leitura e da interpretação de suas obras.

Referências

BÍBLIA DE JERALÉM. 7 ed. São Paulo: Paulus, 2011

CONCÍLIO VATICANO II. **Dei Verbum. Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina.** 14 ed. São Paulo: Paulinas, 2007

GEFFRÉ, Claude. Neofundamentalismo na Igreja. In: **Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 83-129

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja.** 9ed. São Paulo: Paulinas, 2010

RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica.** Apresentação François-Xavier Amherdt. Trad. Paulo Meneses. São Paulo, Loyola, 2006

_____. **Tempo e narrativa. Vol 1: A intriga e a narrativa histórica.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 56-147

SALLES, Walter. Paul Ricoeur e o significado hermenêutico da linguagem religiosa. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio L. **Um olhar filosófico sobre a religião.** Aparecida: Ideias & Letras, 2012, p. 113-145.

A secularização na contemporaneidade: um estudo sobre a perspectiva de Danièle Hervieu-Léger

Cassiana Matos de Moura¹

Tatiane Aparecida de Almeida²

Resumo: *A comunicação tem o objetivo de apresentar os resultados um trabalho de iniciação científica sobre o conceito de secularização segundo a perspectiva de Danièle Hervieu-Léger³. Esta defende que o processo de secularização não leva ao fim da religião, mas abre espaço para a pluralidade/ pulverização religiosa das instituições. A partir de tal conceito é que interpretamos o fenômeno da pluralidade de denominações cristãs no bairro Capelinha, município de Betim, em Minas Gerais. Este trabalho evidencia a pulverização das manifestações religiosas cristãs no cenário local, propondo uma linha de interpretação focada na noção de enfraquecimento dos discursos articuladores do sentido, alteração dos modos de expressão simbólica e disseminação das crenças como parte do fenômeno da secularização, conforme sugere Hervieu-Léger.*

Palavras-chave: *Senso religioso contemporâneo. Secularização. Danièle Hervieu-Léger.*

Introdução

A necessidade de compreender o processo de pulverização religiosa das igrejas cristãs no bairro Capelinha, em Betim – MG, levou-nos ao estudo do conceito de secularização em Danièle Hervieu-Léger. Considerando que na região há uma pluralidade de manifestações de instituições cristãs, em especial de Igrejas pentecostais e neopentecostais, observa-se uma fragmentação de sentidos na pluralidade de linguagens que visam atender a demandas emocionais, financeiras e de saúde. Este fenômeno pode ser percebido em vários bairros e periferias das cidades e metrópoles, tendo sido objeto de alguns estudos⁴. Capelinha se nos revela como um caso paradigmático no qual se pretende verificar a pertinência do estudo de Danièle Hervieu-Léger sobre secularização.

1 Graduada em Pedagogia, PUC Minas, Bolsista FAPEMIG, cassianamatos@hotmail.com

2 Graduada em Pedagogia, PUC Minas, Bolsista FIP, tatyanealmeida-10@hotmail.com

3 Trabalho sob orientação do Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro, do Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas.

4 Barrozo(2014) faz um panorama sobre os conceitos apresentados por Hervieu-Léger. Já Moreira (2014) discute sobre a fragmentação cristã no bairro capelinha tendo como referência base o pensamento de Hervieu-Léger. Ambos fazem parte do grupo de pesquisa Religião e Cultura da PUC Minas.

1 O processo de secularização segundo Danièle Hervieu-Léger

Autores da sociologia de linha positivista como Émile Durkheim (1858-1917) e Augusto Comte (1798-1857) pensam o processo da secularização como um processo presente na sociedade atual que levará ao fim da religião. Contudo, para Hervieu-Léger (2008), a secularização é um elemento que está totalmente ligado à modernidade, mas não necessariamente implica o fim da religião, porém, sua alteração. Na obra *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*, Hervieu-Léger apresenta a seguinte ideia de secularização:

A “secularização” das sociedades modernas não se resume, portanto, apenas ao processo de evicção social e cultural da religião com o qual ela é confundida, muitas vezes. Ela combina, de maneira complexa, a perda da influência dos grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade que reivindica sua plena capacidade de orientar ela mesma seu destino, e a recomposição, sob uma forma nova, das representações religiosas que permitiram a esta sociedade pensar a si mesma como autônoma. (HERVIEU-LEGER, 2008, p. 37).

Entendemos que Hervieu-Léger apresenta o conceito de secularização como sendo uma tentativa da sociedade de encontrar sua autonomia religiosa. E com isto, as religiões tradicionais perdem sua hegemonia sobre a sociedade.

No texto *Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?* Danièle Hervieu-Léger (1997) pondera que o avanço da laicização, a separação entre Igreja e Estado, trouxe a perda da influência das instituições religiosas sobre a sociedade. O campo religioso tornou-se um campo institucional especializado e a religião um fragmento de cultura. As novas formas de experiências religiosas são produtos dos movimentos de secularização e laicização.

Segundo a autora, o estudo do progresso é uma chave de leitura para a compreensão da modernidade. O progresso pode ser estudado segundo duas dimensões. A dimensão histórica⁵ e a dimensão utópica⁶.

Os novos movimentos religiosos se caracterizam como comunidades modernas que valorizam a relação emocional que vai permear as relações entre fiéis e

5 Barrozo (2014) salienta que para Hervieu-Léger a dimensão histórica consiste num processo de desenvolvimento ligado ao acúmulo de bens e conhecimentos a partir da ideia de progresso e a dimensão utópica como horizonte e proteção imaginária desse processo.

6 A dimensão utópica, por sua vez, permite a análise da religião a partir de um duplo movimento: o processo pelo qual a religião modela a modernidade e o processo pelo qual a modernidade produz a religião.

instituição religiosa, bem como valorizará a presença do emocional em seus ritos.

A secularização pode ser caracterizada pelo enfraquecimento das instituições religiosas tradicionais. Esse enfraquecimento tem em seu contexto segundo a autora uma crise quando se trata da transmissão da memória religiosa⁷, elemento esse que segundo Hervieu-Léger (2005a) é de suma importância, pois a memória guarda desde o evento fundador da religião até a sua transmissão e perpetuação. Para Camurça (2011), este é um dos fatores que caracteriza a crise das religiões segundo Hervieu Léger, ou seja, a falta e/ou crise da transmissão do passado para se entender ou explicar o presente que propicia a crise religiosa.

Hervieu-Léger (1998) desenvolveu um esquema a partir de quatro lógicas. Segundo a autora, a identidade religiosa (individual/coletiva) se constrói na articulação destas quatro lógicas. As lógicas funcionam em tensão equivalente, duas a duas. O primeiro eixo introduz a tensão entre lógica comunitária e ética que vai tratar dos identificadores dos componentes e da mensagem do grupo tratando ainda da valorização da consciência individual do sujeito crente. O segundo eixo expressa a tensão entre lógica emocional e cultural que vai tratar das experiências imediatas e efetivas com a continuidade legitimadora da memória autorizada da tradição (manutenção do poder religioso). Através do poder religioso, será garantida a socialização dos indivíduos neste esquema regulado e sua continuidade no tempo e espaço.

São essas as quatro lógicas:

- Lógica comunitária: Delimitação social do grupo e definição formal do grupo quanto a adesões.
- Lógica emocional: Implica no sentimento coletivo de pertença.
- Lógica ética: Introduz valores compartilhados e normas de comportamento.
- Lógica cultural: Reúne saberes que constituem a memória comum (histórico-legendária) do grupo.

Segundo Hervieu-Léger (1998), o desequilíbrio no eixo comunitário/ético levará a uma superestimação do comunitário na identidade singular do grupo, e a

7 Halbwachs (1990) Descreve sobre a importância da memória para a perpetuação de uma tradição religiosa em: "A religião se expressa portanto sob formas simbólicas que se desenrolam e se aproximam no espaço: é sob essa condição somente que asseguramos que ela sobreviva. Por isso é preciso derrubar os altares dos antigos deuses e destruir seu templo se quisermos apagar da memória dos homens lembranças dos cultos ultrapassados; como se seu Deus os houvesse abandonado e, a cada vez que se ergue uma nova Igreja, o grupo religioso sente que cresce e que se consolida. (p. 157)

consequente dissolução do sistema de valores e corpos de crenças, esgotando a força simbólica que constitui sua identidade enquanto “linhagem” que permanece no tempo e espaço. O desequilíbrio no eixo emocional/cultural implica numa disjunção, onde não se comemora mais o ato fundador, resultado num “crer sem tradição” ou numa memória que não mais mobiliza uma fé comum, uma “tradição sem crença”.

O atual estado de competição em que as religiões se encontram enredadas e as demandas dos indivíduos mais por uma mensagem que por uma adesão, leva as instituições a terem de investir, como estratégia, também na mobilização emocional ou numa racionalização cultural. A primeira dribla as contradições através do estímulo afetivo (individual/coletivo) e a segunda transforma as contradições em expressões da diversidade de sensibilidades e culturas.

2 O caso capelinha

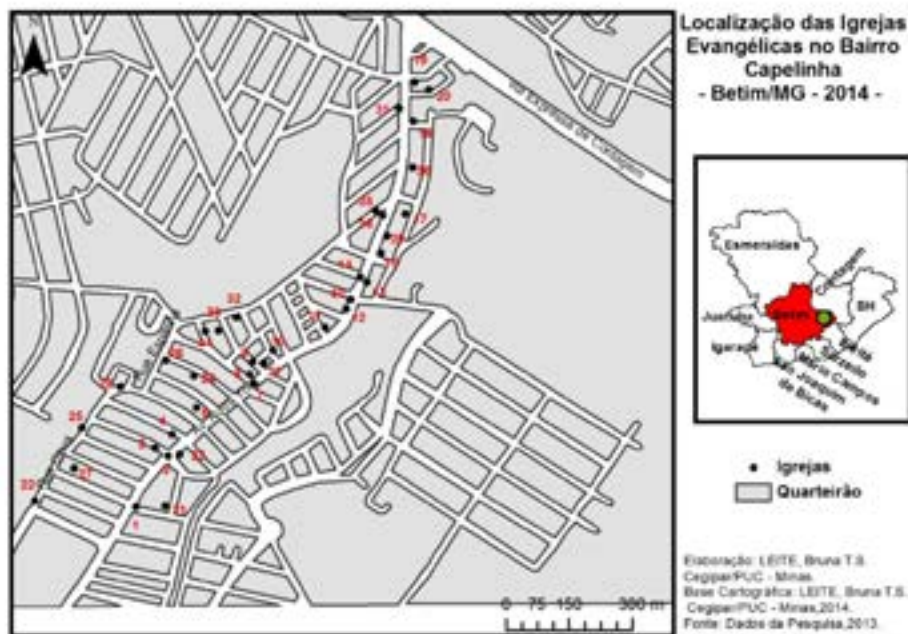
O bairro Capelinha foi escolhido devido à característica cultural – religiosa que apresenta. No bairro há uma pulverização do cristianismo pentecostal e neopentecostal, que muito bem ilustra o que está se passando no cenário religioso contemporâneo: fragmentação de sentidos, desvinculação das formas hegemônicas, diversidade de formas, pluralidade de linguagens, diversidade de instituições na expressão da experiência religiosa.

Segundo dados do Censo Demográfico IBGE de 2010, a área de ponderação da região do Imbiruçu⁸, onde o bairro Capelinha está situado, possui uma população de 17194 habitantes maiores de 10 anos de idade, com uma renda média de 1,5 salários mínimos.

A fragmentação das instituições de denominação cristã na região não é um dado isolado no cenário religioso brasileiro. O mesmo fenômeno pode ser observado em vários bairros da Região Metropolitana de Belo Horizonte. Contudo, compreender o motivo de tamanha demanda em um pequeno espaço como a Avenida Nova York, no Bairro Capelinha, onde “capelas” se propagam em sua curta extensão de 1.753,57 metros indo da escola Municipal Jose Carlos – CAIC – até a

8 Área de ponderação define-se como sendo uma unidade geográfica formada por um agrupamento mutuamente exclusivo de setores censitários contíguos, para a aplicação dos procedimentos de calibração dos pesos de forma a produzir estimativas compatíveis com algumas das informações conhecidas para a população como um todo. O tamanho dessas áreas, termos de número de domicílios e de população, não pode ser muito reduzido, sob pena de perda de precisão de suas estimativas. Assim este tamanho mínimo foi definido em 400 domicílios ocupados na amostra, exceto para os municípios que não atingem este total onde, neste caso, o próprio município é considerado uma área de ponderação. (IBGE, 2014)

Via Expressa. Há em média uma igreja a cada 97,5 metros. Durante o período da pesquisa de campo foram catalogadas 20 igrejas na Avenida Nova York e 38 igrejas no bairro como um todo.



Fonte: dados da pesquisa

Optamos por assistir alguns cultos para melhor compreender o que havia de comum entre as igrejas, através do método de observação participativa. Buscamos elementos comuns à teoria de Hervieu-Léger, ainda que estes tenham sido pensados no cenário europeu. A escolha das igrejas foi realizada através de sorteio, no intuito de não impregnar nossos conceitos e afinidades pré-formuladas na observação. As Igrejas sorteadas: Igreja Mundial do Poder de Deus, Igreja Pentecostal Humildade de Cristo, Comunidade Crescendo com Cristo, Igreja Assembleia de Deus Missões, Igreja Graça e Paz, Igreja Batista Kadosh e a Igreja Católica Apostólica Romana São Damião de Molokai⁹.

As visitas ocorreram aos domingos e quartas-feiras, durante dois meses, em cultos alternados. Elementos comuns foram percebidos em ambas as Igrejas, a

9 Para mais informações sobre a pesquisa realizada no bairro Capelinha em Betim: MOURA, Cassiana M. ALMEIDA, Tatiane A. **A secularização na contemporaneidade: um estudo sobre a perspectiva de Danièle Hervieu-Léger.** 2014. 40f. Monografia (Conclusão do Curso de Pedagogia com Aprofundamento em Ensino Religioso) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, ICH, Belo Horizonte.

presença do apelo emocional tratado por Hervieu-Léger (1998) é o elemento mais aparente. A emoção marca o encontro com o sagrado, o divino.

Localizado na região do Imbiruçu no Município de Betim em Minas Gerais, fundado no início dos anos 90, o bairro é fruto de doações da prefeitura de Betim aos moradores de baixa renda da cidade, com o intuito de melhorar as condições sócio-econômicas dos mesmos. Os moradores beneficiados precisavam morar a cerca de cinco anos na cidade para terem acesso ao benefício. A região loteada era anteriormente uma fazenda de eucaliptos, fazenda esta pertencente à antiga Rede Ferroviária Federal. O processo de urbanização do bairro ganha força devido ao grande volume de indústrias nas proximidades, como a FIAT, a REGAP e os frigoríficos.

Segundo dados do Censo 2010, a área de ponderação do Imbiruçu - área 18 - apresenta um percentual de 44,7% de evangélicos, 38,9% de católicos e 14% de sem religião.

3 Considerações acerca do estudo de secularização em Hervieu-Léger aplicada no bairro capelinha

Aqui não temos a pretensão de dar respostas, mas buscamos uma análise do fenômeno que pesquisamos em Capelinha, as informações aqui descritas talvez caibam apenas para o caso Capelinha, mas acreditamos que haja mais “Capelinhas” espalhados pelo Brasil e que algumas das considerações que apresentaremos seja pertinente.

Com a análise do estudo de Hervieu-Léger aplicado no segundo capítulo deste trabalho pudemos observar que o processo de secularização ira variar de localidade para localidade, de cultura a cultura. Ao buscarmos uma aproximação do estudo que a socióloga faz no continente europeu, em especial uma leitura do enfraquecimento do catolicismo na Europa, foi possível identificar distanciamentos devido ao perfil cultural que as localidades em particular apresentam.

Embora o bairro Capelinha em Betim aparente ser um caso isolado, que inúmeras motivações podem ter acarretado a perda de monopólio da Igreja Católica, conforme sugerimos anteriormente. Alguns pontos levantados no estudo de Hervieu-Léger como a racionalização e a autonomia dos sujeitos como o caráter fundante da modernidade (1997) promovem a secularização das instituições tra-

dicionais (1998). Em Capelinha percebemos que as instituições tradicionais como a própria Igreja Católica analisada por Hervieu-Léger (2005c) no continente europeu, apresenta-se como uma instituição secularizada, buscando pouco a pouco adequar as necessidades de seu público.

No bairro Capelinha, percebemos que de certa forma a pulverização das instituições cristãs, fragmentarem-se de tal maneira que a memória e a tradição passam a ser novas, ou melhor, ainda estão sendo construídas. Se levarmos em consideração os elementos destacados por Hervieu-Léger como: os aspectos da modernidade, o progresso, a crise na transmissão da memória. Percebemos uma recomposição religiosa onde as instituições buscam sua readequação frente à modernidade, ao progresso e às necessidades dos indivíduos propiciando a pulverização das instituições religiosas. Contudo, o que aparece em Capelinha não é uma bricolagem religiosa, como a tratada por Hervieu-Léger (2005b), mas sim uma pulverização de instituições religiosas evangélicas. Embora tenhamos encontrado alguns elementos distintos nas várias igrejas, todas professam uma fé cristã.

O problema da transmissão da memória esta atrelado ao imperativo da mudança, elemento constante no mundo moderno e pós-moderno. Os grupos religiosos são submetidos à instantaneização e à pulverização da memória coletiva. Com a falha dessa memória obtemos uma fragmentação dos laços afetivos entre instituição e indivíduo. Isso se dá porque estes indivíduos não encontram uma relação com a instituição, pois esta não faz parte de sua construção como indivíduo.

Ao realizar a análise do bairro Capelinha, através da teoria de Hervieu-Léger, pudemos perceber elementos que merecem ajustes e atenção ao tratar da pulverização religiosa das instituições evangélicas, o que é o caso específico do lugar. Questões como os novos movimentos religiosos e a bricolagem tem outra conotação na teoria de Hervieu-Léger, ao buscarmos uma transposição para o universo brasileiro, estes conceitos perdem o seu real sentido.

Mas outros aspectos tratados pela autora como a crise da memória, o desenvolvimento da modernidade e o aspecto emocional, são plausíveis de análise no campo pesquisado.

Considerações finais

Aqui apresentamos alguns aspectos que contemplamos em nosso trabalho de conclusão de curso e acreditamos que sejam pertinentes a compreensão do estudo secularização que realizamos em Hervieu-Léger.

Apontamos, inicialmente, que o processo de secularização não se encontra

necessariamente ligado à morte da religião, conforme pondera Hervieu-Léger. O processo de pulverização religiosa existente no campo estudo pode ser compreendido como parte do processo de secularização.

A diversidade de Igrejas encontradas no bairro Capelinha pode ser compreendida como uma característica do processo de secularização devido uma diversidade de instituições de denominação cristã, que se pulverizam, desvinculam-se umas das outras, na intenção de atender a demandas específicas. A pulverização religiosa do campo pesquisado pode ser interpretada de forma parcial a partir do estudo proposto por Hervieu-Léger.

Os novos movimentos religiosos, que Hervieu-Léger nos apresenta ganham uma nova conotação ao buscarmos uma leitura do bairro Capelinha, pois neste caso, tratam da pluralização das Igrejas cristãs. Tal pluralização que fragmenta as Igrejas tradicionais e faz surgir várias novas Igrejas em espaços geográficos relativamente reduzidos como identificamos na Avenida Nova York.

Em suma, em primeiro lugar, o processo de secularização tratado por Hervieu-Léger, pode sim ser lido no campo pesquisado, contudo, devemos levar em consideração os elementos socioculturais que fazem parte do espaço brasileiro, neste caso em especial do bairro Capelinha. Uma transposição sem pensar nestes aspectos é inviável.

Em segundo, a diversidade de Igrejas cristãs encontradas no bairro Capelinha, são característica do processo de secularização, uma vez que este processo se dá pela desregulação das instituições tradicionais que perdem sua hegemonia. Em Capelinha temos pedaços de cristianismos, cada qual construindo sua memória e sua história de forma individualizada e moderna.

Acreditamos que esta pesquisa possa instigar caminhos, mais voltados a pesquisa empírica, o desafio de transpor um estudo da realidade europeia, para uma periferia brasileira é complexo. Esperamos que o presente estudo possa incitar possíveis desdobramentos sobre o processo de secularização no Brasil, buscando novas fontes teóricas para compreensão do universo religioso brasileiro.

Referências

BARROZO, Victor Breno Farias. **Memória, transmissão e emoção**: estudo sobre a modernidade religiosa no pensamento de Danièle Hervieu-Léger. 2014. 105f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985. (Coleção sociologia e religião).

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, São Paulo, ANCOPS, n. 56, p. 55-69, 2003.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Asociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião**: enfoques teóricos. 4º edição. Petrópolis: Vozes, 2011.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 1989.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vertice, 1990.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Secularización y modernidad religiosa. **Selecciones de Teologia**. Barcelona: Facultad de Teologia de Catalunya, n. 26, v. 103, p. 217-222, 1987.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou fim da religião? **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, v. 18, n. 1, p. 31-47, 1997.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **The Transmission and formation of socioreligious identities in modernity**: An analytical essay on the trajectories of identification. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, *International Sociology*, v. 13, p. 213-228. jun. 1998.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa. **Estudos de Religião**, n. 18, p.39-54, 2000.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Pour une sociologie des ‘Modernités Religieuses Multiples’** : Une autre approche de la ‘religion invisible’ des sociétés européennes. Social Compass. set. 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religión, hilo de memoria**. Barcelona: Helder, 2005a.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Bricolage vaut-il dissémination ?** Quelques réflexions sur l'opérationnalite sociologique d'une métaphore problématique. Social Compass. ago. 2005b.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: a configuração da memória. **REVER**, São Paulo, n. 2, Ano 5, p. 87-107, 2005c. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm>. Acesso em: 15/12/2013

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

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião**: abordagens clássicas. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

IBGE. Censo Demográfico 2010. **Características gerais da população, religião, renda, escolaridade – para maiores de 10 anos** Disponível em <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php>> . Acesso em: 15 mar. 2014.

IBGE. Censo Demográfico 2010:Área de Ponderação 3106705005018 Imbiruçu Disponível em:<<http://censo2010.ibge.gov.br/apps/areaponderacao/>> Acesso em: 15 mar. 2014.

LEITE. Bruna T.S. **Localização da Igrejas Evangélicas no bairro Capelinha**: Betim /MG 2014. Cegipar/PUC Minas. 2014.

MOREIRA, Junio dos Reis. **Aqui se tropeça em Igreja!** Estudo sobre a relação entre as Igrejas evangélicas do bairro Capelinha, modernidade e secularização à luz da sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger.Trabalho apresentado no II Seminário Religião e Cultura da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte. 2014

OLIVEIRA, Arilson. **Secularização e mercado religioso em Peter Berguer**.

In: **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**. Vol.4, n.7, jul. 2012. Disponível em : <http://www.rbhcs.com/index_arquivos/Artigo.Secularizacaoemercadoreligioso.pdf> .Acesso em: 12 mar. 2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização. A propósito do autoengano em sociologia da religião. In: **Novos Estudos CEBRAP**, n. 49. p. 99-117. nov.1997

PORTELLA, Rodrigo. Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade: da ciranda entre religião e secularização. In: **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora: UFRJ, n. 2, 2006, p.71-87.

PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto. Uma interpretação da sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger. In: **CSOnline- Revista de Ciências Sociais**. ano 3, ed. 7,

mai/ago.2009. p. 183-198.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto; MENEZES, Renta de Castro (orgs). **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

WEBER. Max. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: Ícone, 2010.

WEBER. Max. **A Ética protestante e espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Uma análise de Frozen, uma aventura congelante a partir do conceito de motivos básicos religiosos de Herman Dooyeweerd.

Ruan Bessa da Silveira¹

Resumo: *O presente artigo pretende fazer uma análise da personagem Elsa do filme Frozen, uma aventura congelante, a partir dos motivos básicos religiosos desenvolvidos pelo filósofo reformacional Herman Dooyeweerd. Para tal é apresentada uma sinopse do filme com intuito de demonstrar o seu enredo. Em seguida é feita a análise que, obviamente, não pretende ser exaustiva nem ter prerrogativa de ser a única possível. O enfoque dado terá um caráter filosófico-teológico, assim, no primeiro momento é apresentada uma breve exposição do conceito de motivos básicos religiosos com ênfase no motivo-base natureza versus liberdade. No segundo momento é demonstrado que a temática é recorrente nos filmes da Disney. Por fim, é realizada uma análise da personagem Elsa a partir dos conceitos estabelecidos. Conclui-se que, por mais que o homem seja visto como um ser livre e autônomo tendo a razão como supostamente a mais divina de suas faculdades ou como um ser determinado por seus instintos naturais e pela sociedade esse impasse não pode ser resolvido, anunciando ou a superação do motivo-base natureza-liberdade ou um novo desequilíbrio nessa tensão polar.*

Palavras-chave: *Análise; Frozen; Motivos Básicos Religiosos; Dooyeweerd; Natureza-Liberdade.*

Introdução

A apresentadora Daisy Donovan² certa vez disse que a televisão é uma janela de acesso à alma de uma nação. Talvez seja possível ampliar um pouco mais esse horizonte e dizer que o cinema também seja uma dessas aberturas. A indústria do cinema, como uma fábrica de sonhos e paradigmas, talvez possa até ser considerada uma fresta para o espírito da cultura ocidental. Por isso, uma análise do conteúdo de um determinado filme pode ser enriquecedor, manifestando uma agenda política bem definida, discussões, inquietações, ideias, direções e até mesmo antecipando tendências que transcendem o pensamento de apenas um ou outro diretor ou autor.

Esse artigo irá focar na animação Frozen, uma aventura congelante³ e de forma mais precisa na personagem Elsa. A animação perpassa diversos temas como a educação infantil, as novas configurações familiares, a discussão de gênero a respeito dos novos papéis na sociedade contemporânea, entre outros. Entretanto,

1 Gradando em Teologia pela Faculdades Batista do Paraná.

2 Daisy Donovan é apresentadora da série *The Greatest Shows on Earth*. Ela viaja ao redor do mundo buscando compreender um pouco mais da cultura de um país através dos programas de TV da nação.

3 O filme foi lançado em 2013 pela Walt Disney Pictures e foi produzido pela Walt Disney Animation Studios.

o artigo faz um recorte e busca uma discussão que parece anteceder e orientar essas outras: a natureza do ser humano e a liberdade. A intenção é demonstrar os pressupostos religiosos de tal discussão através do conceito de motivos básicos religiosos cunhados pelo filósofo Herman Dooyeweerd e através do desenvolvimento da personagem Elsa, espelhar alguns contornos atuais da temática numa animação para crianças, mas não tão infantil assim.

1. Motivos Básicos Religiosos

Herman Dooyeweerd (1894-1977) foi jurista e filósofo holandês que buscou desenvolver um sistema filosófico partindo dos pressupostos de uma cosmovisão cristã reformada. Fundamentado na antropologia bíblica, ele via o homem como um ser de caráter essencialmente religioso, *Coram Deo*, que teria o coração⁴ como sede ou raiz religiosa. Assim, ele definiu motivos religiosos como as “forças direcionadoras mais profundas”, atuando a partir dessa raiz religiosa do ser humano, “por trás de todo desenvolvimento cultural e espiritual do ocidente”.⁵ Logo, a cultura teria como poder motivador primário a religião, através desses motivos básicos ao invés da política ou da economia.⁶

Além de apresentar um caráter religioso, os motivos básicos também possuem um caráter comunal, pois ajuntam ao redor de si uma comunidade humana, sendo compartilhado por ela, mesmo que não haja uma consciência clara disso.⁷ Assim, os motivos básicos modelam a visão de mundo e operam como a força motriz de toda atividade daquela comunidade humana espiritual. Entretanto,

Esses motivos não devem ser confundidos com “temas filosóficos” (motifs), como se eles fossem de um caráter teórico – meros conceitos ou “ideias inspirativas”. Para Dooyeweerd eles seriam realmente *motivos*, no sentido de princípios dinâmicos, poderes capazes de controlar a cultura por meio do centro religioso do homem.⁸

Dooyeweerd identificou quatro motivos básicos na história do ocidente: o motivo matéria-forma, que dominou a filosofia grega, o motivo natureza-graça, predominante no período escolástico, o motivo natureza-liberdade, que tem dominado a filosofia moderna e contemporânea e o motivo bíblico criação-queda-redenção, que subjaz uma interpretação cristã da vida e do mundo. Os três primeiros possuem um caráter dialético, estando em uma antítese interna insolúvel, devido ao seu caráter religioso,

4 Coração em Dooyeweerd não tem o sentido comum de sede das emoções, antes se refere à raiz espiritual do homem de onde procedem todas as suas atividades. Provérbios 4.23 e Mateus 15.19-20.

5 DOOYEWEERD, 2012, p. 8.

6 LEITE, 2006, p. 125.

7 DOOYEWEERD, 2010, p. 85.

8 LEITE, 2006, p. 126.

enquanto o motivo básico bíblico seria integral.⁹ Para os propósitos desse artigo o motivo básico natureza-liberdade receberá atenção especial.

O tema natureza-liberdade, denominado assim desde Kant, adquiriu influência na cultura ocidental a partir do humanismo Renascentista do século XV.¹⁰ O período medieval foi marcado pelo domínio e opressão política-religiosa por parte da Igreja sobre as diversas esferas da vida humana. O humanismo nascente repudiava essa limitação seja na esfera moral, sexual ou do pensamento¹¹. A saída estava no *renascimento* do homem, mas não em um renascimento de caráter espiritual como no motivo bíblico da criação, mas sim natural. Esse novo ideal, Dooyeweerd denominou deo *ideal de personalidade humana*. O homem visto a partir desse novo impulso de libertação agora era considerado autônomo e o único governante e senhor do seu destino e do mundo¹². Ao lado desse ideal personalidade humana, uma nova visão da natureza também surgiu, estando intimamente ligada à nova visão de ser humano. A partir da técnica, da ciência e da razão autônoma, o ser humano buscava dominar a realidade, visando derrubar qualquer obstáculo para que ele alcançasse sua liberdade. Assim, a natureza agora era vista de um ponto de vista primariamente mecânico, fundamentado numa visão físico-matemática da realidade e sendo o campo onde o impulso criativo do novo ideal de personalidade seria exercido.¹³ Dooyeweerd denominou esse segundo impulso de *ideal de ciência*.

Entretanto, a tensão dialética desse motivo religioso começou a se manifestar no pensamento e na cultura ocidental tão logo se percebeu que o ser humano como um microcosmo e parte integrante da natureza, também estava preso sob o determinismo e a causalidade das leis físico-matemáticas que atuavam na nela. Em suma,

[...] assim surgiu no mundo ocidental outro dualismo que se tornou o princípio dinâmico por trás de toda nossa cultura: o dualismo natureza-liberdade. Conforme esse dualismo moderno, o homem é essencialmente um espírito racional, ansiando por liberdade para se realizar. Mas o principal obstáculo a essa realização é a natureza, que impõe limitações à liberdade. O homem entre então em luta com a natureza, buscando controlá-la por meio da tecnologia.¹⁴

Dessa forma, o ideal de ciência se volta contra o ideal de personalidade humana que o originou. O próprio homem mais tarde passa a ser explicado a partir de uma visão naturalista e o desenvolvimento da cultura começa a manifestar as antinomias

9 DOOYEWEERD, 2010, p. 87.

10 Ibid.

11 LEITE, 2006, p. 129.

12 DOOYEWEERD, 2012, p. 98.

13 DOOYEWEERD, 2012, p. 101.

14 LEITE, 2006, p. 130.

dessa tensão. Para Dooyeweerd isso acontece porque toda vez que o ser humano cria um ídolo para si, absolutizando um aspecto da criação, um contra-ídolo surge, levando a uma tensão insolúvel na raiz espiritual do homem que acaba por desintegrar a personalidade humana e levar a cultura a um niilismo radical.¹⁵ A história da filosofia moderna seria assim um embate entre o motivo básico da natureza e da liberdade. Ora se dá ênfase ao polo da natureza (Descartes, Hobbes), ora se dava ênfase no polo da liberdade (Rousseau, Kant, Hegel).

2. Natureza-Liberdade nos filmes da Disney: um contexto mais amplo.

Frozen, uma aventura congelante, obviamente, não é a primeira obra da Disney a discutir sobre a dialética natureza-liberdade. Pinóquio é um ventríloquo de madeira. Entretanto seu desejo é ser humano é ser livre e ultrapassar a limitação imposta por sua natureza. O mesmo acontece com a Pequena Sereia, que esta presa à natureza, pois é uma sereia e não pode viver fora do mar e continuar com vida. Por isso, ela vende sua bela voz para uma bruxa, em troca de humanidade plena. Por fim, entre muitos outros que poderiam ser citados, o filme Turbo, uma animação mais recente dos Studios Disney também remete a essa temática. Turbo é um caracol lento, preso e determinado por sua natureza. Entretanto, seu maior sonho é ser um corredor veloz em Indianápolis. Lá estaria a verdadeira felicidade e liberdade. Num acidente químico, o pequeno caracol acaba ingerindo Nitro de um carro potente. O líquido alcança seu “DNA” e Turbo ultrapassa a sua natureza, se torna um caracol capaz de correr tão rápido quanto um carro de fórmula *Indi*. Frozen, portanto, está inserido nessa longa linhagem de discussões sobre a natureza e a liberdade.

2.1. Frozen: um breve resumo.

Frozen - uma aventura congelante (2013) é uma animação musical produzida pelos Walt Disney Animation Studios. Sendo considerada uma das melhores lançadas pela Disney, ganhou o prêmio de melhor filme de animação no prêmio globo de ouro de 2014¹⁶ e foi considerado o favorito para a categoria de Oscar de Melhor Filme de Animação.¹⁷ O site americano Rotten Tomatoes, especializado em crítica cinematográfica, baseada na quantidade de visualizações e comentários que o filme recebeu, descreveu Frozen – uma aventura congelante como “belamente animado, inteligentemente escrito e embalado com músicas para cantar junto acrescenta outra

15 DOOYEWEERD, 2012, p. 101

16 Disponível em: <<http://g1.globo.com/pop-arte/cinema/noticia/2014/02/12-anos-de-escravidao-ganha-premio-de-melhor-filme-no-bafta.html>>. Acesso em: 12 fev. 2014.

17 Disponível em: <<http://g1.globo.com/pop-arte/oscar/2014/noticia/2014/02/favorito-ao-oscar-frozen-e-o-auge-do-segundo-renascimento-da-disney.html>> Acesso em: 12 fev. 2014.

entrada digna do Canon da Disney”.¹⁸

O filme conta a história de duas princesas. Elsa e Anna, sua irmã mais nova, filhas do rei e da rainha de Arendelle. Elsa nasceu com a capacidade de criar gelo do nada. Certo dia brincando nas dependências do reino, Elsa perde o controle de seu poder mágico e, sem querer, acaba machucando sua irmãzinha. O rei e a rainha, assustados, decidem isolar Elsa num dos cômodos do castelo até que ela viesse a controlar completamente o seu poder criativo. Elsa cresce aprendendo a “ser uma boa menina”, o que significava não deixar que ninguém soubesse de sua capacidade. A partir daí, numa série de momentos musicais, a cena da princesa Anna, irmã mais nova, convidando sua irmã para construir um boneco de neve, vai se repetindo, enquanto o filme vai mostrando a passagem do tempo até que as princesas se tornam jovens adultas.

Certo dia o rei e rainha deixam o castelo para fazer uma viagem. No caminho, uma tempestade alcança o barco e num acidente trágico eles acabam falecendo. Enquanto isso, Elsa, repetindo a ordem dada por seus pais de ser uma boa menina, escondia seu poder criativo e não permitia que ninguém soubesse do assunto. Assim, continuava a responder a sua irmã pedindo que a deixasse em paz, apesar de desejar estar livre. Por outro lado, Anna ia enfrentando o tédio de estar sozinha num castelo enorme.

Devido à morte prematura de seus pais, chega o momento de Elsa ser coroada rainha de Arendelle. Para as duas seria um grande dia. Anna, enfim, poderia passear pelo reino, conhecer novos ambientes e respirar novos ares. Elsa, por outro lado, novamente estaria frente-frente com seu maior medo: perder o controle sobre seu poder e acabar machucando alguém, além de ser considerada uma aberração.

Após a cena da coroação, todos os convidados se dirigem para o salão principal do castelo para uma celebração. Anna, contente e apaixonada, apresenta para sua irmã o príncipe Hans, que acabara de conhecer. Ela compartilha sobre seus planos de casar-se com ele imediatamente. Elsa nega o pedido de sua irmã, que continua insistindo até que Elsa perde o controle e na frente dos convidados manifesta seu poder e quase acaba machucando Anna. Diante do ocorrido, aqueles interessados em tomar o trono decidem queimar Elsa na fogueira por magia. Elsa sai correndo e foge para longe. Sua irmã decide ir atrás dela, deixando como responsável pelo reino o príncipe pelo qual se apaixonara, sem saber que ele tinha a pretensão de tomar o trono também. Com a fuga de Elsa toda a terra de Arendelle foi lançada num terrível inverno em pleno verão. O filme continua a se desenvolver até atingir o clássico final feliz, geralmente proposto pela Disney.

3. A tensão dialética

18 Disponível em: <http://www.rottentomatoes.com/m/frozen_2013/>. Acesso em: 18 fev. 2014. Tradução dos Autores.

Como é possível analisar o tema perpassando vários momentos e personagens da animação, um recorte foi feito e Elsa, como uma personagem paradigmática, foi escolhida. Em resumo, a trajetória da princesa pode ser resumida em três momentos bem definidos que serão explorados adiante: 1º liberdade-natureza. 2º natureza-liberdade. 3º liberdade-natureza. 4º síntese.

3.1. Primeiro Momento: Liberdade-Natureza

O primeiro momento de Elsa ocorre no começo do filme quando sua irmã a chama para brincar e as duas se dirigem a um espaçoso salão. Elsa o transforma num ambiente de gelo e cria Olaf, um boneco de neve. Anna começa a pular nos montes de neve que sua irmã formava. Porém, ela começa a pular tão rápido de um monte para o outro que Elsa não consegue manter o ritmo, acaba escorregando e acerta Anna com seu poder. Elsa perde o controle emocional e chorando com a irmãzinha nos braços, congela todo o salão. Enfim, a pequena Elsa é confinada pelos pais dentro de um quarto até que aprendesse controlar o seu poder criativo. Daquele momento em diante ela cresce repetindo para si mesma a ordem dada por seus pais: “esconder, não sentir, não deixar aparecer”.

Nessa primeira cena a pequena Elsa é jogada direto da liberdade para a natureza. O filme parece propor e levantar a discussão sobre o determinismo, que pressupõem a ideia de causalidade. Baruch Espinosa bem coloca a questão:

Se segue, em primeiro lugar, que, por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram.¹⁹

No caso de Elsa haveria uma dupla determinação. Uma de origem interna e outra externa: o medo, enquanto instinto e a sociedade enquanto reguladora moral, ambos cerceadores da liberdade da princesa.

3.2. Segundo Momento: Natureza-Liberdade

O segundo momento acontece após a festa de coroação de Elsa como nova rainha de Arendelle. Depois de uma discussão com sua irmã e a revelação de seu poder criativo para todos no salão, Elsa com medo saí correndo sem rumo e na fuga acaba por lançar todo o reino de Arendelle num inverno eterno em pleno verão. Nesse ponto a questão entre a liberdade individual e a vida em sociedade fica exposta. É possível ser livre na coletividade ou a liberdade exige isolamento e um individualismo total? É possível um individualismo que não venha a prejudicar os outros ao redor? No caso do filme, um inverno em pleno verão que venha a afetar a todos? Enfim, como manter liberdade

19 ESPINOSA, 2009, p. 37.

individual natural do ser humano e ao mesmo tempo o bem-estar oferecido pela vida em sociedade²⁰. O filme parece indicar, num primeiro momento, que liberdade plena e sociedade estão em antítese e que é impossível um individualismo que não venha a repercutir na vida do outro. Enquanto caminha sem rumo, Elsa canta a canção principal do filme, que expõem a problemática de forma ainda mais dramática. Segundo a personagem, a vida em sociedade exige máscaras e restringe a liberdade. É interessante notar que os pais de Elsa lhe ensinaram essa lição. Ela canta:

*Don't let them in \ Don't let them see \ Be the good girl you
always have to be \ Conceal \ Don't feel \ Don't let them know*²¹

Porém agora eles sabem. Logo, o caminho para liberdade está em aceitar a sua natureza, fazer o melhor como que vida tem para lhe oferece naquele momento e se lançar num individualismo radical sem se importar com as imposições sociais. O refrão diz:

*Let it go, let it go \ Can't hold it back anymore \ Let it, let it go
\ Turn the light and slam the door \ I don't care what they're
going to say*²²

Enquanto canta essa parte da canção, Elsa começa a controlar seu poder criativo e recria Olaf, o boneco de neve de infância com sua irmã. Só que dessa vez o boneco tem vida própria. Enfim, a natureza dentro de si e ao redor de si está dominada. Ela deixa pra trás o medo e a determinação imposta sobre ela pela sociedade. É interessante notar que nessa cena, Elsa cruza um abismo entre duas montanhas através de uma ponte de gelo que ela mesma criou. Outra expressão significativa da mudança de um polo para outro.

*And the fears that once controlled me \ Can't get to me at all \
It's time to see what I can do \ To test the limits and make the
it through \ No right, no wrong \ No rules for me, I am free*²³.

É importante notar que a liberdade é posta em seu sentido negativo, ou seja, como falta de restrição, de regras e de certo e errado. Entretanto, o que adianta

20 MARCONDES, 2007, p. 206. Para Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), um dos grandes pensadores francês no XVIII, essa era justamente a questão crucial. O autor desenvolveu o em *Contrato Social* entre outras obras.

21 A versão em inglês foi mantida para que o sentido original pudesse ser captado. *Não os deixe entrar \ Não os deixe ver \ Seja a boa menina que você sempre deve ser \ Oculte \ Não sinta \ Não os deixe saber.*

22 *Deixe ir, deixe ir \ Não posso mais segurar \ Deixe ir, deixe ir \ Apagar a luz e bater a porta \ Eu não me importo com o que eles vão dizer.* (Tradução própria).

23 *E os medos que uma vez me controlavam \ Já não podem mais me atingir \ É a hora de ver do que eusou capaz \ Testar os limites \ Sem certo ou errado \ Sem regras para mim, Eu sou livre.* (Tradução própria).

alguém receber um carro de presente se não souber não tiver a carteira de motorista. Parece que só assim, numa liberdade subjetiva e ausente de restrições, a dialética entre a natureza e liberdade pode ser superada por uma suposta síntese.

*Let it go, let it go \ I am one with the wind and sky*²⁴

Na cena final, o castelo de gelo está construído, enquanto Elsa passa por um renascimento. Seu cabelo, seu vestido e expressões mudam enquanto ela canta:

*I'm gonna rise like the dawn \ Let it go, let it go, that perfect girl is gone*²⁵.

A alusão à ética Nietzscheana é clara. Elsa está para *além do bem e do mal*. Ela não é guiada pelo imperativo categórico Kantiano, mas pela *vontade de poder* e novos valores que afirmem a vida, enquanto transborda de sentimento estético.

3.3. Terceiro Momento: Liberdade-Natureza

O terceiro momento acontece quando Anna finalmente chega ao castelo de gelo para convencer sua irmã a voltar para casa e por fim no inverno inesperado. Elsa tinha declarado sua liberdade e decidido nunca mais voltar atrás. Na conversa Elsa tem um flashback de quando machucará sua irmã na infância. Anna conta a respeito do inverno desencadeado pela Rainha de Gelo, que até então não sabia que seu isolamento tinha afetado e condenado a todos em Arendelle. Enfim, Elsa percebe sua liberdade era uma ilusão e ela é novamente jogada para o polo da natureza. Numa música intercalada com sua irmã ela canta:

*I'm such a fool I can't be free \ Can't scape from the storm inside of me \ I can't control the curse \ There's so much fear*²⁶

A discussão continua alternadamente na canção até que Elsa, mais uma vez, acaba machucando Anna com seu poder, porém dessa vez, acertando seu coração, condenando à irmã mais nova a se transformar numa estátua de gelo. Agora a única forma de salvar Anna era um ato de amor verdadeiro. Primeiro, é importante notar que na canção ela diz que não pode controlar a maldição, mas no começo do filme é dito que o poder criativo de Elsa era de nascença e não uma maldição. Logo, retomando os motivos básicos de Dooyeweerd, vemos que o ideal de personalidade

24 *Deixe ir, deixe ir \ Eu sou um com o vento e o céu.* (Tradução própria).

25 *Eu vou renascer como o amanhecer \ Deixe ir, deixe ir, aquela menina perfeita se foi.* (Tradução própria).

26 *Eu sou uma tola eu não posso ser livre \ Não posso escapar da tempestade dentro de mim \ Não posso controlar a maldição \ Há muito medo.* (Tradução própria).

humana acaba sendo engolido pela natureza, tão logo se percebe que o ser humano é parte dela. Segundo, a conclusão de Elsa é um niilismo radical. Ela diz que não há poder que possa deter o inverno, que posso deter a si mesma. Novamente, ela se encontra lançada no polo da natureza, no puro determinismo e talvez, num passo além, no puro fatalismo. Entretanto. Por fim, ela é capturada pelos guardas de Arendelle.

3.4. **Quarto Momento: Síntese Final**

No final do filme, Elsa encontra uma maneira de escapar da prisão, enquanto Anna também foge do castelo ao encontro de Kristoff a quem realmente amava, na tentativa de lhe dar um beijo, que seria o ato de amor verdadeiro para salvar sua vida. Fora do castelo, devido a descontrole emocional e o medo de Elsa, uma tempestade de neve toma contido local. Quando Elsa está para ser morta pelo príncipe Hans que pretendia roubar o trono, Anna se coloca entre a espada e Elsa, mas quando a espada a acerta, Anna já está totalmente congelada e a espada se quebra em pedaços. Elsa chora abraçada a sua irmã cujo coração tinha sido congelado por conta de seu poder. De repente, Anna começa a descongelar para surpresa de todos. Nesse ponto, Olaf, o boneco de neve, chama atenção de que Anna tinha feito um ato de amor verdadeiro se sacrificando por sua irmã. Elsa então percebe que o amor é o único poder capaz de vencer a dialética entre a natureza e a liberdade. Por amor a todos ao seu redor, Elsa usa seu poder para descongelar Arendelle. Por fim, ela novamente é coroada a rainha de Arendelle e todos vivem felizes para sempre.

Assim, o filme parece propor a relação de amor comunal entre os seres humanos como resposta final. Essa ideia é reforçada pelo existencialismo e o personalismo contemporâneo²⁷. Porém, é preciso notar que essa tese também não pode superar a antítese religiosa e dar uma resposta positiva a respeito do que seja o eu humano e se a liberdade é possível somente a partir dessa relação.

Pode ser que exista uma relação de amor central que seja capaz de determinar o sentido interno do eu humano nessa relação comunal essencial com o ego do meu semelhante. Mas, na medida em que essa relação de amor for vista apenas como uma relação temporal entre mim e meu semelhante, precisamos reconhecer que não sabemos o que realmente isso significa. E na medida em que termos como encontro interpessoal e amor são utilizados na antropologia filosófica com um sentido indefinido, a suspeita de uma tendência mistificadora infalivelmente se erguerá²⁸.

Dooyeweerd comenta que existem diferentes tipos de amor comunal. O amor do discípulo pelo mestre, do esposo pela esposa, de amigo para amigo e assim por diante²⁹. Assim, qual deles é o capaz de resolver o problema?

27 DOOYEWEERD, 2012, p. 78

28 Ibid.

29 DOOYEWEERD, 2012, p. 80

Considerações Finais

Procurou-se mostrar que o novo ideal de personalidade humana que surge com o humanismo renascentista, bem como seu polo oposto, o ideal de ciência é direcionado e movido por um motivo básico. Esse motivo básico tem um caráter religioso e comunal e não teórico, impedindo que haja uma solução para antítese entre os motivos básicos. A partir da análise da personagem Elsa, que de forma paradigmática, representa o desenvolvimento do motivo básico religioso por trás do pensamento e da cultura ocidental, viu-se que a proposta para antítese no filme está na relação de amor eu-tu. Essa proposta tem um apelo forte, é romântica, cativante e bela. Há inclusive um momento de verdade nela. Diante de um mundo “sem fronteiras”, mas onde as pessoas estão cada vez mais distantes, no qual a tecnologia avançou de forma ímpar, mas não garantiu a paz, a tolerância e a felicidade, o apelo para um retorno ao próximo em amor, no fundo soa como o grito da alma humana na busca por si e conseqüentemente pelo outro. Anna seria essa imagem, alguém que consegue ver o bem em todos. Em suma,

Estamos entrando no século XXI com duas ênfases polares: por um lado, um veloz progresso tecnológico com uma crença ilimitada no poder da ciência para garantir o futuro do homem, associado ao poder econômico, e por outro lado, uma crítica radical de toda “verdade absoluta”, tendo como finalidade a constituição de uma sociedade politicamente pluralista, livre de “metanarrativas” e ideais culturais totalizantes. *O homem atual é tanto um animal evoluído, determinado pela natureza, como um ser político, absolutamente livre para estruturar sua vida social e legislar sobre seu futuro.*³⁰

Se percebe que ainda não há uma solução para antítese moderna. No fundo a inquirição socrática conhece a ti mesmo ou nos termos Salmo 8, o que é homem, ainda é o grande dilema. Por mais que o homem seja visto como um ser livre e autônomo tendo a razão como supostamente a mais divina de suas faculdades ou como um ser determinado por seus instintos naturais e pela sociedade, a pergunta que parece ser a bola da vez é “o que virá agora? um novo desequilíbrio nessa tensão polar ou a superação do motivo-base humanista?”³¹

Referências

DOOYEWEERD, Herman. **No Crepúsculo do Pensamento: Estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento Filosófico.**São Paulo, Hagnos, 2010.

30 GOUVEA, 2003, p. 51.

31 Ibid.

DOOYEWEERD, Herman. **Roots of Western Culture: Pagan, Secular and Christian Options**. Grand Rapids, Paidea Press, 2012.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2009.

GOUVEA, Ricardo Quadros. **Introdução a Filosofia Reformacional**. Apostila não publicada. São Paulo, 2003.

LEITE, C.A.C.; CARVALHO, G.V.R.; CUNHA, M.J.S. (ORGs). **Cosmovisão Cristã e Transformação: Espiritualidade, Razão e Ordem Social**. São Paulo, Cultura Cristã, 2006.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação a História da Filosofia: Dos Pré-Socráticos a Wittgenstein**. São Paulo, Zahar, 2005.

Disponível em: <<http://g1.globo.com/pop-arte/cinema/noticia/2014/02/12-anos-de-escravidao-ganha-premio-de-melhor-filme-no-bafta.html>>. Acesso em: 12 fev. 2014.

Disponível em: <<http://g1.globo.com/pop-arte/oscar/2014/noticia/2014/02/favorito-ao-oscar-frozen-e-o-auge-do-segundo-renascimento-da-disney.html>> Acesso em: 12 fev. 2014.

Disponível em: <http://www.rottentomatoes.com/m/frozen_2013/>. Acesso em: 18 fev. 2014.

Marketing na igreja: uma análise da utilização da música na Bola de Neve Church, sede Belém do Pará.

Carlos Henrique Corrêa Assunção¹
Elton Nascimento Moreira da Silva²

Resumo: O método de divulgação e de marketing da Bola de Neve Church, sede Belém do Pará, nos motivou a esta pesquisa de campo com o objetivo de fazer uma reflexão acerca do uso da música, o efeito dela sobre os membros da igreja e o marketing religioso para compreender como os fenômenos sociais refletem no aumento do número de adeptos do pentecostalismo. Feito por meio de observação participante e por meio de entrevistas, constatamos que os mesmos têm buscado a igreja tanto por questões de ordem pessoal, como por motivos subjetivos, ou seja, muitos deles recorrem à igreja em busca de resposta ou consolo para as situações que se apresentam em seu cotidiano e, principalmente, na busca de criar laços de amizades e relacionamentos afetivos duradouros, procurando forjar uma sociabilidade assentada em valores como solidariedade, empatia e lealdade. A igreja utiliza a música como ferramenta atrativa para atingir esses objetivos utilizando-a nos meios de comunicação social e no culto ao transcendente. Abordamos a importância da música na religião, o marketing religioso e a música dentro da igreja na relação com o marketing e o culto religioso na Bola de Neve Church, sede Belém do Pará.

Palavras-chave: membros, transcendente, marketing.

Introdução

A música não é mais do que uma sequência ordenada de sons, uma espécie de encarnação da passagem do tempo à base de ruídos, silêncios e ritmos. Todavia, o poder que possui para provocar reações emocionais nos seres humanos, desde a depressão ao êxtase é tal que se converteu em pedra de toque do nosso comportamento como espécie. Para além da linguagem, a capacidade para apreciar música é uma das poucas aptidões que nos distinguem dos outros animais. E, tal como acontece com a fala, é muito difícil imaginarmos um dia sem escutar uma única nota musical.

A música é, realmente, assim tão importante para as nossas vidas? As últimas descobertas nos campos da neurologia, da psicologia e da biologia parecem demonstrar que sim. Ouvir melodias agradáveis não só modifica o nosso estado

1 Graduandos do 4º ano de Licenciatura plena em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. Email: henriquecar8@gmail.com /

2 elton13silva@gmail.com

de espírito como pode exercer uma influência muito positiva no desenvolvimento cognitivo humano, no estimular da nossa inteligência e até na saúde.

Também no Velho e Novo Testamento encontramos muitos exemplos do poder curador da música. E, em certas tribos norte-americanas, o pajé, para curar certas doenças, cantava melodias para seus pacientes, para ajudar em sua recuperação ao mesmo tempo em que os aconselhava a inventarem e cantarem, eles mesmos, outras canções.

Contudo, o fato de povos “primitivos” muitas vezes revelarem maior confiança no poder de tambores e trombetas para curar doenças nada tem a ver com superstição. O lama, sacerdote tibetano, que também é médico e entra na casa dos pacientes, fazendo música, não quer exatamente curar o doente com a sua música. Ele apenas usa a música como meio de concentrar a força de vontade do paciente e levá-lo ao êxtase necessário para que ele se cure.

Os gregos veneravam Esculápio, filho de Apolo e, em sua mitologia, o deus da medicina descendia diretamente do deus da música. Na Ilíada, de Homero, podemos ler que uma epidemia causada por Apolo foi eliminada pelo coro dos Aechaeros. Também no livro 29 da Odisseia, conta-se que um ferimento de Ulisses parou de sangrar quando tratado com música.

Há inúmeros exemplos onde a música, como remédio, faz “milagres”. O filósofo matemático grego Pitágoras (570-497 A.C.) livrou-se de um bando de lobos prontos a devorá-lo tocando sua flauta, e foi um dos primeiros que tentou curar doenças com a ajuda da música.

Wilhelm Heine, na viragem para o século XIX, extraía daquilo que as consequências para a música: “A verdadeira música persegue sempre o objectivo de transmitir tão fácil e comodamente aos ouvintes o sentido das palavras e a emoção que não se repara nela [na música]. Uma tal música dura eternamente, ela é mesmo tão natural que nem se repara nela...”. (HEINSE apud Hanslick, 1982, p. 121). A melhor música era, portanto, aquela que desaparecia inteiramente da experiência humana, nos sentimentos e emoções nela representados.

Pesquisa com ressonância magnética descobriu que a percepção musical não é resultado do trabalho de uma área específica do cérebro, como ocorre com muitas atividades, mas da elaboração simultânea de grande quantidade de sistemas neurológicos. Muito do que se imagina ser o som do mundo exterior ocorre, na verdade, dentro do cérebro. Ele foi projetado para entender a música e gostar dela.

Evidentemente que os efeitos da música sobre a mente e o corpo vão depender também da formação da pessoa e de seu condicionamento cultural.

Quando questionados sobre os motivos pelos quais frequentam a Bola de Neve Church, alguns adeptos alegam terem se identificado com ela por possuir

características diferentes em relação às outras. O discurso usado nas celebrações é coloquial, ou seja, de fácil entendimento, e visa relacionar os contextos bíblicos com a atualidade. A pregação da palavra de Deus ocorre através de uma conversa informal com os fiéis, ilustradas por músicas gospel que vão do rock ao reggae, sem deixar perder a essência da palavra.

Outro motivo de procura pela igreja foi a ausência de amigos com quem se identificar. Daí surge a questão da sociabilidade dentro das igrejas, em que, de acordo com Prandi (1996, p. 29), “um código moral estreito mas muito explícito faz deste crente um membro de um grupo que se sente, e assim se comporta, separado da sociedade.”

Ao contrário de algumas igrejas pentecostais mais tradicionais, que possuem resistências em relação às pessoas que apresentam características diferentes dos padrões gerais (tatuagens, piercings, vestimentas, etc.), visto que estas igrejas tendem a determinar um certo padrão de comportamento e aparência. Compreendemos como os fenômenos sociais refletem no aumento do número de adeptos do pentecostalismo por meio de observação participante, seleção dos sujeitos-participantes da pesquisa e entrevistas realizadas em algumas igrejas pentecostais, como a Bola de Neve Church.

Para os adeptos, o culto só traz satisfação quando a música preenche necessidades físicas de movimento. Assim, o ritmo empregado nas músicas passa a ser um critério de avaliação do culto. Uma Igreja com um “ministério de música”, com conhecimentos musicais e teológicos amplos facilitará o processo de comunhão dos cristãos entre si e destes com Deus.

1 O que é o Ministério de Música?

A palavra “ministério” deve ser entendida como “exercício de um serviço religioso especial”. Assim sendo, “ministério de música” é o serviço musical desenvolvido no culto por um grupo de pessoas com habilidades musicais e conhecimentos teológicos sólidos, que permitam a ministração da música na igreja. O ministério de música, representado por um diretor, é o órgão responsável por toda a atividade de música da congregação (escolha de repertório, orientação e ensino), implementando uma filosofia musical que atenda aos propósitos doutrinários e de proclamação da Palavra de Deus.

No livro de I Crônicas 6.32, encontramos que o ministério de música desenvolvido pelos cantores levitas foi uma ordem expressa de Deus. Diz o versículo

32: “Ministravam diante do tabernáculo da tenda da congregação com cânticos, até que Salomão edificou a casa do Senhor em Jerusalém; e exercitavam o seu ministério segundo a ordem prescrita”. Outra passagem quemenciona a organização de um ministério de música, encontra-se também em I Crônicas 25.1, quediz: “Davi juntamente com os chefes do serviço, separou para o ministério os filhos de Asafe, de Hemã e de Jedutum, para profetizarem com harpas, alaúdes e címbalos...”. Davi, obedecendo a uma ordem divina, dividiu os músicos a partir de suas famílias: a família de Asafe, a família de Hemã e a família de Jedutum. O texto diz que os filhos estavam sob a direção de seus respectivos patriarcas (v.6) e que todos eles eram mestres (v.7). Desta passagem podemos abstrair algumas lições importantes. Primeiramente, a evidência de uma hierarquia que se inicia em Deus para Davi, de Davi para os três chefes de família e, em seguida, dos chefes para seus filhos. Segundo, eram separados para o ministério. Terceiro, todos eram preparados tecnicamente para o serviço de louvor a Deus. Disso concluímos que não basta o cristão ter boa vontade para participar do ministério de música. Há alguns requisitos que devem ser observados para que o músico participe de um ministério musical.

É interessante notar, que nesta passagem, os músicos “profetizaram com harpas...”. O “canto dos louvores a Deus é aqui chamado profecia”. Esta idéia dos levitas serem uma espécie de profeta é também reforçada em Êxodo 15.20 (A profetisa Miriã, irmã de Arão, tomou um tamborim, e todas as mulheres saíram atrás dela com tamborins e com danças...) e em I Samuel 10.5 (... encontrarás um grupo de profetas que descem do alto, precedidos de saltérios e tambores e flautas e harpas, e eles estarão profetizando).

2 Objetivo do Ministério

O “Ministério da Música” tem como objetivo colaborar no crescimento espiritual da igreja e ajudá-la a atingir um certo nível de sensibilidade musical, permitindo uma seleção consciente do melhor estilo musical que venha atender às necessidades do povo de Deus, de maneira que todos possam expressar a fé em Cristo de forma comunal.

Se perguntarmos a qualquer cristão sobre a finalidade da música no culto, a primeira resposta será: para o louvor de Deus. Porém, ele não se dá conta de que há na música dois aspectos distintos: uma melodia, que é a música propriamente dita e o texto. É através do texto que louvamos a Deus, pois louvar implica tecer elogios e isto é mais bem compreendido por meio de palavras do que sons, o que não significa que a música sem palavra não possa comunicar emoções e idéias, pois ela tem seu próprio vocabulário. Porém, é através dos sons que as palavras são mais

bemmemorizadas.

No Novo Testamento há algumas passagens que reforçam a idéia do uso da música como meio de instrução e ensino. Em Colossenses 3.16, o apóstolo Paulo nos diz: “Habite ricamente em vós a palavra de Cristo; instruí-vos e aconselhai-vos mutuamente em toda sabedoria, louvando a Deus, com salmos e hinos e cânticos espirituais, com gratidão, em vossos corações”. Paulo faz uma exortação aos irmãos de Colossos afirmando que o cristão que se une a Cristo pensa nas coisas do alto. Ele deve morrer para as coisas terrenas, pois a velha natureza busca coisas transitórias. A partir do verso 5, o apóstolo descreve a conduta daqueles cuja natureza não está unida a Cristo e que através desta conduta desregrada vem a ira de Deus. Em contrapartida, ele diz que a conduta daqueles que foram revestidos com o poder de Cristo deve ser totalmente diferente. O novo homem em Cristo deve se portar como eleito de Deus; deve ser paciente um com o outro; deve amar o próximo, pois, quando a palavra de Cristo habita plenamente no coração do cristão, as atitudes devem ser outras. O cristão passa a instruir um ao outro; ele passa a aconselhar com a autoridade conferida pela união com Cristo, e os meios são: com salmos, com hinos e cânticos espirituais. Nas palavras de Leonard R. Payton: “o apóstolo nos falou que a maneira como a Palavra de Cristo habita dentro de nós é que nós ensinamos e prevenimos um ao outro com salmos, com hinos e cânticos espirituais”.

3 Música e Culto Contemporâneos

Dos anos 70 para cá, a música de Igreja tem sofrido uma grande transformação tanto na sua prática quanto na sua conceituação. Se antes se pensava em música como instrumento de adoração e louvor; na música dos tradicionais hinários denominacionais e executada ao som de um harmônio ou órgão, hoje, tudo parece mudado. A música de hoje, executada ao som das guitarras e contrabaixos elétricos parece traduzir um sentimento de diversão e entretenimento. Provavelmente porque a música evangélica, aliada às várias emissoras de rádio (evangélicas), tornou-se produto de consumo, afetando sensivelmente sua função no culto. Esta nova função da música talvez tenha sido introduzida paralelamente ao crescimento do neopentecostalismo no Brasil e a introdução da música gospel, entendida no meio evangélico como música ritmada e moderna, o que não é verdade. Estes fatores têm colaborado para mudar a face das “igrejas históricas”³ e suas liturgias. As igrejas neopentecostais adotam atitudes que permitem uma diversidade de teologias, práticas ministeriais e pastorais, e comportamentos éticos. O movimento surgiu

3 N.T.: A expressão “Igrejas Históricas” deve ser entendida aqui como sendo aquelas igrejas que surgiram basicamente no movimento da reforma protestante e que adotam princípios doutrinários deste movimento. Exemplo: Presbiteriana, Batista, Congregacional, Luterana, etc.

no final do século XIX, defende que “deve haver um batismo do Espírito Santo, subsequente à conversão e ao novo nascimento, e falar em línguas é o sinal de que a pessoa recebeu tal Dom”. Em outros casos, dão ênfases adoutrinas que poderíamos classificar como secundárias, não no sentido de serem sem importância.

Leonard R. Payton, já citado, faz uma crítica ao Hosanna Music, afirmando que sua música tem uma ênfase exagerada em um Deus como rocha, fortaleza, guerreiro, em detrimento de doutrinas essenciais. autor continua sua crítica dizendo que eles “têm Jesus como um herói, um tipo de Arnold Schwarzenegger cristão que expulsa demônios. São percebidos demônios como fonte principal do mal e não nossa própria depravação”. Esta é uma das distorções que encontramos em nossas Igrejas, pois a música comercial do Hosanna Music e de outros grupos que desenvolvem estilo de “música gospel”, além de divulgarem doutrinas secundárias e, em alguns casos com heresias, tem trazido prejuízos ao genuíno evangelho de Cristo.

Hoje, é muito comum nas igrejas evangélicas grupos chamados “equipe de louvor”, cuja finalidade é ministrar o louvor à igreja em um certo momento do culto. Estes grupos surgiram provavelmente com o crescimento do movimento neopentecostal no Brasil, culminando no surgimento de várias denominações.

Todas elas possuem uma coisa em comum: a ênfase na música de adoração impregnada de um emocionalismo exagerado. Suas equipes de louvor têm a função de ministrar o louvor; de levar o público a um êxtase musical, de maneira que possam sentir a presença do Espírito de Deus. Formadas por jovens, estes grupos cantam..., cantam..., cantam..., até que o clima do culto seja satisfatório às necessidades de cada membro. Normalmente, um líder toma a palavra enquanto os outros participantes cantam suavemente. Logo depois, o líder começa a proferir palavras de ordem: vamos fazer isso...; fazer aquilo...; eu estou vendo isso..., eu estou vendo aquilo... A repetição de trechos musicais com grande teor de emoção intercalados a estas “falas” do líder conduzirá a congregação a experimentar um sentimento de satisfação pessoal momentâneo, pois esta prática possui, em muitos casos, um efeito passageiro, caracterizado pelo espírito de vida pós-moderno, em que o ser humano busca entretenimento e prazeres imediatos em coisas transitórias. Nestas equipes de louvor, a música é usada, talvez de forma inocente, como meio de manipulação para tornar o culto mais agradável para os crentes e visitantes. O culto que busca a satisfação do homem não é culto, pois a centralidade do culto está inquestionavelmente em Deus.

Este modelo de culto e de música, que tem encontrado espaço nas igrejas, provoca um conflito religioso cujo foco central reside no estilo musical a ser adotado para o serviço de culto. Este conflito acaba provocando a divisão da igreja em dois grupos distintos: um de jovens, que gostam de cantar somente os cânticos modernos

e outro por membros mais idosos que gostam somente das músicas dos hinários. Este é um conflito étnico à medida que um tenta dominar o outro através do estilo musical; à medida que um tenta impor o seu ritmo ao outro, sem uma perspectiva de diálogo em que possam buscar um bem comum: o crescimento da igreja e seu programa de evangelização.

A solução encontrada por algumas igrejas, como a Bola de Neve Church, para amenizar o problema foi estabelecer um culto para jovens e outro para idosos, o que nos parece não coerente com a palavra de Deus. Em uma conferência realizada este ano na Flórida, John Hodges condenou a divisão entre adoração contemporânea e adoração tradicional e mostrou que o papel do ministro de música “é escolher música para o benefício do corpo de Cristo como um todo e não escolher músicas que servem às preferências de grupos”. É esta a visão que as equipes de louvor precisam desenvolver, pois o canto deve servir para dissolver diferenças de idade, raça, idéias, etc., e não para dividir o corpo de Cristo.

4 O surgimento da igreja Bola de Neve Church

Bola de Neve Church ou Igreja Bola de Neve é uma denominação protestante neopentecostal fundada no ano de 2000, por Rinaldo de Seixas Pereira (Apóstolo Rina). O nome “Bola de Neve” vem da proposta dos fundadores que tinham por objetivo propagar o trabalho como uma bola de neve, aumentando de tamanho e alcance ao longo do tempo.

O pastor e empresário Rinaldo Luís era originariamente o responsável pelo ministério de “evangelismo” da Igreja Renascer. Após algum tempo, liderando este ministério, ele decidiu se emancipar da Igreja Renascer, tendo a aceitação do apóstolo Estevam Hernandes, e fundar a sua própria denominação, a qual deu o mesmo nome do ministério que liderava, Bola de Neve.

Sua ideia era abrir uma igreja neopentecostal, cujo público alvo seriam todas as pessoas que quisessem crer na palavra de Deus, pessoas de diversas classes, média e alta, estão entre o público frequentadores compostos principalmente por pessoas de estilo alternativo, universitários, praticantes de esportes radicais.

Liturgia informal, estilo inusitado de pregação e “louvores” em ritmo pop, rock e reggae são algumas formas de evangelização que a igreja utiliza em suas pregações, estratégias que a igreja utiliza para atrair tal público.

5 Marketing da igreja Bola de Neve Church

Marketing é muito mais do que simplesmente vender. [...] envolve o conhecimento do mercado, a sua segmentação e a adoção de um olhar, que inclui o ponto de vista dos clientes, mas do que simplesmente técnicas para vender determinado produto. Por isso consideramos que o pressuposto de “mercantilização” não explica de forma satisfatória o crescimento desse empreendimento religioso, senão em nível do senso comum e ideológico. [...] Marketing é um conjunto de técnicas empregadas não somente para agir sobre os mecanismos de troca, como também para explicar as ações humanas envolvidas nesse processo. Como tal, o marketing traz consigo uma forma de se olhar a realidade social [...] [Assim] o marketing; além de ser um conjunto de práticas, também acaba provocando o surgimento de teorias explicativas dos fatos sócias envolvidos em trocas. [Entretanto o marketing, também] está atrelado a um discurso que busca articular esse conjunto de respostas para problemas vinculados às relações de troca estabelecidas pelos seres humanos, oferecendo um visão que tenta ser lógica, coerente e capaz de explicar fenômenos observados. (CAMPOS, 1999, p. 205 - 206).

“A igreja Bola de Neve direciona seus esforços de comunicação para ferramentas variadas, principalmente a Internet, obtendo como maior vantagem a gratuidade deste meio e, de quebra, os jovens como público principal”. (MIRANDA; OLIVEIRA, 2011).

A utilização da música na Bola de Neve Church é algo grandioso, e está focado justamente no seu público alvo(os jovens), com a utilização de Gêneros musicais que não são muito usados (como o Reggae e o Rock), tem como objetivo atrair essa faixa etária (12-22 anos), isso lembra bastante os anos 60, a contracultura época em que os Jovens estavam inovando estilos, voltando-se mais para o anti-social aos olhos das famílias mais conservadoras, o que diferencia de hoje, é que os jovens vão contra doutrinas de igrejas mais tradicionais, buscando algo mais alternativo, a grande ferramenta da contracultura foi a música, e o grande evento que é usado como exemplo é o Festival de Woodstock (foi um festival de música realizado entre os dias 15 e 18 de agosto de 1969 na fazenda de 600 acres de Max Yasgur na cidade de Bethel, no estado de Nova York, Estados Unidos. Anunciado como “Uma Exposição Aquariana: 3 Dias de Paz & Música”), já a bola de neve tem vários eventos que ocorrem na igreja, com vários temas e títulos em todos há utilização de músicas e tentam sempre relacionar com esportes radicais, transcendente, até estilos de roupas, utilizando como grande arma de propagação e divulgação a internet, que é bastante utilizada pelo jovens assim tendo uma facilidade para conseguir “conectar-se” com possíveis futuros membros.

“Há agências evangélicas que tem no *heavy metal* seu principal promotor, enquanto outras se especializam em forró, samba, funk, etc. A BDN tem o reggae

como gênero majoritário, seguido de perto pelo rock e mais de longe pelo rap”. (MARANHÃO Fº, 2013).

A utilização das artes é frequente em seus cultos, seja no início, no desenvolvimento e principalmente no ápice da pregação do preletor tudo isso junto com controle da iluminação e equilíbrio com tom de voz, para que a plateia se sinta conectada ao que está acontecendo, com linguagem verbal e não-verbal e uso de palavras um pouco mais populares uma teologia alternativa, forte e clara.

No templo, bem na parede atrás do palco apresenta a imagem de um bela onda para surfar, com o logotipo da igreja e o culto inicia-se com a banda tocando louvores em ritmo acima citados. As letras das canções são projetadas em um telão por um Datashow sempre com imagens da natureza. O tempo de louvor tem duração de 1h (uma hora), é como se fosse um show da banda, com direito a muitos pulos, gritos e danças.

Conclusão

Se é verdade que música e teologia devem expressar os atributos de Deus, é bem verdade quetanto uma quanto a outra devem expressar estes atributos de forma clara e compreensiva, de modo a levar o cristão a ter uma visão ampla de Deus. Para isso, é preciso retornar aos princípios dateologia e música no período da reforma. Assim sendo, é necessária uma reflexão sobre a teologia empregada hoje nessas igrejas; sobre doutrinas bíblicas fundamentais indispensáveis ao cristão e, a partir daí, buscar caminhos que conduzam a uma teologia genuinamente bíblica e não a umateologia que seja fruto de reflexões particulares de pregadores ou posições dogmáticas dedeterminadas denominações. Devemos lembrar que teologia pobre produz uma música pobre, e com grande conhecimento de seus líderes a Bola de Neve Church sabe muito bem manusear todo quanto e tipo de arte para praticar seus cultos e doutrinas, com grande controle de espaço, tempo e espetáculo.

Os motivos pelos quais os membros da Bola de Neve Church, sobretudo os jovens, têm buscado a referida Igreja são diversos. Foi enfatizado nas entrevistas a identificação dos membros com as características da Igreja. Nesse sentido, foram mencionados o acolhimento, a sociabilidade, a aceitação das pessoas independente da aparência, a pregação da palavra em sua essência e a diversidade de estilos musicais.

Entretanto, como alguns membros possuem características não semelhantes aos de denominações mais tradicionais, muitas vezes as pessoas não acreditam

que a Bola de Neve Church seja pentecostal, devido a alguns membros possuírem tatuagens, piercings, e também pelo fato de a Igreja não determinar uma doutrina relacionada às vestimentas.

Referência

Campos, Leonildo Silveira. Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Editora Vozes, 1997.

Conferência realizada na Flórida. Music and the word. Reformation of the Arts and Music. <http://www.artsreformation.com/>

de MIRANDA, Luana Mayara Haendchen, and Paulo Rogério Melo de OLIVEIRA. “O Empreendimento Evangélico dos Brothers: Bola de Neve Church eo Marketing Religioso.”

ERICKSON, Millard J. Introdução à teologia sistemática. Trad., Lucy Yamakami, São Paulo, Vida Nova, 1997.

MARANHÃO F^o, Eduardo Meinberg de Albuquerque. *A grande onda vai te pegar. Maketing, espetáculo e ciberespaço na Bola de Neve Church*. São Paulo. Fonte Editorial. 2013. 277pg

PAYTON, Leonard R. “Congregational singing and the ministry of the word”. Article of the Month , July 1998. (artigo de Internet)

SHEDD, Russell P. A bíblia vida nova. Tradução para o português: João Ferreira de Almeida, Ed., rev. atual. São Paulo, Vida Nova, 1995.

A morte como sentido para a vida no “*evangelium vitae*” na perspectiva da bioética

Vera Lúcia Wunsch^{1*}

Resumo: Num contexto hodierno de avanços biotecnológicos e biocientíficos que potencializa e prolonga o corpo, a pesquisa em questão constitui, a partir da encíclica *Evangelium Vitae*, uma reflexão ética sobre o valor, dimensionamento e sentido da vida humana diante da finitude. Objetiva identificar formas de defender, promover e dignificar a vida mediante delimitações críticas do paciente terminal e analisar questões bioéticas comunicadas em literaturas correlatas, na busca de interpretar a morte como sentido para a vida. Apreende metodologicamente à pesquisa qualitativa a contribuição de Cicely Saunders com a filosofia de cuidados paliativos no final da vida e os estudos de Elizabeth Kübler-Ross sobre o processo dimensional do paciente terminal. Corrobora a investigação o conteúdo centrado nos cuidados paliativos da médica brasileira Rachel Aisengart Menezes, sobre “morte contemporânea” no conceito de “boa morte” e produção analítico-crítica no processo do morrer de pacientes fora de possibilidades terapêuticas (FPT). Em síntese, revelam um ideário de assistência à totalidade bio-psico-social-espiritual do doente que contemplam familiares e todos aqueles que colaboram no processo de humanização do morrer. Concebe de tal forma ao paciente terminal, em vistas à humanização do cuidado (amar cuidando), possibilidades de gerar sentidos para sua existência levando-o a reinterpretar e ressignificar a vida diante da iminência da morte, com autonomia e dignidade.

Palavras-chave: Dignidade Humana; Morte; Bioética; Cuidados Paliativos.

Introdução

Os avanços biocientíficos e biotecnológicos visam o bem estar e a qualidade de vida da sociedade atual, porém a visão fragmentada deste conhecimento sobre o ser humano e sua dimensão antropológica suscitam questionamentos no campo moral, ético e religioso.

Todo homem tem o direito fundamental de respeito à vida e, ao reconhecer seu valor, sua sacralidade e seu caráter unitário de existência desde o início até seu fim, cabe a ele defender e promover este direito.

Porém, encontra-se ameaçada a inviolabilidade da vida com o romper de novas formas de degradação da dignidade da pessoa humana assim como a legislação de alguns países que ratificam a legitimidade de ações contra a vida ao se afastarem de seus princípios basilares constitucionais. Há um declínio moral sob o que outrora

1 *Graduanda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC/ PUCPR. Email: veralw@onda.com.br

se registrava como atitudes criminosas e hoje são socialmente respeitáveis por justificativas ideológicas.

O campo da medicina orienta para a defesa e o cuidado da vida humana, oriundos do princípio ético hipocrático da beneficência, com posições claras contra o aborto, a eutanásia e comportamentos indignos com os doentes e contradiz-se a si mesma em alguns de seus setores, humilhando a dignidade de quantos a exercem (EV², nº 4, 1995, p.11).

O contexto ora apresentado esteia a abordagem deste projeto de pesquisa na temática da morte como sentido para a vida a partir da mensagem encíclica do *Evangelium Vitae* (EV), num recorte pontual cotejado sobre a finitude de pacientes em estágio terminal de vida, na perspectiva de análise da Bioética.

A abordagem sobre os desafios éticos diante do estado mais vulnerável da vida humana, de pessoas em situações críticas e de final de vida, retrata uma “crise de cuidados” na atualidade em face da absolutização do tecnicismo, da indiferença e abandono da vida em vulnerabilidade.

Questionamentos acerca do valor da vida humana quando esta se encontra marcada por deficiências que tolhem a liberdade e a autonomia são apresentadas e também quando não há motivos para viver, como é possível então, continuar a ressignificar a vida?

Retrata-se então, a importância da espiritualidade nos cuidados paliativos, na arte de cuidar na terminalidade da vida e na promoção da dignidade humana para que o paciente seja conduzido a buscar entender o valor e o próprio sentido dimensional da sua vida diante da morte.

1. A mensagem cristã sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana

Num panoramaglobalequivocado de ordem cultural e moral que gera ceticismo sobre os fundamentos do conhecimento e da ética, e torna menos compreensível o sentido do homem, seus deveres e direitos, a Igreja católica apresenta preocupação com as questões de bioética e se posiciona de forma contundente, com autoridade e legitimidade perante todas as formas de ameaças e degradação da vida humana que revestem nosso tempo.

O estudo da Carta Encíclica *Evangelium Vitae* (1995), do Santo Papa João Paulo II destaca o valor incomparável da pessoa humana e evidencia que, diante de uma cultura de vida, há a presença de uma oponente cultura de morte comunicada pelos atentados e ameaças atuais à vida humana e que abarca a vida nascente e

2 Carta Encíclica *Evangelium Vitae*, 1995.

terminal. Apreende sobre aquilo que outrora tinha caráter de crime e hoje se reveste de suposto caráter de direito, o qual aspira uma legalidade estatal para extensiva prática médica e que legitima técnicas de aborto e eutanásia (EV, nº 11, 1995, p.25).

E sublima a evolução venturosa da Bioética que favoreceu o diálogo e a reflexão ética acerca da vida do homem – de crente e não crentes - por meio de sua fundamentação e princípios, posicionando-se diante de conflitos éticos que impactam negativamente nas escolhas humanas. Em face de tais conflitos todos estão implicados como parte dele e com responsabilidade de decidir incondicionalmente a favor da vida. (EV, nº 28,1995, p. 57).

Segue a argumentação da mensagem cristã sobre a vida e a dignidade da pessoa humana e o preceito divino relativo à sua inviolabilidade e integridade e que ocupa o núcleo do decálogo, na aliança do Sinai: “não matarás”. Este imperativo pressupõe respeitar, amar e promover a vida de cada irmão segundo as exigências e as dimensões do amor de Deus em Jesus Cristo e, cujo ápice ocorre na mensagem neotestamentária “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (EV, nº 40, 1995, p.79).

Corroborando ao desenvolvimento do presente trabalho o enfoque singular da epístola sobre as ameaças que pesam sobre os doentes terminais (EV, nº 15, 1995, p.33).

Alude que a experiência e o mistério da morte pelo homem são vistas hoje como “absurdas”. O sofrimento, cuja aceitação social e cultural é de negação e não valorização é considerado como um mal a ser suprimido, não se dando a oportunidade de entendê-lo no verdadeiro mistério da dor. Fatos estes resultam numa responsabilidade individual subjetiva e numa cultura social anti-solidária e eficientista (moral através do direito penal que influi sobre mecanismos de consenso e de legitimação de poder), que menospreza integralmente o valor de uma vida irremediavelmente incapaz. A vida humana vulnerabilizada torna-se, em razão utilitarista, passível de eliminação porque avança sobre as sociedades do bem-estar, caracterizando sintomas de uma alarmante “cultura de morte”. (EV, nº 64, 1995, p.128-129).

E remonta também, a pacientes terminais que, ao se depararem com o enfrentamento e a dificuldade de suportar a dor e o sofrimento, vivendo no abandono e na solidão, podem instigar-lhes o intento de solucionar o problema a todo custo, via antecipação de morte em momento oportuno (EV, nº 15, 1995, p. 31). Pois, tanto o *suicídio*, ato gravemente imoral e de recusa do amor por si mesmo e para com o próximo, quanto o *suicídio* assistido, mediante auxílio de um colaborador, são atos que convergem para uma rejeição da soberania absoluta de Deus sobre a vida e sobre a morte (EV, nº 66, 1995, p.134).

Apreende ainda sobre a tentação da *eutanásia*, termo utilizado para a morte

provocada (antecipada) por motivos humanitários em pacientes gravemente enfermos, em face ao número crescente de idosos debilitados como sendo uma provocação da morte que objetiva eliminar o sofrimento a todo custo (EV, nº 64, 1995, p. 128).

A renúncia a meios extremos de excesso terapêutico (distanásia) exprime a aceitação da condição humana diante da morte (EV, nº 65, 1995, p.130), fomentada pela prática da *ortotanásia*, onde a pessoa recebe atendimento em seus últimos momentos de forma humanizada, atenciosa, conferindo-lhe alívio do sofrimento por meio do cuidado e da atenção.

Abarca também que a rejeição à vida humana por meio de todas as suas formas consiste em rejeitar a Cristo (EV, nº 104, 1995, p. 208) visto que o homem é a imagem e semelhança de Deus, a *Imago Dei* (Gn 1,26).

Avulta a encíclica o serviço da caridade, que mediante as diversas estruturas e instrumento de promoção à vida, estão dispostas em atitudes de solidariedade para com os inválidos, no auxílio a idosos e doentes terminais, nos cuidados paliativos prestados, na responsabilidade dos profissionais da saúde enquanto guardiões e servidores da vida humana. Indivíduos, famílias, grupos, associações têm também, sua responsabilidade de contribuir para a edificação da sociedade combatendo estruturas de pecado, onde a dignidade de cada pessoa seja reconhecida e a vida de todos seja defendida (EV, nº 87, 1995, p.173).

De modo particular, os responsáveis pela vida pública têm o dever de realizar opções corajosas a favor da vida, no âmbito das disposições legislativas como instrumento de defesa da vida humana, onde não basta eliminar as leis iníquas, mas remover causas que favorecem os atentados contra a vida que não é senão, o utilitarismo e interesse de alguns (EV, nº 90, 1995, p.178-179).

2. Cuidados Paliativos: A humanização do cuidado de pacientes terminais

Etimologicamente, cuidados paliativos é o modelo de atenção e cuidado da vida humana em seu estado mais vulnerável, em situações críticas e de terminalidade, que reconhece a importância do papel da medicina, da enfermagem e de demais profissionais diante dos que estão morrendo, aliviando-lhes a dor e o sofrimento. Uma assistência promovida por uma equipe multidisciplinar e, segundo a Organização Mundial de Saúde:

cuidados paliativos é uma abordagem que melhora a qualidade de vida dos pacientes e suas famílias que enfrentam problemas associados com doenças que ameaçam a vida, através da prevenção e alívio do sofrimento

por meio de identificação precoce e avaliação impecável e tratamento da dor e outros problemas, físico, psicossocial e espiritual. (OMS/WHO³, 2002, p.83).

A essência da vida humana vulnerabilizada pela doença e sofrimento encontra-se, conforme Bertachini & Pessini (2011) na ética do cuidado da vida, por meio da sensibilidade e solidariedade e consideram a pessoa não como um corpo biológico e desafiador, mas mediante uma visão holística, como um ser humano uno, integrado, corpo, psique e espírito.

Neste cenário, os autores apresentam uma “crise de cuidados” na atualidade em face da absolutização do tecnicismo sem coração, do descuido, do descaso, da indiferença e do abandono da vida.

Destacam a atuação contemporânea da médica Cicely Saunders, que inseriu a filosofia de cuidados paliativos institucionais nos cuidados da saúde, fundando o primeiro hospital (Hospice/ UK), que segundo uma visão holística da pessoa humana e dos cuidados integrados, ligou o alívio da dor e o controle de sintomas com o cuidado humanizado, com o ensino e a pesquisa clínica, deliberando maior autonomia e independência ao paciente (BERTACHINI & PESSINI, 2011, p. 46).

Retrata a tanatóloga norte-americana que revolucionou a arte de cuidar de pacientes terminais, Elizabeth Kübler-Ross que desenvolveu um itinerário de despedir-se da vida na eminência da morte com dignidade e com a chance de expressar a complexidade humana através do valor emocional de quatro palavras: obrigado, desculpe, eu te amo e adeus. O itinerário de Ross permite às pessoas terem uma maior aceitação da morte e entenderem que no absurdo do fim está um novo início, pois questões inacabadas a respeito da vida impulsionam a maiores desafios enquanto que, ao se concluir tais assuntos mais plenamente se vivem e se entende o sentido da sua existência (BERTACHINI & PESSINI, 2011, p. 48).

Bertachini & Pessini (2011) abordam que no processo do morrer há a necessidade de compreender as dimensões da vida humana, destacando a dimensão da dor e do sofrimento do paciente terminal.

A boa comunicação é parte essencial do processo no relacionamento entre paciente, profissionais de saúde e a família mediante o estresse emocional da finitude. Regularmente, profissionais e familiares desejarão ocultar a verdade ao paciente em vistas a manter a esperança, cujo ato bem intencionado pode trazer dificuldade no avanço da doença (BERTACHINI & PESSINI, 2011).

Porém, pacientes diante da terminalidade clamam por honestidade, precisão, acesso e informação consistente em relação à sua doença e implicações. A equipe médica

3 OMS/ WHO – Organização Mundial da Saúde/ World Health Organization: conceitua cuidados paliativos na publicação Programas Nacionais de Controle do Câncer: políticas e diretrizes gerenciais. - 2ª ed. Suíça, Genebra, 2002, p.83.

procurará responder-lhe sobre a doença, fornecendo informações, tratamentos, opções e prognósticos, apresentados de forma clara, sensível e objetiva, comunicando apoio, sinceridade e calor humano. E incluirá a família como unidade de cuidados com o objetivo de aprimorar a qualidade de vida do paciente no final de seus dias. Portanto, é importante o paciente sentir-se apoiado, aceito e compreendido, o que impactará na sua habilidade de viver esta nova realidade (BERTACHINI & PESSINI, 2011).

A proximidade da morte demanda comunicação efetiva, laboração de assuntos inacabados, prioridades, escolhas e relações significativas. É relevante o resgate de desejos, prazeres e valores da pessoa. Quando não ocorre a comunicação se impele à conspiração do silêncio, numa tentativa de proteção e, quando se oculta sentimentos há esforços para que a verdade não seja dita e a comunicação torna-se superficial (KOVÁCS, 2004).

A respeito de cuidados paliativos, duas dimensões de ações da saúde são apresentadas, segundo Pacheco (2002): uma técnica, referente ao diagnóstico e tratamento, podendo ser denominada de “tratar” e outra, “o cuidar”, mais voltada à pessoa em sua integralidade.

O “tratar” centra-se na doença e o profissional vê o paciente como um conjunto de órgãos comprometidos em suas funções, agindo como um cientista diante do seu objeto de estudo, situação clínica com a finalidade única de agir com eficácia e de vencer a luta contra a doença. Leva o doente a aceitar “tudo” para seu tratamento que promete cura e sua recusa é vista como “traição”.

Quando a cura não é possível o profissional frustra-se podendo vir a “abandonar” o doente. O paciente é visto como mais um caso, um número de leito, tratado com eficácia e competência, porém não estabelecendo qualquer envolvimento emocional. Ser bom profissional significa não sentir compaixão e não revelar qualquer sentimento, pois não se pode perder tempo na execução de tarefas para restaurar a saúde.

A expressão “cuidar” , segundo Pacheco (2002) é a atenção geral e contínua ao doente, por parte do profissional de saúde, levando a vê-lo como um ser único, insubstituível, singular e que carece ser assistida de forma individual, integral e respeitosa. Vai além de tratar a doença ou aliviar sinais e sintoma. É a presença de uma pessoa capaz de escutar, entender e acolher o paciente, pois no processo de “cuidar” do outro, profissional e paciente são um fim em si mesmo.

O cuidado implica em sensibilidade, compreensão, confiança, respeito, interesse, afeto e atenção para poder responder às vivências de aflição e sofrimento. Resulta numa ação de promoção do bem-estar do paciente permitindo o cultivo da vida, despertando-lhe sentimento e emoções positivas que favorecem sua autonomia

e a retomada da vida (WALDOW, 2006).

E, segundo Waldon (2006), cuidar é um ato de vida. São esforços transpessoais de ser humano para ser humano no sentido de proteger, promover e preservar a humanidade, ajudando pessoas a encontrarem significado na doença, dor e sofrimento e na sua existência.

2.1 A dimensão da espiritualidade do paciente terminal em cuidados paliativos

Outro ponto do itinerário reflexivo apresentado por Bertachini & Pessini (2011) é a dimensão da espiritualidade no âmbito dos cuidados assistenciais a saúde, mediante a busca transcendente de sentido diante do mistério da dor, do sofrimento, da perda, da angústia e até mesmo o medo da morte.

Esta busca de espiritualidade vai de encontro aos anseios mais profundos do coração humano em termos de transcendência, dando sentido último à existência humana e pertença a algo maior que o próprio ser humano, permitindo-lhe sair de si mesmo em tempos de crise. .

O Evangelho da Vida expressa a energia espiritual cristã do homem que demanda o cultivo de um olhar contemplativo de quem observa a vida em toda a sua profundidade. Reconhece na vida suas dimensões de generosidade, beleza, apelo à liberdade e à responsabilidade e de quem não pretende apoderar-se da realidade, mas a acolhe como um dom, descobrindo em todas as coisas o reflexo do Criador e em cada pessoa a sua imagem viva (EV, nº 83, 1995, p.165).

Esta reflexão contemplativa leva-o a deixar-se interpelar sobre todas as situações existenciais procurando nelas um sentido, conduzindo a entender plenamente o verdadeiro significado do viver, do sofrer e do morrer (EV, nº 84, 1995, p.168)

A atenção as necessidade físicas, psicológicas e espirituais de pacientes no final da vida têm sido identificada como prioridade, especialmente os que enfrentam doença crônico-degenerativa, durante os cuidados paliativos.

A dimensão da espiritualidade é fator de bem-estar, conforto, esperança e saúde e urge que instituições de saúde se organizem para promover o atendimento desta necessidade.

3. A questão da ortotanásia e a legislação brasileira

Bertachini & Pessini (2011) apresentam os seguintes questionamentos em relação às tratativas terminais: o médico, diante de um quadro terminal, após se esgotar todo aparato científico, pergunta-se o que fazer? Como conduzir e continuar

fiel ao compromisso ético hipocrático que consiste na beneficência?

Em resposta às questões levantadas, apresenta a ortotanásia, concebida como a morte que acontece de forma natural, onde o paciente é atendido em seus últimos momentos com humanismo, atenção, procurando aliviar dor e sofrimento, sem insistir em terapêuticas cuja efetividade inexistente para o paciente.

No campo da legislação brasileira destacam-se considerações a respeito da ortotanásia como sendo a possibilidade de interrupção de tratamento em pacientes terminais. A edição da resolução nº 1805/06, do Conselho Federal de Medicina – CFM, publicada em 28 nov.2006, pág.169, visa regular a ortotanásia e a atuação ética do médico brasileiro diante de pacientes em estágio terminal, e que em síntese destaca, conf. Art.1º - que é permitido ao médico limitar ou suspender procedimentos e tratamentos que prolonguem a vida do doente em fase terminal, de enfermidade grave e incurável, respeitada a vontade da pessoa ou de seu representante legal.

Esta resolução encontra-se suspensa por decisão liminar da Justiça Federal a pedido do Ministério Público, pois a conduta estaria em desacordo com o Código Penal. Em dez/ 2010 uma nova decisão judicial derrubou a liminar suspensiva e a Resolução voltou a ser aplicada, pois no período de suspensão, o CFM editou seu novo Código de Ética Médica – CEM, datando nova previsão de interrupção do tratamento, vindo a acelerar o projeto de Lei no Congresso Nacional.

O Código de Ética Médica brasileiro está baseado no respeito ao ser humano, no zelo de sua pessoa e no respeito a sua dignidade, dentro da liberdade e racionalidade médica e a resolução suspensa do CFM n. 1805/06 está de acordo com estes princípios deontológicos médicos. Ela é clara quando determina que a sua aplicação depende do paciente e, em caso de não poder expressá-la, de seu representante legal. Falta realizar uma correta exegese legal.

Não há no Direito Penal Brasileiro vigente um artigo específico sobre a ortotanásia e a eutanásia e o entendimento penal é de considerar a ortotanásia uma espécie de eutanásia passiva, onde o que caracteriza o delito é a ação omissiva do agente. Perante o Ministério Público e do Judiciário a morte é entendida como fracasso e não como etapa natural da vida, podendo gerar equívocos futuros no campo penal e o médico ser processado por homicídio doloso ou omissão de socorro ao deixar de utilizar tratamentos em pacientes terminais, para apenas aliviar-lhe o sofrimento. Deste equivocado entendimento nasce a obstinação terapêutica (distanásia), onde, mediante uma cura impossível os procedimentos médicos se intensificam podendo trazer mais sofrimento ao paciente terminal.

Nestes termos, a Justiça Brasileira tornou improcedente a ação civil pública com base em teses antes empossadas, considerando a Res. CFM 1802/02 isenta de ilegitimidade. Uma vitória do bom senso e do bem comum, mas insuficiente, pois

no Código Pena brasileiro prevalece o Direito Positivo, aquele que está escrito nas Leis, não impedindo que no futuro possa vir a ser adotada outra decisão em sentido contrário, devido ao Direito à jurisprudência.

De acordo com o Projeto de Lei do Senado Federal 116/00, do senador Gerson Camata, não será mais considerado crime deixar de fazer uso de meios desproporcionais e extraordinários, em situação de morte iminente ou inevitável, no âmbito dos cuidados paliativos dispensados a paciente terminal. Para isso, no entanto, é necessário o consentimento do paciente ou, em sua impossibilidade, do cônjuge ou companheiro, ascendente (pais e avôs), descendente (filhos) ou irmão. Além disso, a situação de morte inevitável e próxima deve ser previamente atestada por dois médicos. Uma vez sancionado trará a tranquilidade social desejada ao problema.

A inviolabilidade da vida é um direito, mas não um dever, pois o indivíduo tem direito a um tratamento que lhe assegure vida, mas não tem obrigação de se submeter a ele. Quando este tratamento adquire o caráter de sofrimento desumano, de obstinação terapêutica e tratamento fútil (FRANÇA, 2000), e não mais representa ganho concreto ao enfermo, se está defronte de uma degradação da dignidade da pessoa humana, como prescreve e proíbe o art.5 da Constituição Federal do Brasil.

4. Cuidados paliativos e a morte contemporânea – a experiência brasileira

Na experiência brasileira dos cuidados paliativos em pacientes diagnosticados como fora de possibilidade terapêutica (FPT) se destaca a médica Rachel Aisengart Menezes, que empreendeu uma pesquisa etnográfica no primeiro hospital público paliativo no país, o Instituto Nacional do Câncer - INCA, no Rio de Janeiro, em 2001.

A médica buscou retratar a humanização do morrer numa nova modalidade de gestão do período final da vida, os cuidados paliativos e, por meio de uma nova categoria médica, os paliativistas que tratavam pacientes com câncer em estágio avançado.

A finalidade da sua pesquisa seria a divulgação de um ideário de cuidados paliativos de forma ampla e que atingisse a toda a população, a criação de uma disciplina científica correlata, a publicação de manuais técnicos a respeito, culminando na proposta da prática de serviços de cuidados paliativos através de cuidados domiciliares. (MENEZES, pag. 37).

Pressupõe sua pesquisa, uma reflexão sobre cuidados paliativos em pacientes terminais, que por vezes são excluídos do convívio social. Investigou, por meio de uma prática médica que abarca uma produção de interação social tais como

conhecimentos, técnicas, habilidades e normas de comportamento de uma equipe multi e interdisciplinar, e que se confronta diretamente com sentimentos e emoções a respeito da doença, do sofrimento e da morte do paciente.

Trata-se de observar, num espaço humanizado, uma assistência de cuidados não mais curativa, mas com a intenção de aplacar o sofrimento humano, conceituada como morte contemporânea. Ela se contrapõe ao modelo de morte moderna, sagrado pelo momento tecnológico da medicina curativa do qual o paciente é excluído da tomada de decisões em relação à sua própria vida e à sua própria morte.

A proposta do ideário paliativo da “boa morte” aos profissionais da saúde consiste em acompanhar o paciente até seus últimos momentos, por meio de cuidados na totalidade bio-psico-social-espiritual que proporcione minimizar o desconforto numa meta de morte humanizada. Esta organicidade das relações interpessoais visa cuidar do paciente em sua totalidade e também dar suporte emocional e espiritual dos familiares.

Em síntese, numa responsabilidade ética pela vida humana diante de sua terminalidade e, a partir da sensibilidade e preocupação dos profissionais da clínica ampliada de cuidados paliativos, a relação interpessoal se intensifica e responde, a partir do outro, o que lhe é digno e fundamental, tornando o processo do morrer visível e humanizado.

Considerações finais

A vida é dom de Deus e compromisso humano, sendo necessário empreender esforços para protegê-la e defendê-la desde a sua concepção até seu fim natural. E, não obstante, assim como o ser humano necessita de cuidados ao nascer, precisa de cuidados no momento de despedir-se da vida.

Os resultados do projeto de pesquisa sobre a morte como sentido para a vida, sob o horizonte da bioética, sinalizam para a existência de mecanismos de defesa contra os atentados e ameaças atuais à vida humana contemplados no Evangelho da Vida, principalmente em pacientes fora de possibilidades terapêuticas.

Ressalta-se a assistência humana e os serviços de cuidados paliativos para alívio do sofrimento humano e para garantir melhor qualidade de vida e de morte aos pacientes terminais. Os processos de humanização do morrer devem compreender o paciente em sua totalidade bio-psico-social-espiritual de forma integrada, e lhe permitir ser ele mesmo durante a transitoriedade vital, num esforço das equipes multidisciplinares em preservar a própria identidade e autonomia do enfermo.

O respeito e valor à inviolabilidade da vida humana, tema central da *Evangelium Vitae*, fundamenta argumentações e juízos morais no campo do direito

e da bioética e suscita a adjudicação de ações em defesa da vida. Evidencia a bioética como sinais de esperança diante de uma “cultura da morte” e um movimento de sensibilização social a favor da vida.

A bioética, diante da questão da finitude humana conflui para um postura dialógica sobre os avanços técnicos das ciências visto que nem tudo é eticamente aceitável. Através de um comportamento ético fundamental de respeito à vida e mediante os princípios da autonomia e dignidade da pessoa humana, posiciona-se sobre os aspectos morais da morte e do morrer para que, diante dos avanços promissores da ciência, a vida do paciente terminal seja preservada dignamente e que não haja extremos tecnicistas em vistas a um vitalismo médico de obstinação terapêutica.

Os princípios bioéticos, numa perspectiva humanista, são aplicados na prática da ortotanásia e dos cuidados paliativos, na promoção e valorização da vida e da morte digna. Diante da necessidade de diretrizes éticas e políticas públicas que norteiem decisões de final de vida e que garantam a humanização processo de morrer de pacientes terminais cita-se a resolução brasileira sobre a ortotanásia, aprovado pelo Projeto de Lei do Senado PLS116/00. Marco jurídico nacional hodierno para que se evitem prolongamentos terapêuticos cruéis pelo uso de meios extraordinários e desproporcionais e, o dúbio sentido com a eutanásia e distanásia, formas degradantes que atentam contra a vida humana.

O contexto da prática dos cuidados paliativos em nosso país, desde o diagnóstico do paciente fora de possibilidades de cura até a sua terminalidade, situa-se disposto de forma singular e particularizado. Faz-se necessário lançar o desafio de mobilizar a sociedade e a comunidade técnico-científica à construção de políticas públicas a respeito, a fim de que uma maior parcela da população tenha acesso ao cuidado humanizado, garantindo-lhes integridade e dignidade na finitude.

Importante ressaltar que a bioética, à luz de seus valores e princípios morais converge para o imperativo ético fundamental da Revelação, a centralidade do Amor Divino que se traduz na relação humana e solidária entre médico-paciente e no cuidado humanizado diante da finitude humana. Esta humanização do cuidado instiga todos os envolvidos no processo do morrer de pacientes terminais, à sensibilidade e responsabilidade, à atenção e preocupação, à empatia e ao respeito, à escuta receptiva e a ternura, a “amar cuidando” mediante as necessidades últimas do enfermo, num gesto de solidariedade e amor ao próximo.

No âmbito dimensional dos cuidados paliativos o paciente terminal vai buscar respostas para a sua vida e sua morte pela espiritualidade, devendo ser respeitada esta exigência e particularidade, pois tem a ver com a busca transcendente de um sentido maior de vida diante da dor, do sofrimento humano e da finitude.

A espiritualidade, como parte integrante do cuidado humanizado, suscita no paciente enfermo, promovido numa relação de cuidados, amor, respeito, dignidade e autonomia, um momento contemplativo de percepção da própria vida. A ajuda espiritual é uma possibilidade de entender toda a sua existência humana, a dor, o sofrimento e a própria transitoriedade da morte levando-o a ressignificação, no momento de sua extrema fragilidade, interpretando a morte como um novo início, no pleno sentido da vida.

Referências

BERTACHINI, Luciana & PESSINI, Leo. **Encanto e Responsabilidade no Cuidado da Vida**. São Paulo: Paulinas, 2011.

BRASIL. Congresso Nacional. Senado Federal. **Projeto de Lei nº 6.715/09**. Dispõe sobre a regulamentação da ortotanásia no Brasil. Câmara dos Deputados.

BRASIL. Justiça Federal. Seção Judiciária do Distrito Federal. **Ação civil pública nº 2007.34.00.014809-3**, de 1 de dezembro de 2010. Dispõe sobre nova liminar, concedida por juiz federal, que suspende a anterior, conferindo legitimidade à Resolução CFM 1.805/06.

BRASIL **Projeto de Lei do Senado PLS nº 116/00**, aprovado em 02 de dezembro de 2009. Senado Federal

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. **Resolução nº 1.805/06** – CFM. Diário Oficial da União, 28 de novembro de 2006: seção I, p.169.

FRANÇA, G.V. **Comentário ao Código de Ética Médica**. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 2000.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica *Evangelium Vitae***. Cidade do Vaticano, 25 de março de abril de 1995. 7ª ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

KOVÁCS, Maria Júlia. **Comunicação nos programas de cuidados paliativos**: uma abordagem multidisciplinar. In: PESSINI, Leo; BERTACHINI, Luciana. **Humanização e Cuidados Paliativos**. São Paulo: Loyola/ Centro Universitário São Camilo, 2004, pp.275-286.

MENEZES, Rachel Aisengart. **Em busca da boa morte**: antropologia dos cuidados paliativos. Rio de Janeiro: Garamond: FioCruz, 2004.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). **Programa Nacionais de Controle do Câncer**: políticas e diretrizes gerenciais. - 2ª ed. Suíça, Genebra, 2002, p.83.

PACHECO, S. **Cuidar a pessoa em fase terminal**: perspectiva ética. Lourdes: Lusociência, 2002.

WALDOW, V.R. **Cuidar**: expressão humanizadora da enfermagem. São Paulo: Vozes, 2006.

Práticas de culto dos ancestrais na guiné-bissau: o destino dos mortos na etnia mancanha.

Ricardo José Sanca¹

Resumo: *Em Guiné-Bissau, é comum encontrar pessoas que se identificam como praticantes das diversas religiões cristãs, mas que, em algum momento da vida, praticam os rituais religiosos de tradição africana, como por exemplo: “rituais de toca choro”, e outros tipos de práticas ritualísticas que são formas de reverenciar e cultuar seus ancestrais. Essas práticas tradicionais acontecem de diferentes maneiras, dependendo de cada grupo étnico-linguístico. Eles costumam sacrificar animais, acreditando que com aquela prática a alma da pessoa morta descansará em paz em outro mundo. Nesse sentido, o presente estudo propõe uma reflexão sobre a perspectiva da morte, na etnia Mancanha, um dos grupos étnicos e linguísticos de Guiné-Bissau. Pretende-se descrever as cerimônias, costumes e processos rituais praticados na tradição deste grupo étnico, cuja prática remontam desde primórdios dos tempos que se perpetuam e são transmitidos de geração em geração. O estudo desenvolvido é baseado em levantamento bibliográfico, e entrevistas semi-estruturadas com universitários da etnia Mancanha, estudantes da UNILAB. Praticamente em todas as tradições culturais africanas, de uma maneira geral, a morte não é o fim de tudo. Sendo assim, quando uma pessoa morre são realizadas cerimônias e rituais que vão lhe acompanhar na entrada em outro mundo, de acordo com a tradição local.*

Palavras-Chave: *Religião Tradicional; Culto dos Ancestrais; Etnia Mancanha.*

Introdução

É comum encontrar pessoas na Guiné-Bissau que se identificam como praticantes das diversas religiões cristãs, mas que, em algum momento da vida, praticam os rituais religiosos de tradição africana, como por exemplo: «rituais de toca choro» e outros tipos de práticas ritualísticas que são formas de reverenciar e cultuar ancestrais.

Essas práticas religiosas acontecem de diferentes maneiras, dependendo de cada grupo étnico, quando costumam sacrificar animais, acreditando que com aquela prática a alma da pessoa morta descansará em paz em outro mundo. Nesse sentido, o presente estudo propõe uma reflexão sobre a perspectiva da morte, na etnia Mancanha, um dos grupos étnicos de Guiné-Bissau.

A Palavra mancanha é o nome dado a uma pessoa e a língua de quem pertence a etnia Macanha, situada no Norte da Guine, portanto na fronteira com Senegal.”Os mancanhas, também estruturados em regulados, representam menos de 4% da

1

UNILAB

população guineense. Embora o seu chão tradicional seja Bula e Có, esta etnia, com forte pendor migratório, encontra-se dispersa pelo país.” (PINTO, 2009, p. 36)

Pretende-se descrever as cerimônias, costumes e processos rituais praticados na tradição deste grupo étnico, cujas práticas remontam desde primórdios dos tempos que se perpetuam e são transmitidos de geração em geração. O estudo desenvolvido é baseado em levantamento bibliográfico, e entrevistas semi-estruturadas com universitários da etnia Mancanha, estudantes da UNILAB. Praticamente em todas as tradições culturais africanas, de uma maneira geral, a morte não é o fim de tudo. Sendo assim, quando uma pessoa morre são realizadas cerimônias e rituais que vão lhe acompanhar na entrada em outro mundo, de acordo com a tradição local.

As questões que irão nortear o estudo são as seguintes:

- Como podemos enfrentar a morte?
- Como é que os mancanhas tratam a questão da morte?

1 Como podemos encerrar a Situação da Morte?

A morte é algo estranho que entrou no seio da humanidade já a milhões de anos atrás, sendo algo que o homem até então não estava na altura de habituar-se, devido ao sofrimento que sempre trouxe e continua trazendo desde a existência do mundo. No entanto, podemos encontrar em cada cultura uma forma de conviver com a morte, dentro das tradições praticadas nos diferentes grupos socialmente construídos, quer seja étnico, religioso etc.

A religião tradicional praticada por uma grande parte das pessoas na Guiné-Bissau está interligada com a cultura do país ou por que não dizer, representa a cultural local, onde podemos identificar os traços culturais através da música, danças, símbolos, rituais e os costumes. Essa forma de representação cultural é vista em todos os grupos étnicos presentes nos diferentes espaços do território nacional.

De acordo com Bandeira (2010, p. 46), na cultura africana, o morrer com idade avançada e ter um funeral digno, com muita festa, são sinônimos de uma boa morte. A prática de todas as cerimônias e rituais realizados na tradição da religião tradicional na Guiné Bissau, e em particular na etnia Mancanha, são de suma importância na vida das pessoas que fazem parte desse grupo étnico, pois isso serve de alicerce para enfrentar a situação da morte, tendo em vista a ideia de que essa prática possibilita que a alma da pessoa chegue em paz no outro mundo, segundo a crença do grupo.

A alma encontra-se provida de grandes poderes e pode actuar tanto no sentido do bem como do mal. Ela reage de acordo como seus próximos se relacionam com ela, sendo os seus poderes e as suas vontades conhecidas apenas pelos djambakús (Kriol). (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa

2004, p.8)

Por isso, o maior presente que uma pessoa espera receber dos familiares após a sua morte, na tradição dos Mancanhas, é ser honrada através da realização de todos os tipos de cerimônias existentes naquela tradição, para que ela possa ser bem acolhida pelos seus ancestrais, como se ensina.

Para os mancanhas, se os parentes do morto deixam de realizar uma das etapas dos processos rituais costumeiros, dizem que a pessoa morta fica com raiva e pode voltar ao mundo dos vivos e fazer mal a uma pessoa qualquer da família, o que geralmente eles interpretam em muitos casos de tragédias que acontecem, o que significa para eles um sinal dado ao grupo que pode ser uma doença, acidente ou até a morte de um membro da família.

Normalmente, quando acontece algo dessa natureza a família procura descobrir o motivo da tragédia junto aos sábios, videntes ou é avisada por uma manifestação misteriosa, que para os cristãos é considerado “satânico”. Acredita-se que a alma da pessoa morta fica vagando no mundo dos vivos e em qualquer momento pode voltar e fazer mal ao indivíduo desobediente ou outro parente mais chegado. É uma realidade obscura que mesmo para os nativos se torna difícil de explicar, tudo parece que é um mistério. A grande questão que se coloca é, será que os mortos podem voltar e fazer mal aos vivos? Descobrir os segredos dos africanos em geral seria acabar com a cultura desse povo, pois isso é a essência do viver das pessoas que pertencem a esses grupos.

Na tradição acredita-se que os ancestrais vivem ao lado dos vivos como segurança dos seus familiares. Na cultura mancanha apreende-se que a pessoa não pode viver feliz sozinha, mesmo tendo vida ou morte, por isso que se valoriza mais a harmonia e solidariedade entre os vivos, e os vivos com os seus ancestrais.

“Não são os bens que trazem a vida, a cura, a saúde, mas a harmoniosa relação com o eu, com o outro, com o cosmos, com os espíritos dos antepassados, com os parceiros invisíveis e com a transcendência ou com Deus.” (COPOSSA, 2004, p. 82). Tratar a questão da morte na tradição mancanha, não significa exatamente o oposto da vida, ou o fim da vida, mas sim um recomeço para uma nova etapa que está começando. No entanto, pode-se dizer que é uma forma de encarar a vivência, cujo conhecimento extrapola o pensamento ocidental e a ciência moderna.

O momento de enterro é acompanhado de grande choro pelos familiares e amigos até o sepulcro, o que parece para quem presencia o momento como sendo o fim de tudo para o falecido, porém, em meio ao grande desespero que é visto na vida dos parentes e amigos, ainda dá para perceber, através dos rituais, a crença da imortalidade da alma dentro do grupo.

Para Fonseca (1997, p.50), antes de enterrar o morto são proferidas últimas

palavras de oração por um ancião que desempenha o papel do sacerdote:

Deixamos-te partir, chega em paz. Que os bons espíritos te introduzam e que o Deus supremo te acolha no repouso eterno. Partilhámos as alegrias, as tristezas e as preocupações, eis-te agora diferente de nós, não te esqueças nunca de cuidar de nós e dos nossos filhos. Sabemos que estás vivo e que estás entre nós. Nós também faremos sacrifícios para ti, para pedir a clemência do Muito-Alto, Mestre do Céu, pelos teus erros cometidos no tempo em que estavas conosco.

É uma oração intercessora do ancião que é feita não só pelo descanso do morto no mundo invisível, mas também pela segurança que o ancestral deve dar aos vivos, conforme a tradição.

2 O culto aos Ancestrais Através de Cerimonias Ritualísticas

O culto aos ancestrais é fundamental nas religiões tradicionais das sociedades africanas.

Para Gaarder et al, (2000, p.93)

Culto aos antepassados é uma expressão que implica interação entre vivos e os mortos. Os vivos obtêm força e socorro de seus ancestrais; ao mesmo tempo, os mortos dependem das oferendas de seus descendentes: é por meio desses sacrifícios que adquirem sua força e potência.

Essa reciprocidade faz do africano um povo solidário no mundo dos vivos e o mundo dos mortos, com isso, “a religião tradicional africana constitui o fundamento desta relação entre os dois mundos: visível e invisível.” (DOMINGOS, 2011, p. 7).

Muitas pessoas praticantes de rituais na religião tradicional africana acreditam que os seus antepassados, através dos espíritos (almas), andam vagueando no mundo de forma invisível, possuem poderes para protegê-los de todos os perigos do mal.

Por isso, em cada grupo étnico na Guiné-Bissau são encontradas diferentes formas de praticar os rituais e costumes. Entretanto, existe similaridade em muitos aspectos que eles oferecem em comum em todas as etnias do país.

Há uma grande dificuldade na realização de pesquisa na sociedade africana em geral, pois é raro encontrar obras disponíveis que abordam esses assuntos, de modo a facilitar os estudos dos pesquisadores, e também permitir que os nativos possam perpetuar a essência das práticas e diferentes formas ritualísticas, pois o conhecimento é transmitido de pessoas mais velhas para os mais novos, os valores são repassados em cada tempo que passa, sem qualquer documento escrito.

Nas principais cerimônias, o sacrifício de animais para o derramamento de sangue é representado como sendo o transmissor do descanso para os mortos e também serve como algo que apaga as culpas cometidas por falta de cumprimento com um tipo de ritual não praticado, evitando assim o mal que pode vir acontecer na família.

De acordo com esta cultura, o sangue comporta toda uma carga de valores, que evidenciam características positivas, na resolução de qualquer fato ligado a cultura e rituais, fazendo ligação entre o mundo visível e invisível, e que se constituem nos pilares que sustentam a identidade tradicional. O contato com os ancestrais distantes e a identidade construída nesta relação evoca uma ligação de sangue.

Neste sentido, a prática de sacrificar animais representa a continuidade de vida, ao passo que com a indiferença a pessoa deixa de viver debaixo da proteção dos seus ancestrais, ou seja, é a forma que possibilita atuação dos ancestrais em garantir a segurança de viver tranquila sem qualquer tragédia, dando a pessoa uma vida longa, uma crença enraizada na tradição local.

Fonseca, (1997, p.51-53) afirma que Ka-tasa é cerimônia realizada geralmente pelas esposas da pessoa que faleceu um pouco antes da cerimônia de n-guran. Todas as mulheres são obrigadas a realizar essa cerimônia, mesmo para aquela que separou com o marido por qualquer que seja razão não pode fugir de cumprir essa prática, um ritual realizado entre os meses de maio a junho. A comida é feita de arroz com cabalaceira, leite e óleo de palma.

N-guran é um outro tipo de cerimônia que representa o dia de defuntos para os mancanhas, onde todos os parentes que têm um parente falecido costumam se reunir para celebrar o momento com diferentes sessões de programações. É sacrificado um bode no lugar onde a família está reunida, em seguida no período da tarde, como de costume cobrem os ombros do filho consagrado ou iniciado com a pele de animal sacrificado.

O filho, por sua vez, tem de caminhar rumo ao cemitério levando na cabeça um teto como chapéu. Quando chega ao cemitério o filho vai diretamente para o lugar onde fica a cabeça do morto e coloca o teto de palha.²

É bom salientar que o não cumprimento a regra que se refere à abstinência sexual, a pessoa é questionada se teve relação sexual no período, antes de sair para o cemitério pelos familiares como forma de prevenir para que ele não chegue ao sepulcro correndo o risco de perder a própria vida.

A cerimônia de *toca choro* é um tipo de ritual praticado como forma de se comunicar com os espíritos dos ancestrais através de toque de um instrumento chamado “bombolom”, que é tocado por uma pessoa dotada de poder sobrenatural para fazer essa ligação entre os vivos e mortos, cujo toque só se entende por aqueles considerados possuidores de poder sobre-humano.

3 A Importância da Família em Sociedade Tribal

Em geral os responsáveis das famílias são mais respeitados. Para os africanos

2 Teto de palha. Algo feito em forma de uma casinha de palha para ser carregado e levado para o cemitério pela pessoa consagrada no dia de n-guram.

a pessoa que tem muitas esposas e filhos é um bem sucedido na vida, quando morre tem privilégio de ser homenageado com vários tipos de rituais e muitos animais são sacrificados na cerimonia de *toca choro*, principalmente quando tem muitas filhas, pois os maridos das filhas terão que levar vacas para matar como forma de pagamento do dote de casamento.

Falando do papel da família na cultura africana “a família, o grupo social melhor caracterizado, é à base da convivência e da solidariedade africanas, abrangendo pai, mãe, avós, tios, primos, todos os consanguíneos e afins, e ainda os consanguíneos dos afins”.(REHBEIN, 1985, p.43)

A conjuntura socioeconômica e cultural faz do guineense um povo que desde os tempos remotos tem como os principais valores a solidariedade, cujo o enfoque está firmado no espírito de harmonia entre as pessoas independentemente da classe social.

A vida em comunidade com a preocupação do parentesco dentro de um sistema familiar alargada, onde o choro de um se torna de todos e a festa de um é de todos, e o futuro das pessoas se encontra na responsabilidade de todos. Assim, o pensamento de cada um por si não tem espaço na cultura africana em geral, o que difere da estrutura social vista na cultura ocidental.

A dimensão da família na tradição africana pode ser traduzida nas seguintes palavras:

A família estendida não está definida, apenas, pelo sangue nem pela linhagem. A tradição cultural Africana considera que todos homens constituem uma única irmandade/ humanidade- onde cada homem é membro integrante da família humana estendida. Este constitui o fundamento dos valores da hospitalidade e solidariedade africana, Ujamaa; é o humanismo Africano.

A vida nas comunidades africanas traduz em essência a composição familiar no sentido que é amplamente aceito e reconhecido no contexto socialmente construído a partir dos aspectos culturais e os valores que são imprimidos na vida das pessoas da infância até a fase adulta.

4 Entrevistas

A entrevista foi realizada com quinze estudantes de diferentes cursos de graduação da Unilab, oriundos da Guiné Bissau, todos do grupo étnico denominado Mancanha, com a intenção de recolher informações necessárias para o desenvolvimento desse estudo.³ Para a realização da pesquisa foram utilizadas perguntas básicas que orientaram ou possibilitaram a descrição dos rituais da parte dos estudantes, por meio das entrevistas em grupo e individuais conforme a disponibilidade dos entrevistados.

³ Agradeço imensamente a todos os estudantes do curso de administração, letras, enfermagem e ciências humanas que disponibilizaram o tempo para participar da pesquisa com toda vontade e desejo de ver a divulgação da cultura a qual eles são originários.

A partir dos relatos e respostas dos entrevistados, levantamos alguns aspectos peculiares àquele grupo.

Apesar da grande influência do Cristianismo e do Islamismo no país, a prática da religião tradicional ainda prevalece principalmente nas comunidades rurais. Assim, a luz do conhecimento da tradição Mancanha, quando uma pessoa morre entre as cerimônias que são realizados, podem-se destacar as principais:

a) “Cargah djongabu” para descobrir o motivo da morte (o que ou quem matou a pessoa). É interessante enfatizar que a morte não é reconhecida como algo natural, sempre há justificativa para esse fenômeno, o que eles dizem que conseguem identificar através das práticas ritualísticas.

b) O filho(a) mais velho(a) e as mulheres em caso do falecimento de um pai da família entram no momento de consagração, onde começa a usar roupa preta, abstinência de relação sexual até o mês de Setembro para os “baúla”, um grupo da etnia Mancanha localizada no setor de Bula e o mês de Outubro para outro grupo denominado “baú”, um outro grupo da etnia Mancanha na localidade de Có, ambos da etnia Mancanha que fazem essa cerimônia para despedir-se do defunto. Essas duas localidades estão situadas no norte da Guiné-Bissau.

c) A cerimônia de *toca choro* é a principal forma de honrar o falecido, onde são sacrificados bois, cabras e porcos, um momento de grande festa e em algumas ocasiões se vê nas manifestações mistura de choro e festa, ao mesmo tempo, devido a recordação da pessoa pelos familiares, principalmente quando é um jovem.

Durante as entrevistas constatou-se a grande dificuldade dos pesquisados em descrever os tipos de cerimônias realizados após a morte de uma pessoa na etnia Mancanha, o que pode ser explicado a partir da fala dos próprios discentes devido à falta de vivência ou contato direto com as práticas ritualísticas, pois a maior parte do grupo vivia na zona urbana onde é raro ver essas práticas, e as pessoas recebem mais a influência da cultura ocidental.

Ao ser questionado sobre o papel dos rituais na vida das pessoas que fazem parte da etnia Mancanha, houveram respostas parecidas com a ilustrada a seguir:

Acho isso muito importante, porque essas cerimônias feitas mostram, ou seja, mantem a linhagem tradicional da etnia Mancanha... isso, é uma coisa de valorizar e as pessoas normalmente levam isso em consideração. Todos os filhos de Mancanha tem que fazer aquela cerimônia, senão algo de mal acontece com você, isso é que faz isso ter sentido (Relato).

Conclusão

O estudo proposto para descrever de forma sistemática as práticas ritualísticas da etnia mancanha, pode ser visto como uma contribuição através da escrituração

das práticas de uma cultura que está se perdendo a originalidade, devido à falta de textos literários.

A preocupação está centralizada no sentido de contribuir de forma simples e esquemática propondo assim a necessidade de divulgar a essência da cultura como forma de representar a identidade cultural e religiosa dos mancanhas.

A tradição cultural africana, de forma geral em particular da etnia mancanha, é transmitida de geração a geração. Entretanto, essas práticas culturais estão se perdendo ao longo do tempo, em particular nas zonas urbanas. Os jovens estão incorporando cada vez mais costumes europeus e americanos, e também são influenciados pelo Cristianismo, e muitos abandonando as práticas e os traços culturais do grupo étnico de origem.

No estudo realizado pode-se notar que os mancanhas acreditam na imortalidade da alma, com isso, procuram fundamentar essa crença com base em diferentes formas ritualísticas praticadas desde os tempos remotos pelos patriarcas, com a finalidade de encarar a situação da morte. Para os Africanos, de uma maneira geral, a morte não é o fim de tudo. Sendo assim, quando uma pessoa morre são realizadas cerimônias e rituais que vão lhe acompanhar na entrada em outro mundo de acordo com a tradição local.

Referencias

BANDEIRA, Cláudio Luís. **A Morte e o Culto aos Ancestrais nas Religiões Afro-Brasileiras**. SP Último Andar (19), 1-70, 2º Semestre, 2010 – ISSN 1980-8305. Disponível em <http://www4.pucsp.br/ultimoandar/download/LuisClaudioBandeira.pdf>>acesso em: 17/10/13.

BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

CAPOSSA, Romão F.J. **A doença e a cura entre os Barghwes de Moçambique**. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**. Petrópolis: Vozes, n.49-2004/3, 2004.

DOMINGOS, LuísTomas. **A Visão Africana em Relação à Natureza**. IN: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>acesso em: 17/10/13.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (Edward Evan).**Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005, p. 203.

FONSECA, Domingos da. **Os Mancahas**, Guiné-Bissau: Ku Si Mon Editora, 1997.

GAARDER, Jostein et al. **O Livro das Religiões**, São Paulo: Companhias das Letras, 2000, p.93.

Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa. **SORONDA**. Revista de estudos guineenses. 2004

PINTO, Paula. **Tradição e Modernidade na Guiné-Bissau: Uma Perspectiva Interpretativa do Subdesenvolvimento**. Disponível em: <<http://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/23213/2/tesemestpaulapinto000093779.pdf>> Acesso em: 11 de Jun. de 2014.

REHBEIN, Franziska. **As raízes do mundo africano**. In: Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã. São Paulo: Edições Loyola, 1985, p. 43.

A experiência religiosa no comentário de Santo Agostinho a primeira epístola de São João.

João Ricardo de Moraes¹

Resumo: Na condição de Doutor e Bispo da Igreja, Santo Agostinho investiu na leitura da Escritura. Sabe-se de sua dedicação à primeira epístola de São João, principalmente pela afirmação de que “Deus é amor”. Não se cansou de dialogar com Deus, cuja experiência se efetivou mediante a via interior: o olhar para si mesmo para encontrar Aquele que é a sua beata vita. Mas esse olhar considera a Escritura como livro da revelação divina, sendo a referida epístola uma obra que explicita a revelação da caridade divina em Cristo. Ao escrever o “Comentário da primeira epístola de São João” (415), Santo Agostinho mostra um método exegético próprio, uma mística profunda no ato da leitura da epístola e o saborear de Deus mediante a dialética do seu “eu” interior e o “eu” de Deus testemunhado na Escritura. Para realizar este trabalho tomar-se-á a obra supracitada como fonte principal, amparada nas interpretações de Martin Heidegger e Étienne Gilson. O primeiro interpreta a experiência religiosa de Agostinho à luz da *faktische Lebenserfahrung* e segundo realça a dialética entre Deus e o homem nas inquietações do pensador de Hipona. Desta fora, objetivar-se-á inferir elementos filosóficos e teológicos que apontem o significado da experiência religiosa de Santo Agostinho.

Palavras-chave: via interior, hermenêutica da vida fática, Santo Agostinho, Deus.

Introdução

Santo Agostinho (354-430), um dos maiores pensadores cristãos do ocidente, teve uma produção literária imensa. Dentre suas obras, podemos destacar as de caráter filosófico, que foram escritas através de diálogos (Solilóquios, De Magistro, Contra os acadêmicos), sendo esses escritos redigidos na sua fase ainda jovem recém-convertido ao cristianismo. Junto às obras filosóficas, temos as apologéticas (A verdadeira religião) que também foram feitas neste período. Depois de sua conversão, já como bispo, temos as obras da sua vida madura, dentre elas podemos destacar os tratados teológicos e doutrinários (A cidade de Deus, A Trindade), e a sua obra magna considerada uma verdadeira obra prima tanto do ponto de vista filosófico quanto literário que são As Confissões que é uma autobiografia de Agostinho onde o

¹ Graduação em andamento pela Puc-Campinas em Teologia. Bolsista em Iniciação Científica pela FAPIC sob orientação do Prof. Dr. Pe. Paulo Serio Lopes Gonçalves. Endereço eletrônico: João.rdm@hotmail.com.

mesmo descreve sua vida desde a sua concepção até a sua conversão e relação com Deus. Mesmo sendo uma biografia, a obra *Confissões* não deixa de ter um caráter teológico subjacente na obra e explicitamente a partir dos livros XI ao XIII. Já na fase considerada madura do autor, observamos seus escritos mais no campo da exegese bíblica e pastoral, dentre eles podemos destacar a obra *Comentários da primeira epístola de São João*, datada aproximadamente no ano de 415.

Agostinho foi um grande pensador, não só no campo teológico, mas filosófico e literário. Suas obras transparecem sua vida, seu modo de pensar e de entender a realidade material e espiritual e seu desejo que o acompanha desde adolescente de se chegar à verdade, perpassando pelos escritos filosóficos de Cícero, pelo Maniqueísmo (que depois irá combater até o fim da sua vida), ceticismo (por um curto espaço de tempo), neoplatonismo, até se converter ao cristianismo com a pregação do bispo Ambrósio, que lhe ensinou o método da exegese alegórico-filosófico da Bíblia (REALE, 2005, p 82).

Nos seus escritos, em sua grande maioria, podemos observar que neles estão contidos aspectos que demonstra ao leitor elementos que ajudam a entender as suas experiências religiosas, não só através dos seus escritos dogmáticos, mas também filosóficos e exegéticos. Todavia, nós nos perguntamos: por que escolher Agostinho, e não outro autor, para compreender, através do viés filosófico-teológico, a experiência religiosa? Essa resposta pode ser dada através da análise que o filósofo Martin Heidegger faz no seu livro *Fenomenologia da vida religiosa* (cf. HEIDEGGER, 2010, 157-232) sobre do livro X das *Confissões*, onde o mesmo faz a leitura de Agostinho, apresentando que este expõe uma hermenêutica da facticidade para compreender sua experiência religiosa, ou seja, Agostinho não desvincula de sua vida cotidiana, com seus acertos e erros, para vivenciar a experiência de Deus em sua vida, pelo contrário, é através de sua experiência de vida (por exemplo experimentar a compaixão ao outro) que Agostinho tem acesso a verdadeira experiência religiosa (cf. HEIDEGGER, 2010, p 161), a busca daquele que ele mesmo o denominou como a *Beata Vita* (cf. HEIDEGGER, 2010, p.174).

1. A obra

Santo Agostinho escreveu a obra *Comentário da primeira epístola de São João* por volta dos anos 313-18. Não se sabe ao certo sua data de composição, porém sabemos que a obra foi escrita durante a oitava da Páscoa, pois, esses escritos, denotam uma preparação meticulosa e cuidadosa referente às homilias que o próprio Agostinho, já bispo da cidade de Hipona, fez nas suas celebrações. Essas homilias, que são comentários da carta epistolar de São João, resultaram a obra.

Analisada e estudada o texto da epístola, o bispo de Hipona, redigiu uma série de pregações referentes à carta, deixando somente as explicações dos 18 versículos finais. Agostinho escolheu essa carta porque a mesma estava em perfeita harmonia com as alegrias pascais.

Esse escrito nos mostra um Agostinho no auge de sua vida intelectual e apostólica, onde temos concomitante a essas obras a redação das duas outras, como: A Trindade e a Cidade de Deus. Ambas as obras denotam muita técnica e uma preocupação acadêmica em sua redação. Entretanto, o comentário da epístola de São João nos mostra um bispo preocupado com sua comunidade, com a pastoral, isso não exclui que esta obra seja de menos importância teológica que aquelas. Fato que, quando se lê o comentário, é notória a preocupação pastoral de Agostinho com a comunidade de Hipona no que se refere ao cisma dos donatistas que influenciaram muito e dolorosamente os cristãos ao norte da África com as doutrinas equivocadas acerca do Credo, sacramentos e da natureza da Igreja. Agostinho, durante vinte anos, teve uma preocupação de suma importância com os cristãos. Nesta obra, é evidente o cuidado de Agostinho de preservar a fé dos cristãos e da Igreja, uma e católica em seu sentido universal, no combate do cisma donatista através da demonstração da verdadeira caridade.

Durante a leitura da obra, Agostinho faz seus comentários teológicos versículo por versículo da epístola. Esses comentários mostram a profundidade de suas reflexões pautada em sua experiência religiosa que o santo africano presenciou em sua vida no passado e na vida presente. Os comentários são feitos a partir de cada versículo, e não por temas ou ideias que estão presentes na epístola de São João. Os temas que se encontram na carta e que são trabalhados pelo bispo de Hipona são: a fé na encarnação do verbo divino; a revelação desse verbo como luz e também como amor; e a participação de nós fiéis nesse amor que é a comunhão plena com aquele que é a suma caridade, ou seja, o próprio Deus. Para que ocorra a comunhão e a efetivação dessa experiência com Deus é preciso, portanto, da necessidade de corrigir o pecado através da obediência aos mandamentos de Deus e a aceitação de Cristo em nossas vidas. Entretanto, o que marca no comentário de Agostinho é a necessidade de afirmar a presença de Deus na comunidade através dos sinais do amor dele para conosco, porque ele nos amou antes mesmo de nós existirmos.

Agostinho ressalta a necessidade também de amar os inimigos através da caridade fraterna que é um amor gratuito, porque o amor que vem de Deus é graça, é gratuidade. E foi nessa gratuidade da caridade que Deus nos criou e em seu filho se encarnou a fim de morrer por nós e dar-nos o testemunho do amor. Não só o tema do amor é trabalhado nesse comentário, como também a fé é apresentada de modo articulado com a caridade. A fé é a adesão a esse amor que foi revelado

na encarnação e redenção. A fé não é tão somente aderir às verdades dogmáticas, mas aceitar o amor de Deus constante da vida do homem, no qual presenciamos a conversão de um homem todo. Essa adesão é fazer a verdadeira experiência com Deus, com o amor, através de voltar esse amor gratuito nos dado em direção aos nossos irmãos.

No escrito da epístola de São João, que foi redigida em grego, o termo original que se refere ao amor é a palavra *agape*. Entretanto, Agostinho não teve acesso ao original, o mesmo teve acesso à tradução vulgata que se traduziu o *agape* por *dilectio*. Porém, São Jerônimo traduziu o mesmo termo em *caritas*. Todavia, Agostinho, no comentário, introduz uma terceira expressão: o amor. Portanto, os termos empregados no comentário, encontramos em três tipos: amor, dileção e caridade. O amor é usado por Agostinho para designar como antítese entre o amor ao bem e ao mal, ou também para o amor as coisas criadas. A dileção já corresponde ao amor das coisas espirituais, o amor da benevolência de Deus para conosco. E a caridade é o amor da virtude teologal, o amor desinteressado, amor gratuito. As características da verdadeira experiência religiosa da caridade, do amor, são os dois traços revelados por Cristo na cruz: a universalidade e a gratuidade.

Além desse tema de suma importância que norteia todo o comentário da epístola que Deus é amor (1Jo 4, 8.16) Agostinho trabalha sobre o mesmo tema em consonância com o conceito de Igreja como corpo de Cristo, sobre a unidade e caridade contida na Trindade que é dada por nós. O modo que Agostinho escreve o comentário nos parece um exercício exegético da palavra de Deus. Ademais, não só isso, mas também um exercício espiritual sobre o tema do amor de Deus que é a caridade, gratuidade.

2- Interpretação de Martin Heidegger sobre Agostinho.

Heidegger interpreta a experiência religiosa de Agostinho à luz da *faktische Lebenserfahrung*, isto é, a partir da experiência de vida fática, conceito estudado por Heidegger na obra fenomenologia à vida religiosa, na primeira preleção friburguense do semestre de inverno de 1920 à 1921. Dentro dessas preleções, Heidegger analisa alguns textos religiosos dos autores medievais, incluindo Agostinho em sua obra magna *As confissões*, especificamente o Livro X. A partir de então, podemos ter a noção, através do método fenomenológico, como o pensador alemão compreendia a experiência religiosa no santo africano.

Para Heidegger, Agostinho significa duas coisas para o pensamento cristão ocidental: filosoficamente é um platonismo de coloração cristã contra Aristóteles; e teologicamente é uma determinada concepção da doutrina do pecado e da graça.

Todavia, Heidegger não pretende analisar o pensamento agostiniano através de um método histórico crítico, histórico dogmático ou uma filosofia que contribui para uma filosofia da cultura. Heidegger analisa Agostinho especificamente a partir do livro X das *Confissões* filosoficamente através do método fenomenológico e inferindo deste capítulo alguns conceitos-chaves que demonstram um Agostinho não puramente dogmático, mas um pensador que lida com as tensões da vida procurando um caminho para compreendê-las melhor. Através dessa análise podemos inferir da obra *Comentários sobre a primeira epístola de São João* elementos sobre a experiência de vida fática contidas no texto.

Heidegger interpreta Agostinho não como um pensador dogmático, mas como um ser que tenta lidar com suas experiências religiosas, que muitas vezes lhe faz viver em tensões. Essas tensões que Agostinho confessa obter significam para Heidegger uma autenticidade da existência fática, pois ele não foge dessas tensões, pelo contrário, ele vive e toma decisões corretas para chegar à *beata vita*, que é seu objetivo, através da via interior. Não tem como enfrentar essas tensões sem vivenciá-las, pois elas se encontram na própria experiência da vida fática. É nesse enfrentar que Heidegger encontra a verdadeira experiência religiosa, o de enfrentar o mundo que circunda o próprio homem, mesmo quando as tensões estão presentes, pois, só assim, o homem assume o risco de decidir as contradições das tentações existenciais encontradas na vida. Deste modo, é assim também que ele irá compreender melhor essas tensões e irá saber de que modo resolve-las através das habilidades no próprio funcionamento das tentações presente nas experiências fáticas da vida.

Heidegger buscou compreender em Agostinho as experiências religiosas que o santo africano confessa no livro X das *Confissões*. Nesses relatos fica claro que é impossível vivenciar uma experiência religiosa abdicando da própria experiência de vida fática, onde o homem se depara com seus afetos e tensões. A verdadeira autenticidade da experiência religiosa se obtém quando o próprio homem faz sua tomada de decisão diante dos paradoxos das tentações e dúvidas da própria vida. Deste modo, podemos observar claramente no texto de Agostinho *Comentários da primeira epístola de São João* que Agostinho faz sua tomada decisiva diante da comunidade na luta contra as heresias que estavam ocorrendo (pelagianismo e donatismo) em sua diocese de Hipona através das homilias e pregações em suas celebrações. Nessas homilias são apresentadas o modo apologético e catequético de Agostinho, onde o próprio assume a sua decisão de enfrentar as tensões que viam ocorrendo em sua comunidade.

3- Interpretação de Etienne Gilson sobre Agostinho.

Étienne Gilson (1884-1978) é exímio escritor e pesquisador da história da filosofia patrística e medieval, e um dos maiores pesquisadores do pensamento agostiniano, dentre os quais, seus trabalhos denotam grande erudição dessa área onde encontramos inúmeras obras e artigos referentes ao pensamento de Santo Agostinho. E é através desse autor que iremos debruçar para entendermos melhor a dialética entre Deus e o homem nas inquietações do pensador de Hipona

Um dos seus maiores trabalhos sobre o pensador de Hipona, que podemos observar em Gilson, é a obra intitulada de *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, no qual encontramos todo um estudo aprofundado sobre os maiores problemas que Agostinho enfrentou em seu pensamento filosófico e teológico após a conversão ao cristianismo. Esta obra se desenvolve através de uma introdução, três capítulos, com seus subtítulos, e uma conclusão. Na introdução, Gilson aborda o conceito de beatitude e da finalidade do pensamento agostiniano sobre itinerário da alma para Deus, ou seja, o autor elucida que, segundo Agostinho, é preciso e necessário que o homem rejeite as paixões e a soberba, pois elas ofuscam o verdadeiro caminho da busca da verdadeira sabedoria que é a beatitude que se realiza no encontro com aquele que é a sua *beata vita*, isto é, a Verdade que é o próprio Deus. No primeiro capítulo Gilson apresenta Agostinho como aquele que busca a Deus através do viés da inteligência precedida e iluminada pela fé. Neste capítulo encontramos a teoria do conhecimento em Agostinho a quem o mesmo apresenta os graus da racionalidade sempre obtendo a fé como aquela que ilumina e estimula a inteligência. É evidente em seu pensamento, na explicação racional sobre o conhecer das coisas sensíveis, a forte influência neoplatônica e cristã. No terceiro capítulo também são refletidas e estudadas as noções de criação, tempo, matéria e forma e os vestígios de Deus na criação e a noção de contemplação de Deus. Com efeito, esses conceitos são raciocinados, explicados e articulados por Agostinho através de ambas as influências ditas anteriormente.

O segundo capítulo da obra de Gilson (Gilson, 2007, 221-350) nos mostra um panorama abrangente dos principais conceitos trabalhados por Agostinho para entender a busca do homem para alcançar a verdadeira sabedoria que é o próprio Deus. Esses conceitos são: a sabedoria, a virtude, a caridade, a liberdade, a vontade, o mal e o amor. Eles nos revelam a busca do pensamento agostiniano em compreender aquele que se deve buscar, amparado pelo raciocínio lógico da filosofia concernente ao entendimento teológico de Deus.

De principio, Gilson demonstra que para buscar a Deus, no pensamento Agostiniano, é preciso entender o conceito de sabedoria que o mesmo ilustra em suas obras. Há dois tipos de concepções do saber: aqueles que buscam por buscar, ou seja, uma busca

sem método e sem ordenamento, onde o sujeito da busca jamais sabe o momento certo onde está a sua busca, sem objetivo, a sua busca se funda na alimentação de si mesmo; por outro lado, temos a busca por um fim, que se pauta numa direção de uma meta fixa por caminhos determinados, onde há um fim, e esse fim é a plena felicidade. Esta busca pela felicidade só se dá pelo meio da razão superior que é a sabedoria.

O homem, segundo Agostinho, é constituído por duas operações: o homem interior e o exterior. Este se equipara aos animais porque possui um corpo material, vida vegetal e sensações iguais aos animais, aquele diz respeito tudo aquilo que os animais não possuem que é a capacidade de raciocinar. O homem exterior se fixa na razão inferior que é a razão da ciência, das coisas criadas. Já o homem interior ultrapassa a ciência, que é subordinada à razão superior e instrumento da mesma, e se lança para a razão superior que é a razão que busca o criador, não mais na busca das coisas materiais, mas na busca das coisas eternas. A sabedoria, portanto, é o conhecimento das coisas divinas, eternas e imutáveis. Só temos esse ensejo de buscar e contemplar o divino porque nos foi dada a capacidade de se chegar à sabedoria. É preciso, portanto, o homem se submeter-se à sabedoria para que seu pensamento se ordene e chegue ao seu fim devido que é a felicidade eterna, caso contrário, o homem viverá numa eterna busca sem sentido, onde apenas saciará a si mesmo numa eterna soberba.

Cada conceito trabalhado por Gilson é fundamentado em diversas obras de Agostinho, sendo não necessariamente cronológica, mas sim por intensidade dos conceitos contidos em cada obra que Agostinho redigiu. Apesar de ser uma obra introdutória a um pensador não significa que ela seja didática, pelo contrário, é uma obra densa, porém a mesma explana de modo claro e conciso o pensamento agostiniano e os seus principais conceitos, demonstrando claramente o raciocínio de Agostinho no entendimento da dialética entre o criador e as criaturas, ou seja, o sumo bem a ser alcançado e a vontade daquele que deseja entender e possuir aquele que o criou.

Conclusão

Objetivou-se nesse artigo inferir o conceito de experiência religiosa de Santo Agostinho à luz de sua obra *Comentário da primeira epístola de São João* na tentativa de compreender melhor esse conceito nesta obra. Para isso usamos dois pensadores Martin Heidegger e Étienne Gilson. Heidegger entende que a experiência religiosa vivenciada pelo santo africano se deu através da decadência de sua vida através

das tensões vivenciadas e não aniquiladas, deste modo, somente através desse modo é que o homem pode viver realmente uma verdadeira experiência religiosa. Gilson buscou compreender a experiência religiosa através da via interior que se dá na dialética e da busca constante entre o homem e Deus, sendo que este é quem interpela primeiro o homem e o ilumina para compreendê-lo através graça. Entretanto, o homem para acolher a graça necessita, através de seu livre arbítrio, escolher a liberdade, porque somente através da liberdade é que o homem se depara com o bem que o leva à Beata Vita onde se realiza verdadeiramente a experiência religiosa.

Referencias

AGOSTINHO. *Comentário da primeira epístola de São João*. Paulinas: São Paulo, 1989.

_____. *Confissões*. Paulinas: São Paulo, 1984, pp. 249-301.

_____. *A verdadeira religião*. Paulinas: São Paulo, 1987.

GILSON, e. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Paulus: São Paulo, 2007.

GONÇALVES, P.S.L. *A religião na pós-modernidade. Análise fenomenológica da vida religiosa*, in *Ontologia Hermenêutica e Teologia*. Santuário: Aparecida (SP), 2011, pp. 59-105.

HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da vida religiosa*. Vozes – São Francisco: Petrópolis – Bragança Paulista, 2011.

MATTHEWS, G.B. *Santo Agostinho. A vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2007.

Do tempo social ao tempo do candomblé

Alexandre Mantovani de Lima¹
Tamara Pereira de Souza²

Resumo: Nossa intenção no presente trabalho é apresentar os estágios temporais presentes nos ritos de iniciação, do candomblé, do ponto de vista da topografia do meio cultural e do modelo de fluxo geral do tempo, propostos pelo antropólogo Edmund Leach. Pretendemos mostrar como os estágios temporais identificados nos ritos de iniciação, do candomblé, que espelham o “mito da criação” preconizam o equilíbrio entre cultura e natureza possuem ressonância com os estágios de fluxo do tempo em Edmund Leach. Ao “incorporar” à lógica das repetições rituais que reproduzem conexões entre ritmos biológicos, humanos e ritmos da natureza o aspirante à iniciação “incorpora” paulatinamente, o tempo mítico religioso integrando-onum momento posterior, ao tempo normal-profano e ao movimento ritual, da cultura. Especificamente, nossa pretensão é fazer uma leitura simbólica desse fenômeno religioso – o processo de iniciação, no candomblé - representado num espaço e tempo “liminares”, específicos, tomando como recorte a representação do conceito de tempo do ponto de vista de Leach. Na exposição do tema serão contextualizados inicialmente, alguns dos aspectos pertinentes ao fluxo do tempo, como concebeu o antropólogo para em seguida, abordarmos os ritos, associados ao processo de iniciação. Por fim sustentamos a hipótese de que os estágios presentes no processo de iniciação do candomblé, a partir dos quais o neófito, vivencia a passagem do tempo social, normal profano para o tempo mítico religioso, anormal sagrado possuem uma ressonância com os estágios do modelo de fluxo do tempo, em Edmund Leach.

Palavras chave: Tempo social, Tempo mítico, Iniciação, Candomblé.

Introdução

Oração do tempo³

E quando eu tiver saído
Para fora do teu círculo
Tempo, tempo, tempo, tempo.
Não serei nem terás sido
Tempo, tempo, tempo, tempo.

Ainda assim acredito
Ser possível reunirmo-nos
Tempo, tempo, tempo, tempo.
Num outro nível de vínculo
Tempo, tempo, tempo, tempo.

A experiência primordial, a respeito do tempo, nos faz perceber o quanto nossa existência não teria uma textura e nem sentido se não fosse sua presença, invisível extraordinária, ocupando um lugar significativo nas artes, na poesia, na

1 Mestrando em Ciências da Religião pela PUC-SP. Bolsista da CAPES, E-mail: olanipekun.al@gmail.com

2 Mestranda em Ciências da Religião pela PUC-SP. Bolsista da CAPES, E-mail: tamaraps@uol.com.br

3 Oração ao Tempo. Caetano Veloso Álbum: Cinema Transcendental de 1979.

literatura e música de todas as épocas. Inefável e, ao mesmo tempo tirânico, nos arrasta até as mãos da morte, inevitável e irrecusável, através de um fluxo contínuo, que mal conseguimos identificar quanto mais manipular ou deter. É o Tempo que pode tanto fragmentar a dimensão perceptiva da experiência humana, como o “Tempo, tempo, tempo, tempo” da canção de Caetano que ordena e integra. No que diz respeito a uma definição “universal” a respeito de Cronos⁴ extenso são os debates e várias, as abordagens metodológicas que tem tentado em vão, caracterizá-los sob um ponto de vista único. Consolidado na visão de mundo, de diversas culturas, o tempo e, como é percebido na plataforma de diversas áreas do conhecimento é uma dimensão da realidade humana que apresenta controvérsias e múltiplas faces assumindo “modelos e formas de expressão, variadas”, que permeiam a vida social⁵ (NOWOTNY, 1992 apud JIRI, 2001, p. 212). Debates e pesquisas que situam o tempo, entre o eterno e o linear são fascinantes, embora, talvez, “durem por toda a eternidade”.

Tendo em vista este panorama e embora não seja uma tarefa simples falar sobre o tempo, reconhecer seu impacto na constituição de comportamentos, hábitos e crenças que configuram os sistemas religiosos da cultura é bastante factível. Quanto a essa questão o antropólogo, Evans-Pritchard (1978, p. 107-108), muito assertivamente, enfatiza, que a “percepção do tempo não é mais que o movimento de pessoas, muitas vezes como grupo, através da estrutura” social.

De modo geral, buscaremos mostrar nesse trabalho como os estágios do movimento ritual de iniciação, no candomblé, reproduzem os fundamentos do “mito da criação” cujas raízes remontam a crença no “retorno” da alma, à vida, depois da morte, preconizando o equilíbrio entre natureza e cultura e “incorporam” a lógica do tempo ritual, proposto pelo antropólogo, Edmund Leach. Inicialmente, iremos contextualizar a representação do tempo na perspectiva desse mesmo autor, para em seguida tecer uma leitura simbólica dos estágios de iniciação do neófito, configurados na prática religiosa, do candomblé. Para concluir nosso intento tomaremos como recorte a estrutura sequencial do fluxo geral do tempo, proposta por Leach, caracterizada a partir da topografia “geométrica” e “natural” do meio, cultural, onde tempo normal-profano e tempo anormal-sagrado se “fundem” numa dinâmica temporal, contínua, ao mesmo tempo que caracterizam estágios, complementares, presentes nos movimentos rituais da cultura. Ao explicitarmos a lógica ritual que o adepto, “incorpora”, no objetivo de tornar-se um “iniciado” nas práticas míticas, do candomblé, iremos também identificando os aspectos temporais

4 Cronos é considerado na mitologia Grega o criador do Tempo.

5 Como Helga Nowotny percebe, o tempo na vida da sociedade tem muitas faces e “assume various shapes and forms of expression.” JIRI, Subrt. “The Problem of Time from the Perspective of the Social Sciences”. In: *Czech Sociological Review*. Faculty of Philosophy Charles University: Prague, IX, V.2, 2001, p. 212.

“repetitivos” e “rotativos” que constituem os estágios do modelo estrutural de fluxo do tempo, na perspectiva de Edmund Leach. Em outras palavras identificaremos os trânsitos temporais, entre o tempo social e o tempo mítico - religioso, configurados nos ritos de iniciação, do *candomblé*.

Nossa intenção é apresentar como a lógica “repetitiva” e “rotativa”, presente nesses ritos segue a contramão de uma outra, exclusivamente linear, que em última análise, dissocia o tempo social do tempo da natureza.

1. A lógica do tempo ritual: dança entre polaridades

Ao investigar a natureza do tempo, Edmund Leach, argumenta “que nossa percepção temporal abrange dois tipos básicos, de experiência: (1) a noção de repetição (2) edênica repetição ou, irreversibilidade do tempo. Inclinado a pensar que todos os outros aspectos do tempo, duração ou sequência histórica, são somente derivações dessas duas experiências básicas o autor conclui, que a nossa visão sofisticada e contemporânea de mundo tende a enfatizar que “as mudanças da vida são irreversíveis” (LEACH, 1974, p. 193). Ao jogar a ênfase na irreversibilidade do tempo, o homem moderno condiciona sua visão de mundo à dogmas religiosos que identificam “a morte como a noite da vida” persuadindo-nos que “eventos não repetitivo são realmente repetitivos” (Ibidem, p.195).

Na concepção de Leach, as religiões variam muito no modo como “encerram o repúdio à realidade da morte” (1974, p. 193). E prossegue, salientando que “somos imortais porque o tempo se repete” (LEACH, 1961, p.125 apud GELL 2014, p. 37).

A respeito dessa questão Leach ainda afirma:

Um dos artifícios mais comuns...é afirmar que a morte e o nascimento são a mesma coisa, que o nascimento segue a morte, assim como a morte segue o nascimento. Isso parece equivaler a negar o segundo aspecto do tempo, [irreversibilidade] equiparando-o com o primeiro [repetição]. Eu iria mais longe. Parece-me que, se não fosse a religião, não deveríamos sequer tentar incluir os dois aspectos do tempo sob uma única categoria. Eventos repetitivos e eventos não repetitivos não são, afinal, logicamente os mesmos. Nós os tratamos como aspectos de uma “coisa”, o *tempo*, não porque seja racional fazer isso, mas em virtude do preconceito religioso. A ideia de Tempo como a ideia de Deus, é uma daquelas categorias que achamos necessárias porque somos animais sociais e não em virtude de qualquer coisa empírica em nossa experiência objetiva do mundo (LEACH, 1961, p.125 apud GELL 2014, p. 37).

A influência de matemáticos e astrônomos que concebem o tempo, como “uma linha reta coordenada que se estica de um passado infinito à um futuro infinito, que descrevemos como um círculo ou ciclo” Leach (1973, p. 194), também contribui para

o estabelecimento de nossa percepção linear, acerca do mundo. Empiricamente, parece ser este o caso, entretanto para o autor, experimentamos o tempo “como algo descontínuo, uma repetição de inversões repetidas, uma sequência de oscilações entre opostos polares: dia e noite, inverno e verão, seca e cheia, velhice e juventude, vida e morte” (Ibidem, p. 195), tal qual uma dança entre polaridades que se alterna entre movimentos rituais copiosamente, repetitivos e monótonos e, outros, opostos, que carregam imensa vitalidade e, profundo poder de transformação.

Complementando sua concepção a respeito do tempo, o autor salienta ainda que essa dança polarizada implica na existência de uma terceira entidade: “a ‘coisa’ que oscila, o ‘eu’ que em um momento está à luz do dia e, em um outro na escuridão, a ‘alma’ que em um momento está no corpo vivo e no outro na sepultura⁶”. Ao conceber o “eu” que oscila como um elemento mediador, entre opostos extremos, versão que representa o pensamento animista, o antropólogo enfatiza que a alma é também no contexto da crença mitológica uma representação do próprio tempo.

Em síntese, a concepção protagonizada por Leach, nos remete à Cronos não como um tempo linear ou circular como retrata a física da natureza e sim, como um movimento pendular, em espiral ou, zigzague que oscila, repetidamente, a partir de inversões; um tempo “que vai e vem, que nasce e é engolido e é vomitado” (LEACH, 1974, p. 199), como acreditavam os antigos gregos e os povos ancestrais do homem moderno. Um tempo, que em última análise consiste em um movimento “a partir de A (o nascimento, por exemplo) em direção à B (a morte) e *de volta novamente*” (GELL, 2014, p. 41).

Em sua obra “A Antropologia do Tempo” Alfred Gell, sinaliza que não conhece “nenhuma evidência de quaisquer representações coletivas do tempo [que] envolvam a ideia de retornar ao *status quo ante*” (GELL, 2014, p. 42), apesar de considerar e sugerir que Leach, se constitui numa influência considerável no tratamento do tempo, no contexto atual da Antropologia social.

Nesse ponto é importante argumentarmos que, para Leach, a representação do tempo encontra-se alicerçada nas “representações do espírito humano”, a partir de onde o “autêntico processo de criação caracteriza-se por uma oscilação contínua” entre um discurso “metonímico, sequencial e diacrônico” (racional) e outro “metafórico, integrado e sincrônico” (emocional), ambos, interdependentes (LEACH, 1989, p. 15). Em última análise, o que daí resulta é a impossibilidade de separarmos essas suas dimensões da consciência que, na realidade são complementares operando tanto distinções entre alteridades quanto estabelecendo relações analógicas,

6 No contexto da concepção animista, de tempo, a sepultura e o corpo são *residências temporárias* e alternadas para a essência da vida, que é a alma. De acordo com Leach, Platão, se utiliza dessa metáfora de modo explícito: “Na morte, a alma sai desse mundo para o submundo; no nascimento, a alma volta do submundo para o mundo” (LEACH, 1974, p. 195-196).

entrepares de oposições.

A título de complementaridade acrescentamos ainda que, para a psicologia arquetípica, de C. G. Jung, o tempo, é considerado um fenômeno psíquico “um condicionamento em nossa psique (alma)” (JUNG, 1977, p.172), que integra duas dinâmicas, distintas e complementares: o tempo do ego, analítico, sequencial e linear e, o tempo do self, sintético, não sequencial e não linear. Ambas, em constante interdependência. Nas palavras do autor “a análise, na medida em que se restringe à decomposição, deve ser necessariamente seguida por uma síntese” (JUNG, 1917 apud PENNA, p. 119).

Leach reconhece que na prática é extremamente difícil a compreensão desse tipo de interdependência entre oposições, extremas, no espírito humano, quando se trata do entendimento da alma (e do tempo). E exemplifica no intuito de esclarecer mais o assunto que, outro modelo estrutural que reflete essa mesma dificuldade, em sua concepção é a topografia do meio cultural. Para o mesmo autor, o meio cultural como um todo se distingue entre uma topografia “geométrica” que resulta da produção humana e se compõe basicamente, de linhas retilíneas (cidades, monumentos e prédios) e, outra “natural”, preta de formas arredondadas, que espelham a natureza encontrando-se ambas, numa conjuntura de interdependência que espelha a imbricação dinâmica, entre natureza e cultura. Para o autor a construção de conceitos e modelos que emergem do espírito do homem processa-se, basicamente, segundo duas direções: “os homens são levados a interpretar a natureza como uma elaboração cultural e a ver a cultura como uma transformação da natureza” (LEACH, 1989, p. 21).

Ao protagonizar a crença animista de que o contínuo da experiência física é marcado por descontinuidades que configuram a vida social, Leach, sustenta que o tempo é fabricado pelo homem e propõe um modelo sequencial do fluxo geral do tempo que de acordo com ele, ordena e organiza os comportamentos rituais, da cultura. A partir da configuração desse modelo de fluxo, defende a ideia de que há uma “distinção” básica entre o tempo normal-profano e o tempo anormal-sagrado, quando o tempo retrocede. Esse modelo configura quatro estágios temporais cujos intervalos encontram-se em interdependência, contínua: (1) estágio de *sacralização ou separação* da ordem social de onde o indivíduo é “removido” de uma ordem normal-profana para outra anormal-sagrada; (2) estágio de *margem*, um estágio anômalo onde o tempo ordinário “para” e o indivíduo entra numa espécie de suspensão; (3) estágio de *desacralização ou agregação* a partir de onde, o indivíduo retorna a vida social, “renascido” e transformado; (4) estágio de retomada da vida normal-profana.

Para Leach, é durante os intervalos da ordem normal-profana que o indivíduo utiliza o polítonímico, analítico, do pensamento, para estabelecer contrastes

entre “eu e o outro” distinguindo-se esse estágio dos intervalos da vida anormal-sagrada, quando o indivíduo utiliza o polo imaginativo e metafórico (LEACH, 1989, p. 207) com o objetivo de estabelecer sínteses. Importante ressaltar que essa dinâmica é uma constante na psique humana. Entretanto, maior parte do tempo esse processo dinâmico se opera de modo inconsciente em nossa psique. Seja, não percebemos que a todo o momento estamos “engolindo” sínteses e “vomitando” dicotomias como supomos, concordaria conosco, Edmund Leach.

Diante desses pressupostos, de inspiração durkheimiana⁷, a respeito do tempo, nos perguntamos: de que forma os estágios presentes nos ritos de iniciação do candomblé, encontram ressonância com os estágios que constituem o modelo de fluxo geral do tempo proposto por Leach? É o que contextualizaremos a seguir a partir da nossa exposição a respeito dos ritos que constituem o processo de iniciação, no candomblé.

2. A lógica ritual do candomblé: a dança que “incorpora” dois mundos

A iniciação na religião do candomblé é um dos momentos mais importantes na vida de um neófito comumente chamado de *abiã*, termo iorubano, *abéyò*, que significa *seguidor, adepto*. A tradição do culto aos orixás que pode designar como adepto, uma pessoa em fase pré iniciática assegura, no entanto, que nem todos os adeptos têm uma experiência positiva quando se trata de um processo de iniciação tema, que não iremos aprofundar no momento. Contudo, nunca é demais lembrar, que este assunto a respeito do candomblé, podem ser encontrados numa vasta bibliografia, acessível a qualquer leitor interessado em se aprofundar sobre esta religião afro-brasileira.

Ao abordarmos o tempo mítico-ritual no candomblé, sinalizaremos a título de contextualização, a existência de quatro práticas, presentes na tradição do culto aos orixás e que antecedem o momento estrito, da iniciação: (1) *a consulta ao oráculo*, chamado jogo divinatório ou de búzios; (2) *a praticado ebó* (oferendas); (3) *o ritual do borí* (dar comida à cabeça); (4) e *o ritual de iniciação*, propriamente dito, cujos aspectos são centrais no contexto desse artigo.

Nesse segmento nossa atenção estará voltada, especificamente, para os estágios temporais pertinentes aos ritos de iniciação, no candomblé, quando sustentamos a hipótese de que, o tempo mítico-ritual vivenciado pelos adeptos, estabelece um elo entre dois mundos: o visível e o invisível. Em outras palavras entre o tempo normal-profano e o tempo anormal-sagrado.

⁷ É possível afirmar, que uma pessoa ao adentrar em um terreiro de candomblé, se
Vale a pena ressaltar que embora Durkheim, tenha inspirado Leach, a respeito da representação de tempo, para esse autor, a distinção entre tempo normal-profano e tempo anormal-sagrado, se configura como uma questão de *intervalo*.

sentirá, gradativamente, envolvida com o tempo mítico ritual. Essa influência que de início é intuitiva, se intensificará na medida em que ela entrar em contato com o jogo de búzios, um sistema oracular bastante simplificado, se comparado a outros sistemas de divinação e, tão eficaz quanto, através do qual, a “fala” de entes sobrenaturais irá se manifestar. Esta “fala” que compreendemos como um relato mítico é representada sob a forma de *odus* - signos que aparecem no corpus literário de Ifá⁸, composto de um total de 256 *odus*, classificados em 16 *odus* maiores, *Ojù odù*, e 240 menores, *Omo odù*, configurando um total de 4.096 poemas, que servem de suporte para a interpretação oracular.

Os *odus* são simultaneamente, divindades, que estabelecem relações hierárquicas entre si e, trazem estórias ocorridas *in illo tempore - tempo sagrado, primordial*, cuja interpretação se remete ao destino ou fatos, que já ocorreram, que podem estar ocorrendo ou, ainda que poderão ocorrer na vida de uma pessoa. Importante salientar que esse tipo de comunicação é possível, no contexto religioso, do candomblé, conforme podemos identificar em um pequeno trecho do mito da criação, que representa a cosmovisão dessa religião, como segue descrito abaixo:

Orunmilá entregou aos seus filhos dezesseis nozes de dendê e disse: “Quando tiverem problemas e desejarem falar comigo, consultem este Ifá”. Orunmilá nunca mais veio ao Aiyê, mas deixou o oráculo para que as pessoas possam recorrer a ele quando precisarem. Os filhos de Orunmilá eram assim chamados: Ocanrã, Ejiocô, Ogundá, Irosun, Oxê, Obará, Odi, Ejiobê, Osá, Ofum, Ouorim, Ejila-Xeborá, Icó, Oturopon, Ofuncanrã e Iretê. São estes os nomes dos *Odus*. São estes os filhos de Orunmilá. Cada odu conhece um segredo diferente. Um fala de nascimento, outro de morte, um fala dos negócios, outros da fartura, um fala da guerra, outros das perdas, um fala da amizade, outro da traição, um fala do destino, outro da sorte. Desde então quando alguém tem um problema, é o odu que indica o sacrifício apropriado. Orunmilá disse: “Quando tiverem problemas, consultem Ifá”. Orunmilá nunca mais veio ao Aiyê, mas deixou o oráculo para que as pessoas possam recorrer a ele quando precisarem (Abimbolá apud Prandi, 2001, p. 444).

Através do jogo divinatório, os babalorixás e as Iyalorixás a partir da leitura dos búzios, abertos e fechados, interpretam os relatos dos entes sobrenaturais ou irunmalés, divindades ou ancestrais, respeitando as interdições, proibições prescritas por este panteão sagrado.

O *odu* orienta o iniciado quanto ao seu destino, no mais diversos âmbitos. Em vista disso, não é difícil supor que a receptividade do adepto, ao mito da criação, que fundamenta as crenças religiosas do candomblé, acolha e reafirme a “fala” dos *odus*, conferindo sentido à vida daquele que adentra pela primeira vez, em um solo sagrado.

8 Oráculo por onde fala as divindades, principalmente Orunmilá e Exu.

Deixando de vivenciar apenas o tempo social o adepto, passa a internalizar práticas e relatos míticos, transmitidos por divindades do panteão religioso, que vão aos poucos, modelando sua crença e, principalmente, suas atitudes e comportamentos. O mito, conforme Eliade (2002, p. 16) transmite as ‘histórias’ primordiais que constituíram sua existência - tudo, o que se relaciona com ela - e com o seu próprio modo de existir num cosmo, que o afeta diretamente.

Em última análise, ao adentrar no terreiro de candomblé é o jogo divinatório que proporciona tal qual atravessar a soleira⁹ de uma porta ao adepto, um contato mais aprofundado como tempo mítico-ritual.

Neste sentido, podemos afirmar que os rituais religiosos assumem um papel significativo na vida dos adeptos que entram para a religião do candomblé. Como ressalta Vilhena (2013, p. 516), “é próprio dos ritos religiosos, conectados a mitos e crenças, expressos em sistemas simbólicos altamente complexos, a capacidade de evocar, fazer memória, atualizar e reviver eventos ancestrais fundadores do mundo e do grupo”.

O segundo momento de aproximação temporal, anterior à transição final entre tempo profano e tempo sagrado vivenciado pelo adepto, talvez seja considerado pelo candomblé, o mais significativo na tradição do culto aos orixás: o ritual do *borí*, que é compreendido como uma oferenda à cabeça¹⁰. O adepto que vivencia esse ritual é conduzido ao tempo mítico através de rezas, cantos, danças e oferendas.

Nesse ponto chamamos atenção do leitor para três aspectos relevantes que constituem as raízes, do ritual do *borí* que é a de: (1) restaurar a comunicação e o equilíbrio das forças sobrenaturais presentes, no passado do adepto; (2) invocar através do ritual, a divindade mítica que habita no presente do adepto, embora “devorada” pelo cotidiano de um tempo eminentemente, social, a fim de que possa venha a restabelecer e retomar o seu caminho, declarado no *Orun - Céu*, firmamento, antes da vinda para o *Àiyé - Terra*, morada dos humanos e das divindades; (3) vivenciar a sua jornada no mundo ciente de que esta, de modo geral, não representa uma ação simplesmente humana, mas principalmente, uma ação divina, a ser experienciada pelo adepto, que deve estar preparado para conjugar em sua própria natureza, dois mundos: o visível e o invisível.

Ao abordarmos os quatro ritos que introduzem, progressivamente, o aspirante no tempo ritual da iniciação e, particularmente, no tempo mítico-sagrado ou, tempo anormal-sagrado, identificamos o primeiro estágio do modelo de fluxo

9 Essa expressão foi cunhada pelo antropólogo Arnold Van Gennep, em sua obra *Os ritos de Passagem*.

10 Na tradição do candomblé, a cabeça é a parte do corpo mais importante, onde reside a razão, a inteligência, mas também a morada dos orixás. A cabeça de cada indivíduo representa uma divindade que no candomblé é chamado de *ori*. Fazer oferenda ao *ori* ou cabeça, implica em rezar, cantar, fazer sacrifícios de aves, oferecer comida de orixás como bolas de inhame, acarajé, pipoca, abará, frutas, entre outras, além de desejar para a pessoa que passa por este ritual a saúde, a prosperidade, o amor, um bom trabalho e a felicidade.

geral do tempo, proposto por Leach, aonde se opera a chamada “morte simbólica”. Ao se deslocar do tempo social, ordinário, para o tempo mítico o adepto inicia um processo de inversão temporal na medida em que vai se habituando a ideia, de que “morrer” simbolicamente, para uma vida profana, onde não encontra total sentido para sua existência é de modo análogo, “renascer” para uma outro modo de existir, prenhe de sentido e significado. Cumprir os ritos de sacralização ou, de separação do mundo ordinário, através do contato inicial com os búzios, a entrega de oferendas às divindades, de banhos, que purificam a alma e principalmente, do ritual do *borí*, significa tocar uma nova dimensão da experiência humana onde se aprende que “morrer” para o que se apresenta como “contingente” é analogamente, “renascer” para uma dimensão eterna.

Nesse estágio de aprendizado de uma nova dimensão temporal e ao mesmo tempo espiritual, o adepto começa a reordenar e ressignificar o tempo, em função de uma reequilíbrio interna que desse ponto em diante, tende a se aprofundar. Pode-se dizer que o adepto, nesse estágio, onde emergem as ambiguidades existenciais, aprende aos poucos a “dançar” entre polaridades extremas, na medida em que o vínculo com o tempo social, agora diluído se afrouxa – embora, presente – para que o adepto permita a entrada, em sua consciência, de uma nova percepção e dimensão existencial.

2.1 O processo de iniciação: a dança no continuum do tempo

São diversas, as razões, que conduzem uma pessoa ao terreiro de candomblé para um processo de iniciação, tanto o desejo de ser iniciado, para aprofundar nos conhecimentos a respeito da religião, restrito aos iniciados, quanto em casos de doença ou problemas espirituais, bastante comuns e correntes na história do povo-de-santo do candomblé.

Geralmente, o candidato à iniciação chega alguns dias antes no terreiro, a fim de “quebrar” aos poucos, a rotina habitualmente vivida no tempo ordinário, profano.

Como vimos anteriormente, ao transpor passo a passo os rituais de divinação, oferendas, purificação e principalmente, o *borí*, o *abiã* (estágio pré-iniciático) vivencia um tempo que representa um deslocamento gradual de um tempo de descontinuidades, sociais, para outro de *continuum* onde se perceberá futuramente, “renascido”. Em outras palavras o adepto passa gradualmente a ativar o polo metafórico do pensamento, com vistas a integrá-lo ao polo metonímico, racional, quando então, ao concluir a iniciação estabelecerá uma síntese, criativa, entre ambos.

No candomblé esse segundo estágio de travessia temporal, do adepto, é experimentado como um tempo liminar, ou de feitura da (o) *Iaô*, que em iorubá,

significa *esposa do orixá*. Via de regra, em períodos temporais de liminaridade é quando ocorrem os “casamentos sagrados” entre oposições extremas, na consciência. O “hiérogamos” significa essa aproximação entre padrões masculinos e femininos, na psique no contexto simbólico da psicologia arquetípica, proposta por C. G. Jung (1971, p.93).

Retomando o segundo estágio, nos ritos do candomblé, aonde o adepto vivencia a experiência do *borí*, Leach, denominou-o “de margem”. Nesse intervalo temporal o adepto entra em contato não apenas com um padrão psíquico mais integrado, de sua consciência, principalmente, com as profundezas de um tempo mítico, sagrado, constituído por padrões arquetípicos, em sua subjetividade. Naturalmente e, em função das conexões entre fluxos biológicos, irregulares, próprios a cada adepto e, ciclos naturais, cada iniciado “irrompe” o contínuo da existência física de uma maneira singular. Nas palavras do próprio Leach (1974, p. 205) “a regularidade do tempo, não é uma propriedade intrínseca da natureza”.

Com isso estamos nos referindo ao fato de cada indivíduo vivenciar o estágio de margem de acordo, com as relações que estabelece entre os seus ritmos biológicos e os ciclos presentes na natureza. Alguns vivenciam esse estágio com tranquilidade outros não. Importante aqui, também a ressalva de que cada nação do candomblé possui suas próprias leis e formas distintas de conduzir os abians à iniciação.

Nesse sentido os processos de iniciação diferem de nação para nação e, em certos casos, de terreiro para terreiro, no entanto, podemos considerar como razoável, um padrão de atividades rituais, repetitivas, cuja sucessão abarca de 16 a 21 dias, no mínimo. Conforme Cossard (2011, p. 134):

Em muitos terreiros, existe o costume da Abiã vir em datas regulares, antes da feitura, para aprender a cantar e a dançar. Mas, em todos, ela terá de vir no dia determinado pela yalorixá, com seu material já reunido. Ela deixa sua família, seus amigos, seu emprego – aproveita as férias –, e vai viver no terreiro durante vários dias, em espera, como se estivesse fora do mundo. Não saberá mais nada do que se passa, não receberá nenhuma notícia e não será informada de nenhum acontecimento, nem sequer de doença ou morte de algum parente.

Nos primeiros dias que antecedem a iniciação, o neófito passa novamente por uma série de rituais, como o da divinação para saber, que tipos de *ebós* (oferendas), deverão ser entregues, principalmente, para o orixá Exu, e os ancestrais chamados de Eguns - espírito, alma de morto.

Decorridos, dois, ou três dias de ritual que conjugam simultaneamente, a divinação, a purificação (banhos de folhas) e *ebós*, o adepto, ainda na condição de abiã é isolado, totalmente, de suas atividades habituais permanecendo nesse

momento no círculo restrito as atividades mítico-religiosas associadas ao processo de sua iniciação, tais como, confeccionar fios de contas e trançar a palha da costa, que serão amarradas nos dois braços do adepto (entre os ombros e os cotovelos, na cintura e no tornozelo) acrescidas de um guizo, chamado “xaorô”, além do “mokan”, que é o colar fiado com palha da costa, trançado em duas pontas unidas por um seguimento desfiado.

Importante esclarecer que, quando o adepto passa a confeccionar tais adornos, ele já se encontra em condições de “completar a passagem” do tempo normal-profano para outro anormal-sagrado e, experimentar um tipo de transformação em sua consciência, que ocorrerá, contudo, ao longo dos dias da sua feitura de santo. Nesse circuito, a identidade do futuro iniciado será gradualmente alterada, principalmente em função de algumas exigências dirigidas ao adepto relativas ao seu recolhimento.

Com a aproximação de comportamentos e atitudes mais equilibradas, do ponto de vista espiritual e, que diz respeito à nova identidade do iniciado, o processo entra em sua fase final quando se completará a passagem do tempo profano para o tempo sagrado, ápice, que será marcado pela data de “feitura do orixá”, cujo ponto mais sublime de todo o período em que “incorpora” os aspectos da iniciação dada no ritual do dia do nome ou do “orúko”, quando se completa a inversão efetiva, como sinalizado e dá-se o encontro do mundo invisível com o mundo visível.

Do ponto de vista de Leach, nesse estágio de margem o tempo social, ordinário, ao contrário da fase anterior, pára, convidando o adepto à uma transformação da consciência que emerge em profundidade na ordem sagrada, da experiência. Nessa fase, podem ser vivenciados os famosos êxtases, estados de alteração da consciência, vivências simultâneas no tempo, efervescência emocional, e assim por diante. O fato é que o indivíduo vive o reverso da formalidade existencial. Atitudes e comportamentos, habituais, padronizados socialmente, sofrem inversões que acompanham as inversões no fluxo geral do tempo, entre ordem normal profana e anormal sagrada.

Importante contextualizar que em diversos terreiros de candomblé o processo de iniciação, se inicia ao entardecer e, em outros, ao amanhecer, como descreve Cossard (2011, p. 141):

Antes de raiar o dia, a abiã é levada até uma cachoeira, de pés descalços, carregando a talha do Orixá. Ela caminha atrás da yalorixá, que abre a fila, seguida pela yá kekerê e as ebomes, que levam uma bacia de canjica cozida, um ovo, uma cuia, uma bucha e sabão preto (oxé dudu, sabão da costa). Quando chegam ao rio, a yá kekerê leva a abiã até a água, mergulhando-a e rasgando suas roupas, que são jogadas na correnteza; em seguida, quebra-lhe o ovo em cima da cabeça, passa a canjica, ensaboa-a com a bucha e a enxágua. Neste momento, a abiã entra em transe. Depois que sai da água, é vestida com uma saia e um ojú amarrado na altura do peito. Com a ajuda

da yá kekerê ela enche a sua talha, que é colocada sobre sua cabeça, e a fila parte ao ritmo da batida aguda do adjá: Yawô loni... Yawô loni... De volta ao terreiro, a talha é depositada aos pés do Orixá (COSSARD, 2011, p. 141).

A contextualização de Cossard a respeito dos períodos em que ocorrem os ritos de iniciação é relevante uma vez ainda que o tempo possa estar baseado em processos naturais o único ciclo que parece significativo, de maneira universal, “é o del dia y la noche” (RAPPAPORT, 2001, p. 258).

A descrição etnográfica, do ritual de feitura assinalado por Cossard, apresenta detalhes que, embora sejam relevantes, não serão aprofundados nesse trabalho. Mas vale acrescentar, que o iniciado vai aprender a rezar, cantar e dançar para o seu orixá, nos dias que antecedem o “dia do nome” ou *orúko*. A título de maior esclarecimento sobre como acontece esse momento, a *yalorixá* escolhe uma pessoa da hierarquia do *candomblé*, para “tirar” o nome da *laô*. Não chega ser uma regra, mas geralmente, a pessoa a quem é confiada esta função conduz a *laô* pela primeira vez à porta do barracão, e pergunta-lhe ao pé do ouvido: *Orúko ti lyàwó? Qual o seu nome, iaô?* E a *laô* responde baixinho no ouvido da pessoa. Na segunda vez, a pessoa conduz a *laô* ao centro do barracão e repete à pergunta, a *laô* responde da mesma forma. Por último, a pessoa leva a *laô* próxima dos atabaques e pede para que a *laô* responda alto seu nome sagrado para que todos no barracão possam ouvir.

Quando seu nome é revelado, legitima-se a condição sagrada do iniciado e, efetiva-se a completa inversão do tempo normal profano para o tempo anormal sagrado.

Após duas semanas de reclusão no quarto de santo, que representou para o iniciado o “espaço e o tempo marginal” a partir de onde pôde simbolicamente “morrer e renascer” oficializa-se sua saída e apresentação três vezes, ao centro do panteão religioso – o barracão. À terceira vez, na saída é quando seu nome sagrado, de iniciado, é pronunciado publicamente, pela primeira vez. A presença do olhar de familiares, visitantes e do povo-de-santo volta-se então, para aquele que foi “morto” e agora é “renascido”.

Depois, de completada a inversão temporal, no estágio de margem, do ponto de vista de Edmund Leach, o iniciado cumprirá as obrigações de um, três e sete anos, quando terá mais um longo caminho de aprendizado através do contato com o povo-de-santo, sobretudo, com aqueles que fazem parte da sua nação e particularmente, do seu terreiro.

Os reencontros que ocorrerão durante os períodos acima, estipulados, delimitam o terceiro estágio proposto no modelo de Leach. Este, o estágio de agregação a partir do qual a pessoa moral é reconduzida ao mundo visível, novamente

e, reintroduzida no tempo social, que recomeça de novo na perspectiva do mesmo autor.

Importante a ressalva de que o mundo profano jamais será o mesmo. Embora o iniciado retorne as atividades do mundo consensual, visível, se sentirá a todo tempo, como um protegido, pelos mistérios dos orixás e, nesse sentido um caminhante consagrado por entidades e potencias míticas, ancestrais, que constituem o panteão, do candomblé.

Nesse sentido podemos inferir que se consolida na pessoa humana, o aspecto atemporal, além do mundano, que segue na direção da transcendência. Pois, que, o protegido nas artes sagradas já não é mais aquele ser, caminhante secular, que um dia nasceu com um nome civil, num tempo e espaço social determinado, mas sim, um ser humano, divinizado e, portanto, “renascido” das águas inconscientes da “morte”. Um ser que unifica ao tempo social o tempo sagrado confere sentido à travessia existencial. Renovado e integrado a uma nova dimensão da sua existência, o indivíduo conjuga a partir daí, tanto os intervalos repetitivos e formais, da vida secular quanto àqueles outros, em que a ordem formalizada, se inverte.

Ao reentrar na conjuntura secular, reconhecemos o último estágio do modelo de fluxo geral do tempo, proposto por Edmund Leach. A partir desse estágio vivencia-se a aproximação entre dois mundos, o visível e o invisível que dentro da perspectiva do mesmo autor, não passam de “oposições contrárias” ritualmente “vomitadas” pela alma (o tempo) marcando um tempo descontínuo para, logo em seguida e, num movimento de vai e vem pendular, serem novamente “engolidas”.

Conclusão

Percebemos na elaboração desse trabalho, os seguintes aspectos: (1) que o modelo estrutural de fluxo do tempo, proposto por Edmund Leach, contribuiu com nosso entendimento dos estágios que constituem os ritos de iniciação, no candomblé; (2) fica claro, que as inversões temporais entre tempo normal profano e tempo anormal sagrado que ocorrem nos ritos de iniciação, do candomblé, conduzem a consciência do indivíduo a um processo de autoconhecimento e crescimento espiritual. De outro modo, apenas reproduzindo e repetindo o tempo profano, o indivíduo fragmenta a consciência e, em consequência, contribui com um processo de fragmentação no âmbito da sociedade e da cultura; (3) a dinâmica temporal, da alma, que oscila entre o “engolir”- o contínuo da experiência física e o “vomitar”- as dicotomias, pode vir a “engasgar” caso, o indivíduo não consiga levar a termo, o rito de iniciação.

Mas esta, é uma outra história.

Referências

COSSARD, Gisèle, Omindarewá. *Awó: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. – São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

EVANS-PRITCHARD. E.E. *Bruxaria Oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar Ed. 1978.

GELL, Alfred. *A Antropologia do Tempo: Construções culturais de mapas e imagens Temporais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

GENNEP, Arnold, Van. *Os ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.

JUNG, C.G. *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1971.

LEACH, Edmund R.. *Cultura e Comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados. Uma Introdução ao Uso da Análise Estruturalista em Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1978.

_____. *Natureza e Cultura*. In. *Enciclopédia Enauldi*, Lisboa, 1989, vol.5 – Anthropos – Homem, paginas. 67-101.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RAPPAPORT, Roy A. *Ritual y religion en formación de la humanidad*. Cambridge University Press, Madrid, 2001.

SÀLÁMÌ, Síkírù King & RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exú: e a ordem do universo*. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.

VILHENA, Maria Angela. Ritos Religiosos. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank, (Organizadores). *Compêndio de ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. Página 516.

LEACH, Edmund R. Dois Ensaio da Representação do Tempo. In. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

Artigo

JIRI, Sübrt. The Problem of Time from the Perspective of the Social Sciences. In.: Czech Sociological Review. Faculty of Philosophy Charles University: Prague, IX, V.2,

Gestell: A questão da técnica em M. Heidegger

Rafael Lourenço Navarro¹

Em *Ser e Tempo*, Martin Heidegger se opõe à idéia de um sujeito isolado (como o Ego Cogitans cartesiano) e passível de ser determinado pelo esquema sujeito/predicados, refutando, assim, as determinações inerentes à uma idéia fixa, universal e absoluta do homem. Em sua argumentação o filósofo alemão ressalta o fato do homem já estar sempre jogado no mundo, já se encontrar inserido num contexto histórico de valores que direcionam seu interpretar das coisas, de já estar aí, de ser-aí (Dasein). As duas principais características constitutivas do Dasein são a capacidade de interpretar o mundo no qual se encontra e exatamente se encontrar sempre já inserido no mundo que interpreta.

Entretanto, esta possibilidade de interpretar é precedida pelo encontrar-se no mundo (Befindlichkeit). Este perceber-se “aí” do Dasein se dá a partir de um estado-de-ânimo que direciona sua relação com o mundo que o cerca e do qual faz parte. Através do encontrar-se, ao Dasein é possível entender o mundo, o que ocorre cotidianamente de duas maneiras, pelo ocupar-se e pelo preocupar-se.

Dos entes simplesmente dados o Dasein se ocupa, pelo utilizável do-interior-do-mundo ele já se entende num mundo compartilhado com outros Dasein, pois aos se valer do utensílio já se tem em conta aquele que o fabricou, e aquele para quem a atual atividade se origina. Deste modo, o Dasein-com dos outros também vem-de-encontro, ao se mostrar em seu ser-no-mundo tematizado pelo Dasein a partir do estado-de-animo no qual se encontra. Assim, a ocupação, tanto a própria quanto a alheia, permite ao Dasein entender-se em meio a um mundo constituído de utensílios e de outras pessoas que se ocupam destes utensílios.

Todavia, ao entender-se ser-com (Mitsein) o Dasein põe-em-liberdade no interior-do-mundo os Dasein-com, pois estes, em seus modos-de-ser vem-de-encontro ao Dasein não como instrumentos a serem utilizados, mas como algo do qual o Dasein se preocupa (Sörge). Porém, a preocupação-com caracteriza-se cotidianamente pelos modos da deficiência e da indiferença, modos que ressaltam um entender-se-por-si-mesmo e uma não-surpresa que tendem a fechar a possibilidade de interpretação do Dasein. Já em seus modos positivos apresentam-se duas possibilidades extremas, uma preocupação-com antecipativa-liberatória e

1 Puc Minas

uma preocupação substitutiva-dominadora.

Ambas contrastam com o modo indiferente por levarem ativamente o outro em consideração na deliberação de suas próprias ações. Na substitutiva-dominadora o Dasein se dirige ao outro buscando identificar um problema específico deste e resolvê-lo. Neste modo de preocupação-com o Dasein substitui o outro em sua preocupação, resolvendo-lhe o problema e não permitindo a este “viver sua própria vida” e encarar as vicissitudes que o mundo apresenta. Suprime, portanto, a característica constitutiva fundamental da hermenêutica deste Dasein-com substituído.

Em contraste com este modo há o antecipativo-liberatório, onde o Dasein ao invés de se restringir a um dado aspecto ou problema do qual se ocupe o Dasein-com, esforça-se por coloca-lo-em-liberdade, auxiliando-o sem retirar-lhe a preocupação, ressaltando e propiciando-lhe na maior medida possível sua capacidade de interpretação do mundo. Aqui pressupõe-se o outro a fim de propiciar-lhe transparência em sua preocupação e a tornar-se livre para ela.

Partindo do contexto de sua analítica existencial, Martin Heidegger discorre sobre a essência da técnica e o papel do homem em sua relação com ela. No texto “Sobre a questão da técnica” (Die Fragenach der Technik) publicado em 1954, o filósofo alemão destaca a diferença entre a técnica e sua essência, passando da noção tradicional de essência como aquilo que algo é, para aquilo que concede à coisa continuidade em seu ser. Estabelece-se assim “técnica” e “essência da técnica” como conceitos distintos. Heidegger assume as perspectivas “meios para um fim” e “uma atividade humana” como as definições instrumental e antropológica da técnica e ressalta a diferença entre o correto e a verdade, para ele o correto fixa-se num aspecto daquilo a que se refere enquanto a verdade busca descobrir a essência do referido e permitir uma livre relação com ele.

Esta possibilidade de livre relação do homem com o ser-que-se-dá seria ameaçada pela essência da técnica moderna, chamada por Heidegger de Gestell, e tal ameaça alcança a existência do homem enquanto Dasein, ser-aipossuidor da possibilidade de hermenêutica do ser. Buscamos então compreender como o homem pode se relacionar com a técnica moderna sem ter de assumir riscos desnecessariamente.

O professor Mac Dowell escreve “Heidegger é conhecido hoje como o filósofo da questão do ser”(2009, p.431) porém, cita a entrevista concedida por Heidegger a Richard Wisser em 24/09/1969 para lembrar que “Não se pode pôr a questão do Ser sem pôr a da essência do homem” (p.431) destacando o fato de “a questão doSer e o desenvolvimento dessa questão pressupõem mesmo uma interpretação

do ser-aí (Dasein), quer dizer, uma determinação da essência do homem” (p.431). Logo, entende-se que o perigo inerente ao Gestell, um perigo à essência do homem, relaciona-se com a questão relativa ao Ser. Desta maneira, pretende-se evitar a abordagem restritiva da interpretação de Gestell relativa a algum campo específico da tecnologia.

Em Ser e Tempo (HEIDEGGER, 2012, §27), é apresentada a noção de uma espécie de consciência da sociedade (das Man). Sob tal influência, o homem, simplesmente por estar em sociedade, já está sempre perdido neste modo de encarar o mundo; nós sempre vemos as coisas sob a influência desta consciência que nos rodeia. Assim, Gestell representa um elemento (talvez o mais dominante) desta consciência da sociedade ocidental atual. E como o autor estudado chega a este Gestell que tanto nos ameaça?

Aristotelicamente, Heidegger busca a verdade de algo em suas causas. Tomando a doutrina das quatro causas explicitada na Metafísica de Aristóteles (ARISTOTELES, 2004, p. 191), o pensador germânico destaca a demasiada importância dada à causa eficiente pela técnica moderna, que se preocupa apenas com o modo de fazer as coisas desconsiderando freqüentemente o que e para que é feito. Ao buscar o entendimento helênico das causas, Heidegger visa ressaltar o fato de causa indicar o processo de revelação do efeito em clara oposição à noção técnica de causa como criação pela causa eficiente, já que o processo de revelação vale-se da causa eficiente bem como das outras três; material, formal e final. Este processo de revelar-se do ser o pensamento grego entendia por aletheia, descobrir, des-cobrir, mostrar-se, tornar-se presente, os romanos traduziram por veritas e nós modernos chamamos de verdade e usualmente entendemos como a adequação da idéia à experiência.

Etimologicamente Heidegger (2010, 14) relaciona a técnica com uma atividade de revelação da verdade, a poiesis. Esta relação descaracteriza a técnica como mero meio para um fim, caracterizando-a como uma maneira de descobrir a verdade. Techné diz respeito ao conhecimento universalizado em oposição à mera doxa. Aquele que constrói algo tem o conhecimento não só do manufaturar, do fabricar, mas também entende o que, para que e com o que se está manufaturando, compreende todo o processo que leva algo a se revelar, e neste aspecto de compreensão e não no de confecção que a técnica é um descobrimento.

Todavia, a característica marcante deste descobrimento da técnica é a definição daquilo que se revela, pois a técnica moderna encara o mundo sob o ponto de vista da ciência moderna. A ciência moderna, por sua vez, entende o real como um conjunto

de leis gerais e estabelece à tecnologia moderna uma forma de se relacionar com a natureza, que implica em só reconhecer nesta, fontes de recursos à disposição. Ora, ao entender a natureza como mera relação entre fórmulas matemáticas a técnica moderna desconsidera outras significações da coisa definida pelas leis gerais da ciência moderna e passa a se relacionar com essas coisas definidas apenas no tocante à dependência que se tem delas enquanto recursos para alguma atividade humana. Segundo Heidegger, a “física moderna deve se resignar cada vez mais ao fato que seu reino de representação permanecer inescrutável e incapaz de ser visualizado” (HEIDEGGER 2010, p.25)

Em Descartes (2004, p. 107) este destino já fora anunciado pela maneira que a representação da natureza foi admitida como o verdadeiro ser da natureza. O homem passa a encarar o mundo como uma imagem, uma projeção do pensamento científico. Enquanto a *techné* grega propiciava a manifestação do ser das coisas, a ciência moderna submete a *physis* ao cálculo de sua subjetividade, à interferência transformadora da razão. Relacionar-se com a natureza torna-se então apenas uma questão de como submetê-la a leis pensadas pelo homem. A certeza e a segurança das ciências modernas, sua pretensa objetividade, somente é capaz de designar um mundo que nasce da sua mais profunda subjetividade.

Desta maneira um rio deixa de ser um marco geográfico que influencia a vida ao longo de seu leito para se tornar apenas fonte de energia das turbinas de uma usina hidrelétrica. Entretanto, diferentemente de um moinho de vento que usa o vento para impulsionar suas hélices e gerar a força com a qual trabalha, a técnica moderna não apenas utiliza o recurso, mas o estoca para que ele esteja à disposição a qualquer momento que se faça necessário. À natureza encarada desta forma pela técnica, Heidegger dá o nome de *Estoque* (*Bestand*). Porém, apesar deste compreender definidor, limitador, fixo em aspectos específicos do mundo que se revela, lhe propiciar um controle sobre a utilização destes recursos, o homem não tem controle sobre o Descobrimento em si mesmo. Tal Descobrimento apresenta-se sempre que chama o homem aos modos de descobrir pertinentes à humanidade.

A técnica moderna, portanto, não é mera atividade humana. Contudo a maneira de apreender o revelado ordenando-o, definindo e conseqüentemente delimitando-o à capacidade humana de apreender o reduz àquilo que podemos controlar e manipular. Tomando como real somente aquilo que conseguimos apreender, ignoramos o ainda oculto, outros aspectos, alheios à definição científica, daquilo que se revela. Diz Heidegger:

A maneira como o real se revela influencia completamente o homem. Todavia esta influência de modo algum compele definitivamente o homem a agir de maneira determinada, pois o homem só é verdadeiramente livre quando reconhece esta influência, mas como aquele que ouve e escuta e não como aquele simplesmente constringido a obedecer. (HEIDEGGER, 2010, p.27')

Esta atividade de trazer adiante, revelar o real, num modo de ordenação de suprimentos é nomeada por Heidegger como Gestell (2010, p.23). Cabe aqui ressaltar a variedade de usos do verbo stellen em alemão. Ele pode significar colocar no lugar, ordenar, arranjar, suprir, entregar... Stellen engloba uma família de verbos como bestellen (ordenar, comandar), vorstellen (representar), sicherstellen (proteger), verstellen (bloquear, disfarçar), herstellen (colocar aqui, apresentar) darstellen (apresentar, exibir) e tende-se a crer que Heidegger considerou esta característica do verbo stellen ao selecioná-lo para o termo Gestell (também grafado pelo autor como Ge-stell para ressaltar o verbo), que é o termo usado para designar a essência da técnica. Ao apresentar a essência da técnica, Heidegger nos chama a prestar atenção à característica nociva dela, ao seu perigo oculto. Em que consiste o perigo da técnica?

Ao encarar o real apenas no âmbito do identificável pela ciência e manipulável pela técnica, o homem desconsidera outros significados do ser-que-se-dá, acaba por apreender a natureza apenas como estoque (Bestand) e passa a considerar o real apenas naquilo que lhe é possível manipular. Sob tal perspectiva, o homem passa a enxergar no real só o fruto de sua interferência, atual ou potencial, e neste modo alienado de ver o mundo tende-se a ver outros homens não como outros mestres da natureza, como ele mesmo se enxerga, mas como parte desta natureza dominada e manipulada a seu bel prazer, como meros recursos humanos. Daí sua essência de ser-ai, aquele que interpreta o mundo, perde-se na ilusão de que ele se encontra em todo lugar a todo instante, relacionando-se somente com os produtos de sua atividade.

O Dasein é chamado a interpretar o ser que se dá sem nenhuma maneira pré-determinada, contudo, o pretense controle (Gestell) da Técnica Moderna pré determina o Dasein a interpretar o ser revelado apenas à sua luz, limitando assim a capacidade humana de apreender o ser-que-se-revela e, portanto, descaracterizando o Dasein em sua essência de ser hermenêutico. Ora, este perigo, no caso do controle, que constitui o destino atual da humanidade, torna-se o perigo supremo. Com efeito, enquanto o real é desocultado tão somente como recurso, o ser humano torna-se não mais do que um provedor de recursos.

Revela-se, pois, o perigo inerente à essência da técnica moderna, que incita o homem ao modo de descobrimento que define o real como estoque. Entretanto, Heidegger invoca Hölderlin para nos lembrar que “lá onde cresce o perigo, cresce também o poder de salvação.” E assim descobre-se também o objetivo desta pesquisa, pois compreender o que Heidegger estabelece com Gestell permitirá descobrir ali a cura, a proteção a este perigo, já que ainda mais nocivo que a ameaça oculta é a ameaça que, uma vez conhecida, é ignorada por se acreditar ter sido anulada.

Salienta Heidegger “a definição que conduz à ordenação é o perigo extremo. A essência da técnica (Gestell), como uma definição da revelação, é o perigo” (HEIDEGGER, 2010, p.29). Não parece sensato esperar que ali onde o perigo está nos seja revelado o perigo do agir irrefletidamente sem nenhum modo de preparação ou de maneira imediata. Ora, o perigo depende do homem, pois não há definição de revelação sem a razão humana, e nesta dependência encontra-se a indicação da cura, já que, apesar de não controlar o Descobrimento do real, o homem continua livre para escolher como se relacionar com o real que se revela.

Cabe aqui uma explicação de João A. Mac Dowell quanto ao uso do termo Gabe em Heidegger:

A idéia de “Gabe” como dádiva ou dom do Ser (genitivo subjetivo e objetivo), é sugerida a Heidegger pela expressão “*es gibt*” (do verbo “*geben*” [dar] com o pronome neutro “*es*” [ele/a, isso]), que significa “há” (p.ex. “*Es gibt Fische in diesem Fluss*” = Há peixes neste rio). Heidegger utiliza “*Esgibtsein*”, justamente porque não pode dizer “*Das Sein ist*” (o Ser é), já que só de um ente se diz que ele é, mas o Ser não é um ente. Ele aproveita, porém, o emprego do verbo “*geben*” (dar), para atribuir à expressão o significado especial de um dar-se do ser ao pensar humano. O português permite respeitar perfeitamente o sentido heideggeriano na tradução “O Ser dá-se”, uma vez que “dar-se”, além de reflexivo de “dar”, tem o significado de “acontecer”, “ser” (P.ex.: Este fato deu-se ontem). É na conferência “*Zeitundsein*” (*Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 1969, p.6a, 8d-9b, 17b, 19c, 22c-23d), que Heidegger explicita mais seu pensamento sobre “*Es gibtsein*” e sobre “*Sein*” como “Gabe”: o mandar (*das Schicken*) como destinação (*Geschick*) do Ser se caracteriza como um dar (*Geben*). (DOWELL, João A. Mac, 2009, p. 437)

Assim, somente quando se reconhece a influência que a forma como o real se revela tem sobre nós pode-se verdadeiramente ter acesso à liberdade, e aceitando que não temos controle sobre este revelar-se do real buscamos a verdade como aletheia. Logo, podemos escolher a melhor maneira de nos relacionar com a técnica, e é este auto-controle, este poder de escolha racional que os gregos chamavam liberdade que pode nos salvar ou condenar. A liberdade como entendida por Heidegger é propriamente a abertura do pensar à manifestação do ser, a capacidade de abrir-se mais, ou menos, à revelação da verdade. O ser humano será tanto mais

livre e autêntico quanto mais estiver aberto à verdade do ser.

Referências

ARISTOTELES. **Metafísica**, São Paulo; Loyola, vol. 2, 2004.

BARR, Phillipa Nicole. **The question concerning technology**; (2012) disponível em <<http://www.domusweb.it/en/architecture/2012/12/14/the-question-concerning-technology.html>> em 19/09/2013

DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**, Campinas; Editora Unicamp, 2004.

DOWELL, João A. Mac. Síntese, Rev. de Filosofia v.34 n.109 (2007): 283-292, disponível <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/211/384>> em 19/09/2013

DOWELL, João A. Mac. **Semelhança estrutural entre as compreensões heideggeriana e bíblica do homem: uma consideração a partir da técnica**, disponível em <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/74/103>> em 19/09/2013

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**, São Paulo, Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia (Hermenêutica da faticidade)**, São Paulo, Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**, São Paulo; Vozes, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Que é isto – a filosofia? Identidade e Diferença**, São Paulo, Vozes, 2006

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**, São Paulo; Vozes, 2012.

O'BRIEN, Mahon. **Commentary on Heidegger's "The Question Concerning Technology". In Thinking Together. Proceedings of the IWM Junior Fellows' Conference**, Winter 2003, ed. A. Cashin and J. Jirsa, Vienna: IWM Junior Visiting Fellows' Conferences, Vol. 16.

WADDINGTON, David. **Field Guide to Heidegger: Understanding the 'Question**

concerning technology'; Educational Philosophy and Theory, vol 37, n.4, 2005

O percurso do justo – o dilema da justiça em paul ricoeur frente ao desafio da culpa e do perdão

João Manoel Zechinatto¹

Resumo: Na coletânea de conferências que compõe a obra *O Justo 1*, Paul Ricoeur nos apresenta elementos contemporâneos éticos a partir da filosofia jurídica. As reflexões em torno da justiça institucionalizada vão de encontro com a proposição de John Rawls em sua *Uma teoria da justiça*, a qual a justiça aparece como a primeira virtude das instituições sociais. São as análises de elementos do meio jurídico institucional que oferecem uma salutar contribuição sobre a questão da culpa e do perdão de modo que o dito justo não se esgota no legal, mas tem referência também no bom. O clamor *isso não é justo!* inserido diversas vezes por Ricoeur em suas obras é um dado objetivo de clamor pessoal para o qual a busca da justiça se apresenta. O fundo de bondades suscitado pelas tradições religiosas corrobora para o trajeto rumo à justiça de modo a não se apegar a um mero determinismo jurídico. A pesquisa tem como base principal a obra *O Justo 1*, mas elementos de outras obras de Ricoeur foram utilizadas como referência para esta pesquisa.

Palavras-chaves: justo, bom, legal, Ricoeur.

Introdução

Na obra *O Justo 1*, o filósofo Paul Ricoeur nos apresenta uma nova contribuição para o seu já extenso trabalho no campo das discussões éticas. Em várias de suas obras, Ricoeur se propõe a uma sempre nova análise da “hermenêutica da ação”. Se nos estudos sétimo à nono da obra *O si mesmo como um outro* somos adentrados num estudo teórico que norteia sua “pequena ética”, na coletânea de conferências que compõe *O Justo 1* suas reflexões giram em torno da justiça institucionalizada a partir do meio jurídico, tendo sempre ao fundo o já conhecido debate entre ética e moral que se faz presente no pensamento do autor. O eixo principal de suas análises nessas conferências gira em torno da proposição da ideia de justiça em torno da regra moral e da instituição.

Decorrida a leitura da obra, notamos que a mesma não nos oferece uma ideia clara de “justo” como se esperaria de um texto linear e sistemático. O desafio proposto visa não somente refletir os diversos temas que convergem ao decorrer das conferências, mas poder traçar um percurso, a partir dos elementos da instância

¹ Graduação em andamento em Filosofia pela PUC-CAMPINAS, bolsista de iniciação científica CNPQ sobre orientação do Prof. Dr. Walter Ferreira Salles, endereço eletrônico: juhzechinatto23@hotmail.com.

do judiciário que desemboquem num alicerce palpável e elementar de “justo”. O *corpus* filosófico que abrange boa parte das obras de Ricoeur vem nos enriquecer sobre desdobramentos e considerações a respeito desse tema; omiti-los, seria sinal de empobrecimento e abrangê-los em sua totalidade, algo muito aquém do possível para as poucas páginas que se seguem. No entanto, o clamor *isso é injusto!* nos interpela a buscar o que é justo, seja na afirmação *isso é justo*, seja no predicado objetivo *ele é justo*.

O direcionamento dado à “religião” presente no título desse texto, se vale de que uma análise criteriosa no pensamento de Ricoeur das questões da culpa e do perdão se ligam primeiro às tradições religiosas e só posteriormente se lançam para o meio jurídico, sem, no entanto, romper em definitivo seus laços. Dessa problemática podemos extrair uma salutar contribuição para as análises contemporâneas da filosofia do direito ao nos ater ao justo como figura social sob os aspectos do bom e do legal. Este é um questionamento contido nas obras de Ricoeur a partir de uma leitura crítica e ampliada que advém não somente do *strictu* da lei, mas da opção feita em ser justo não como acontecimento ou obrigação, mas como caminho traçado, e parafraseando Ricoeur, como caminho inacabado! Disso as tradições religiosas têm muito a nos oferecer, pois o mal lançado no mundo nos abre a perspectiva de luta e superação.

Assim, abre-se uma dialética do justo ora como qualitativo institucional perante a ética e à moral, ora como uma faceta ligada à virtude de modo que o predicado justo seja posto em relação figurativa da categoria social. Viver em instituições justas como defende Ricoeur na esteira de Rawls não é só poder apontar o triunfo da justiça pelo clamor: *Foi justo*, mas apontá-la pela exasperação antropológica do justo como predicado do cidadão.

1. Identificar o sujeito e responsabilizá-lo

O primeiro estudo presente na obra *O Justo*¹ pretende ser o elo inicial a partir de dados antropológicos que possam suscitar na identificação cabível do sujeito que pode em potencialidade alcançar o patamar justo a partir de delimitações que o constitui dentro de um elemento institucional. Dito de outro modo, Ricoeur quer nos dizer a partir do âmbito jurídico quem é o “sujeito do direito” e ao dizê-lo apontar para um sujeito “digno de estima e respeito” (RICOEUR, 2008, p.21). Identificar esse sujeito do direito é “concentrar-nos, para começar, na especificidade da perguntar *quem?*” (RICOEUR, 2008, p.21) remetida a uma noção de identificação.

Como dado identificativo levado pelo questionamento “*quem?*” deve-se aliar

uma noção que será ampliadamente debatida na obra *Percurso do Reconhecimento*², noção que Ricoeur denomina “sujeito capaz”, pois é somente aliado às capacidades antropológicas de um sujeito que se pode falar de seu “respeito moral e do reconhecimento do homem como sujeito do direito” (RICOEUR, 2008, p.22). É diante de uma capacidade de poder agir, falar e produzir qualquer espécie de ação que se deve procurar designar a um sujeito a atribuição de seus feitos. Ao tomarmos como questão de identidade, conjunta a uma capacidade, devemos tomar o parâmetro da ética e da moral a partir de um olhar predicativo que faça valer ora à ideia de *bem*, ora à ideia de *obrigação*, isso se deve ao fato de ser um instrumental social humano o ato de avaliar as ações correlatas às antinomias bom/mal e permitido/proibido:

É aqui que a noção de sujeito capaz atinge seu mais alto significado. Nós mesmos somos dignos de estima ou respeito desde que capazes de considerar boas ou más, de declarar permitidas ou proibidas as ações alheias ou nossas. Um sujeito de imputação resulta da aplicação reflexiva dos predicados “bom” e “obrigatório” aos próprios agentes.(RICOEUR, 2008, p.24)

A questão da identidade narrativa tão presente no conjunto da obra ricoeuriana se apresenta, pois é o sujeito capaz de narrar seus feitos e se designar como agente de sua ação que pode instituir um sistema dialógico que o configure institucionalmente como um sujeito de direito em posição objetiva com o outro³ e em posição subjetiva consigo mesmo. Ricoeur insiste mais uma vez numa característica de alteridade não somente permeada pelo eu-tu, mas em relação a um terceiro. “Esse ponto é da maior importância, se quisermos entender a passagem da noção de homem capaz para a de sujeito real de direito”(RICOEUR, 2008, p. 25).O sujeito do direito surge da mediação do terceiro, ou seja, sai da relação do eu-tu mediante o fundo do terceiro institucional.Esse terceiro que permeia a relação do “eu” e do “tu” junto a um fundo institucional é o que dá ensejo ao desvelamento da noção “cidadão”, um sujeito real do direito⁴. O fundo institucional pode muito bem ser dito no campo do judiciário como intermediador maior das ações no nível das antinomias ligadas à legalidade, ou seja, ao campo da moral. Avaliar a ação do sujeito a partir da legalidade é apenas uma faceta da identidade tripartida do processo que se constrói esse sujeito do direito. Sua identificação alocada pelo face-a-face com

2 RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. 2006.

3 Aqui se faz presente a noção do outro enquanto o tu(próximo) e o ele(distante). Vide o prefácio da obra *O si mesmo como um outro*. No campo jurídico o eu e o tu assumem a forma do sujeito que sofre a falta e daquele que a comete, o terceiro aparece na figura do judiciário que distante emocionalmente pode fazer voz a justiça e ao direito.

4 Ricoeur começa a insistir pela expressão “sujeito real do direito” no momento em que se aproxima de conduzir seu argumento para a relação dialógica do “eu”, do outro como “tu” e do outro como “terceiro”.

o tu e mediada institucionalmente por um terceiro é passível da imputação seja delimitada na moral, seja na ética.

Essa relação alocada nas mediações interpessoais e institucionais orientam a capacidade de ação do homem não apenas como capacidade virtual, mas como ação real de alguém posto sob intersubjetividade no plano institucional. A justiça não é apenas um defrontante do eu com o tu junto ao rosto que lhe aparece; para Ricoeur, aqui deve ser tomado à medida do “*cada um na qualidade de terceiro*”(RICOEUR, 2008, p. 30). Isso nos leva na esteira de John Rawls a pensar a justiça como a primeira virtude das instituições sociais (RAWLS, 2008, p. 4), pois ela está a pensar propriamente essa dinâmica social da qual o homem se insere. Por isso, Ricoeur afirma que “sem a mediação institucional, o indivíduo é apenas um esboço de homem, para a sua realização humana é necessário que ele pertença a um corpo político” (RICOEUR, 2008, p. 31).

Na relação com a identificação podemos nesse momento situar que é intrínseco ao sujeito do direito a sua inserção social e política. Não obstante essa afirmação, só pode ser dito o sujeito como “justo” se este estiver na esteira social institucional, pois é este o meandro claro que habilita as intersecções dinâmicas da ação conflitiva presente na pluralidade do humano. O ressoar da ação propriamente é o ensejo que põe a tona a questão da responsabilidade. A proposição do sujeito do direito é a possibilidade de se falar do justo enquanto predicado possível para o cidadão, pois o coroamento da justiça é uma prerrogativa do meio social. A responsabilidade corresponde a uma noção de “imputação”, termo que veremos mais detalhadamente quando adentrarmos na questão da culpa. Diremos por hora que:

[...] em direito civil, a responsabilidade é definida pela obrigação de reparar os danos que infringimos por nossa culpa e em certos casos determinados pela lei; em direito penal, pela obrigação de suportar o castigo: obrigação de reparar ou de sofrer a pena. (RICOEUR, 2008, p. 33)

O entorno do vínculo social impõe uma valoração da ação, é preciso zelar pelos direitos de cada um. A ação ligada a um sujeito é a real questão da responsabilidade; portanto, qual a forma assimétrica para valorar a ação? Sobre esse debate precisamos sair do fundamento feito a respeito do sujeito do direito, aquele que é capaz e consequentemente pode ser dito justo, e partirmos para as linhas que cercam os efeitos da ação.

2. O Justo como centro: as linhas ética e moral no pensamento ricoeuriano.

No prefácio da obra *O Justo 1* Ricoeur faz um pequeno retrospecto das linhas gerais de sua *pequena ética* presente na obra *O si mesmo como um outro*, mas em *O Justo 1* somos confrontados com o pano de fundo do judiciário. A discussão sai da questão puramente ética e passa institucionalmente para um caráter procedimental da justiça, que surge como “a virtude primeira das instituições sociais” (RAWLS, 2008, p.4). Diante da questão da justiça surge um grito de indignação: “é injusto!”⁵; em que os cidadãos desejam pela justiça. Essa é a prerrogativa para falar do *justo* enquanto modelo de virtude, pois se a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, o justo é o portador dessa virtude. Sob esse panorama é que se deve partir para a ética ricoeuriana, posta não em suas linhas gerais, mas dita como horizonte dialógico da constituição do justo. “Uma teoria filosófica do justo encontra, assim, sua primeira base na asserção segundo a qual o si só constitui sua identidade numa estrutura relacional que faz a dimensão dialógica prevalecer à dimensão monológica” (RICOEUR, 2008, p. 7). O *si* é marcado como um pronome reflexivo que não se fecha na significação do *eu e nem do tu*, mas se coloca numa dimensão de abertura vista no âmbito relacional do eu com um próximo, e do eu com o distante.

A justiça é o triunfo do intercâmbio relacional de nossas ações e atitudes. Na obra *Crítica e Convicção*, Ricoeur sublinha “a vida ética é o desejo de uma realização para os outros, sob a virtude da amizade” (RICOEUR, 1997, p. 130), mas a vida do justo se abre para além da amizade, a grande prova de ser justo se dá na relação com o distante, com o desconhecido. As Escrituras dão-nos uma importante contribuição a respeito disso, no fim do Capítulo 5 do Evangelho de Mateus, o próprio Jesus diz: “Se amais somente os que vos amam que recompensa tereis?” (Mt. 5,46). Mediada pela instituição essa relação com o outro perante a justiça surge sob a figura do “*cada um*, conforme o indica o adágio latino: *suum cuique tribuere*, a cada um o que é seu” (RICOEUR, 2008, p. 8).

O justo está em posição relacional e seu estatuto se dá dialogicamente, seja pela amizade de seus próximos, seja pelo vínculo social dos que lhe estão distantes, o reconhecimento de sujeito do direito faz ter voz ao *cada um* segundo o respeito que lhe é cabível. Diremos que o lugar filosófico do justo, como nos diz Magalhães:

[...] estaria situado no ponto de intersecção do eixo “horizontal”, que é o da constituição *dialógica* da *ipseidade*, que Ricoeur opõe à simples *mesmidade*[...] e do eixo “vertical”, o da constituição hierárquica dos *predicados* que determinam as “avaliações fortes” da ação humana (o predicado *bom* e o predicado *obrigatório*) (MAGALHÃES, 2002, p. 105).

Para Ricoeur o predicado justo é visto numa dialética do *bom* e do *legal*

5 Ora, o sentido da injustiça não é só mais agudo, mas é perspicaz do que o sentido de justiça; pois a justiça é, mais amiúde, o que falta e a injustiça o que reina, e os homens têm uma visão mais clara do que falta às relações humanas do que da maneira correta de as organizar. (RICOEUR, 1995, p. 90).

sobre a questão da prática da justiça. Dito na linguagem erudita, elas procedem de duas linhas que representam as principais linhas éticas da filosofia, de um lado a *teleológica* (Aristóteles) e do outro a *deontológica* (Kant).

3.1 O bom e o legal

Para Ricoeur a palavra ética e moral tomam significados diferentes. Ambas pela etimologia da palavra significam *costumes*, mas devido a uma ênfase natural, ora a questão de bom, ora a questão de obrigatório, Ricoeur usa a palavra ética para designar a visada vida boa, sob o signo *teleológico* em que *télos* significa o fim que se quer alcançar. Aristóteles é o grande nome dessa corrente. Já o termo moral está associado ao legal, à obrigação, por isso dizer que a moral se associa ao *deontológico*, sendo Kant seu principal expoente com sua moral normativa.

Há um desejo de “vida boa” como fundamento de todo agir ético, como nos lembra o livro I da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Esse desejo de fim é carregado pela falta, pois “é em termos de desejo e carência que se pode falar de querer uma vida realizada. Esse nexos entre vida, desejo, carência e realização constitui o fundamento da moralidade” (RICOEUR, 2008, p. 10). A ética é esse querer a vida boa e isso se relaciona junto às investigações sobre o justo na medida em que a parte do *cada um* na constituição da ação deve ser carregada desse sentido que visa o bom segundo a máxima já posta na obra *O si mesmo como um outro*: “querer uma vida realizada com e para os outros em instituições justas.” (RICOEUR, 2008, p. 10). A justiça está ligada nessa leitura a uma aspiração ao querer viver bem e o justo se configura por um optativo, *escolho ser justo*, e não pelo imperativo. No entanto, esse optativo ocorre no círculo social, vide o início da *Ética a Nicômaco* que traça essa visada ao bem e à felicidade não ligada à solidão, mas na trajetória da cidade. A justiça, como já dissemos, é uma virtude e, portanto, faz parte desse querer um fim para o bem. Aqui a virtude da justiça se aplica ao sujeito e o bom como qualitativo da ação se designa no sujeito visto sob o codinome de justo, àquele que por suas ações visa um fim ético ao bem.

O outro nível da questão faz-se pela referência ao nível *deontológico* (obrigatório). “É o nível da norma, do dever, da proibição” (RICOEUR, 2008, p. 12). O nível teleológico traz junto a si o enraizamento do problema ético na vida humana em que a ação tem um fim para si mesmo, no entanto, o *optativo* dá lugar para o imperativo e para a proibição. Por quê?

Pela razão fundamental de que a ação implica uma capacidade de fazer que se efetiva no plano interativo como *poder* exercido por um agente *sobre* outro agente que é seu receptor. Esse *poder sobre* outrem dá ensejo

permanente à violência em todas as suas formas [...] Em suma, é em razão do *prejuízo* que o homem inflige ao homem que o juízo moral formulado sobre a ação deve somar ao predicado bom o predicado obrigatório. (RICOEUR, 2008, p. 12)

Sobre a possibilidade do *poder-sobre* surge a questão da lei, mas no nível deontológico ela não apenas se apresenta num estatuto *formal*, mas como lei jurídica, ou seja, o justo se liberta da ideia de bem e passa para o legalismo “num estatuto puramente procedimental das operações constitutivas da prática legal” (RICOEUR, 2008, p. 14). No nível do *obrigatório* Ricoeur pensando junto com John Rawls e sua *Uma teoria da justiça* eleva o social para o nível das instituições e o papel distributivo que cada um ocupa, é sobre essa questão que se pode dizer que o justo não é mais *optativo*, mas *obrigatório*, pois o que se exige não é mais um fim ao bem, mas o cumprimento da lei. O privilégio do judiciário como aquele que julga as transgressões segundo a lei e busca a justiça liga o justo como o portador das práticas da lei. Porém, a ideia de bem não se perde, se o campo de ação é a lei, o horizonte continua sendo o bem; Ricoeur defende que “o nível deontológico, considerado com razão como o nível *privilegiado* de referência da ideia de justo, não pode tornar-se autônomo a ponto de constituir o nível *exclusivo* de referência” (RICOEUR, 2008, p. 15).

A noção de sujeito do direito unida à questão da *capacidade* e à noção de responsabilidade vistas sob o ângulo da *imputabilidade* estão ligadas à abordagem deontológica no sentido de que é a obrigação de ação do cidadão que designará o fim colocado no trajeto institucional culminando. A lei se apresenta de modo imperioso, pois a vida social é institucional, no entanto, o cumprimento da lei em si não define o justo, mas perante o social é a voz jurídica que aponta o justo e deslinda sobre o injusto. “Quando subordinado ao bem, o justo está por se descobrir; quando engendrado por meios puramente procedimentais, o justo está por construir” (RICOEUR, 2008, p. 67). A promoção da justiça se liga aos interesses do meio político para os quais a mutuabilidade social se torna construcional sobre o dever de *cada um* a prática da justiça. O imperativo kantiano não pode ser deixado de lado, pois é a universalização racional da ação para todo e qualquer homem não como meio, mas como fim, que eleva o primado da lei e da obrigação como sendo o próprio bem.

Expostas as linhas ética e moral que incidem sobre a figura do justo é preciso partir para a aspiração que fazemos da justiça, pois o clamor *isso é injusto!* parte da falta. É sobre a falta, o erro e o mal que o judiciário pode agir. O desejo pela justiça é causado pela prática do mal designado nas instituições sociais pela noção de *crime*. Ricoeur nos aponta o caminho do debate e do processo em que a obscuridade dos casos se faz na individualidade do caso a caso. De um lado, o dado da culpabilidade, que ao imputar a ação supera a obscuridade do processo, impõe a pena e satisfaz o

desejo de justiça tanto para o queixoso, como para todo o *corpus* social. O perdão aparece numa última reflexão, na qual se pergunta se é possível ser justo perdendo e fazendo justiça.

4. Do mal à culpa

4.1 Fenomenologia da confissão ou do reconhecimento⁶

A partir da tradição religiosa, a culpa passa a ser vista como resultado do mal e da desobediência do homem ou do povo perante seu deus. O elemento central do “reconhecimento” do erro é expresso pela *confissão do mal*, “é a linguagem da confissão que eleva à luz do discurso uma experiência carregada de emoção, temor e angústia” (RICOEUR, 1978, p. 356). Todo o discurso feito pelo judiciário, a partir do mal, não parte de um exclusivismo referencial que lhe é próprio, mas se baseia numa presunção linguística já presente no âmbito das tradições religiosas, pois “a consciência de si, tão perspicaz no sentimento do mal, não dispõe de uma linguagem abstrata, mas de uma linguagem bastante concreta” (RICOEUR, 1978, p. 357). A confissão perpassa o judiciário e as tradições religiosas como o elemento que liga o autor do mal à sua prática num sentido de concretude, essa linguagem concreta da qual fala Ricoeur se diz pelo fato de o mal ser concreto enquanto ação objetiva na existência do homem. Não podemos deixar de lado o conceito de responsabilidade já apontado acima ligado à noção de *homem capaz*.⁷

O que se quer não é uma busca pelo sentido do mal, como aparece na obra *A simbólica do mal* de Ricoeur, mas a partir da obra *O conflito das Interpretações* apontar a face da *culpa* como reflexão que nos transporta de um dado religioso para um elemento jurídico não em oposição contraditória, mas como oposição corroborativa.

A ideia de culpa, pensada como elemento de ensejo ético, ligada à tradição religiosa na perspectiva teleológica, vista aqui na sua dimensão de *finalidade*, fala da culpa a partir da confissão do erro em uma simbologia que atinge seu ápice com a mensagem evangélica do “vai, e de agora em diante não peques mais” (Jo, 8, 11). O pecador arrependido de seu mal assume sua culpa nas palavras da confissão de seu pecado. O simbolismo do pecado, por sua vez, está ligado a uma figura da sujeira⁸ que negativamente toma forma no ser atrelado a sua constante prática do mal, “o pecado é uma condição real, uma situação objetiva” (RICOEUR, 1978, p. 358).

Se o pecado é uma situação objetiva, “a culpabilidade, ao contrário, tem um

6 Na obra *Conflito das Interpretações*, Ricoeur dedica um capítulo à questão da culpa em relação à ética e a religião no texto ele define a tentativa de analisar historicamente essa questão a partir da descrição de sua significação e da intenção presente na linguagem da “confissão”.

7 Como dito no ponto 2 *Identificar o sujeito e responsabiliza-lo*, Ricoeur dedica o primeiro e o segundo estudo de *O Justo* a falar do sujeito do direito e da noção de responsabilidade.

8 Na obra *A simbólica do mal*, Ricoeur usa o termo *Mancha* que dá o nome do primeiro capítulo, ligado, sobretudo a ideia de pecado original, já na obra *O conflito das Interpretações* o filósofo fala da sujeira que aqui damos ênfase à relação do homem que comete o mal e se suja, ou se sente sujo a partir do pecado.

caráter nitidamente subjetivo: seu simbolismo é muito mais interior” (RICOEUR, 1978, p. 358). O simbolismo da culpabilidade no interior do ser está ligado ao *peso da consciência* de modo que o homem cria introspectivamente o signo do tribunal, de modo que há um tribunal invisível que nominamos *consciência moral*. Nesse nível do tribunal da consciência há uma espécie de julgamento e condenação, da qual o homem não pode escapar, pois assim como o discurso religioso infunde a onipresença de Deus, num sentido antropológico o *eu* não pode fugir de sua própria consciência. Essa crescente discussão da culpabilidade no âmbito da consciência pessoal revela um desdobramento ético que se desvencilha do discurso religioso primitivo, pois se na tradição hebraica histórica o *povo* visto na sua coletividade é dito pecador, o olhar individualizado do pecador na sua singular existência corrobora para a dosimetria das partes cabíveis a cada um segundo a gravidade da falta.

A falta assume uma característica de tamanho e de gradação. Eis o campo que o direito se ocupará a partir da ideia de julgamento. Não mais denominar *pecador*, mas *culpado*, de modo que há uma quebra que rompe o introspecto e passa objetivamente como meio coercitivo a ditar perante um rito linguístico passos que julgam, condenam e impõe a pena.

4.2 A voz do judiciário: culpado!

A culpabilidade entendida na sua dimensão de *consciência moral* denota uma subjetividade, mas ao tomarmos a dialética entre indivíduo/social ela se rompe numa carga objetiva entendida na funcionalidade apontada a existência do Estado de Direito. Nesse sentido, a pena imposta como reparadora do mal, ganha força não na voz da consciência, mas na voz jurídica a partir do aparelho judiciário que dita a voz do direito e impera perante os clamores à Justiça. Os limites e as prescrições da lei são incorporados pelo cidadão de modo que ele as cumpre dentro de um legalismo que lhe confere exatidão, “assim, a culpabilidade revela a maldição de uma vida sob a lei” (RICOEUR, 1978, p. 359). A culpabilidade no seu radicalismo operado como seguimento das normas e leis constitui a faceta do justo dito a partir do deontológico ao seguir os ditames do obrigatório, corre-se o risco de que “a culpabilidade anuncia uma acusação sem acusador, um tribunal sem juiz, um veredicto sem autor” (RICOEUR, 1978, p. 359). Se pelo aparelho judiciário ela se mostra objetivamente através do processo que ao deslindar o julgamento termina com a voz do culpado ou inocente, o temor gerado pela força da lei se mantém subjetivamente na consciência moral do indivíduo.

A construção de uma ética ligada à culpa ocasionada pelo mal feito leva Ricoeur a pensar a questão da liberdade, pois “se a liberdade qualifica o mal como

fazer, o mal é o revelador da liberdade” (RICOEUR, 1978, p. 360). A própria liberdade na ação denota a capacidade de deliberação e, portanto, a voz do direito operará o que diremos ser a *imputação*, ou seja:

Imputar – dizem nossos melhores dicionários – é atribuir a alguém uma ação condenável, um delito, portanto uma ação confrontada previamente com uma obrigação ou uma proibição que essa ação infringe. A definição proposta dá a entender que, a partir da obrigação ou da proibição de fazer e por intermédio da infração e, depois, da reprovação, o juízo de imputação leva ao juízo de retribuição, na qualidade de obrigação de reparar ou de sofrer a pena. Mas esse movimento que orienta o juízo de imputação não deve levar a esquecer o movimento inverso que faz remontar da *retribuição à atribuição* da ação a seu autor. Aí reside o cerne da imputação. (RICOEUR, 2008, p. 36).

Há uma necessidade não apenas jurídica, mas também social, em imputar o ato a um agente. A noção de responsabilidade vista sob o ângulo de imputação junto ao meio jurídico revela a transmigração da culpa não mais como um dado subjetivo propagado pelas tradições religiosas, mas sim, em uma posição em que o sujeito pode não apenas assumir-se culpado, mas também ser dito culpado por instâncias do aparelho do Estado, no caso; o judiciário.

Se no foro íntimo a noção de pecado opera sob a consciência a ideia de tribunal, as sociedades promovem a partir da ação danosa o *ato de julgar*⁹ na literalidade do tribunal em que o “sentido forte da palavra julgar: não só opinar, avaliar, considerar verdadeiro, mas, em última instância, tomar posição” (RICOEUR, 2008, p. 176) aparece como recurso na busca da justiça. O ato de julgar põe fim à incerteza e a partir do processo toma uma posição definitiva expressa na força do direito.

Nos limites estritos do processo, o ato de julgar aparece como a fase terminal de um drama com várias personagens: as partes ou seus representantes, o ministério público, o juiz, o júri popular etc. Além disso, esse ato terminal se mostra como o fechamento de uma evolução aleatória; nesse aspecto, ocorre o mesmo que se verifica no desenvolvimento de uma partida de xadrez; as regras do jogo são conhecidas, mas ignora-se a cada vez de que modo a partida chegará ao fim, o processo está para o direito assim como a partida de xadrez está para as regras: nos dois casos, é preciso ir até o fim para conhecer a conclusão. (RICOEUR, 2008, p. 177)

O conflito ocasionado pela violência e pelo mal dá vida ao processo que adquire trajetória culminando na voz *culpado* que põe fim a queixa e abre espaço para a justiça. O reconhecimento do culpado impõe uma pena, pois é preciso que a falta seja tributada ao autor. O dito culpado deve ser condenado e a punição imposta é melindrada de publicidade como modo de superar o desejo pessoal e comunitário

9 Paul Ricoeur dedica na obra *O Justo* um estudo nominado *O ato de Julgar*, no qual ele propõe uma fenomenologia desse ato. Se a imputação determina o sujeito do ato em face de uma responsabilidade que visa reparar o ato feito, o ato de julgar determina juridicamente o estatuto do sujeito através da máxima: *culpado!* Diante dessa palavra é que se pode partir para a punição que visa reparar e por ordem à equação da justiça mediante a ficcionalidade do contratualismo que engloba o todo social a partir de seus sujeitos.

de vingança, assim o judiciário se apresenta como o terceiro distante que pode colocar ordem nas partes concernentes ao queixoso e dizer publicamente culpado àquele que cometeu a falta. Bem nos lembra Ricoeur: “A guerra é o tema lancinante da filosofia política, e a paz, o da filosofia do direito” (RICOEUR, 2008, p. 3).

5. O justo diante do perdão: justiça feita ou posta de lado?

No que concerne à figura do justo e a prática da justiça o perdão não se coloca no início do trajeto, mas no fim. Há no ponto em que estamos uma consistente dificuldade ao falar do perdão, isso porque, depois de traçar as ideias de condenação e pena, o espaço para o perdão fica como que eclipsado. É sob o dado *culpado* e a *culpabilidade* que podemos iniciar o debate sobre o perdão. A impunidade aparece como o obstáculo para o triunfo da justiça e abre o acalorado desejo por vingança que soma violência a violência. São as trocas colocadas na equação do perdão entre um agente portador do *domque* apontam a posição de reconhecimento da falta; e pelo impulso do vínculo reside o enigma “entre três obrigações: a de dar, a de receber, a de retribuir.” (RICOEUR, 2007, p. 487).

O perdão confronta com a instância do judiciário, isso porque a raiz de sua realização está mais ligada a um fundo religioso do que propriamente ao âmbito jurídico. Ao pensar a justiça mediante o *corpus* juiz, processo e lei, somos ligados às ideias de condenação e pena, doravante o perdão tem estreita relação com a noção de homem capaz, mas aqui a partir de uma noção da ação humana em relação intersubjetiva em que os sujeitos são pensados junto aos efeitos qualitativos da ação e conseqüente reação. Na obra *O Justo* se encontra pouco a respeito do perdão compreendido em sua abrangência, de modo que na obra *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur finaliza a obra com um epílogo intitulado “O perdão difícil”, no qual dedica inúmeras páginas à trajetória do perdão em sua condição de dificuldade, pois o perdão não é fácil, mas também não é impossível (RICOEUR, 2007).

É a falta que dá abertura a essa “possibilidade” do perdão, de um lado a profundidade da falta e do outro, a altura do perdão. A questão da falta se assemelha à culpabilidade, tema que já trabalhamos, mas aqui ela é posta no fim da equação. O dado existencial de um culpado é prerrogativa para que se possa haver perdão. “De fato, não pode haver perdão a não ser que se possa acusar alguém, presumi-lo ou declará-lo culpado” (RICOEUR, 2007, p. 467). Se a confissão da culpa e a voz do juiz declara a união entre ato e agente, sob a perspectiva do perdão devemos nos interessar pelo *abismo*, como nos diz Ricoeur, entre a falta cometida com relação ao ser que sofreu a ação ou ao judiciário que na voz de terceiro recoloca em igualdade os agentes da equação da justiça.

5.1 O perdão na ordem jurídica

Diante do clamor pela justiça ocasionado pela falta e pelo mal, Ricoeur aponta o perdão como uma impossibilidade diante da ordem jurídica, “o perdão escapa ao direito tanto por sua lógica quanto por sua finalidade” (RICOEUR, 2008, p. 196). Em *O Justo 1* a visão de uma filosofia do direito se contrapõe ao perdão como *economia da dívida* ligado a lógica da superabundância, pois a lógica que rege um meio jurídico é a da equivalência em que a falta exige uma condenação. O valor do perdão adquire um caráter *supra-ético*, mas nem por isso podemos dizer que o direito escapa à questão do perdão. O perdão como *graça* se liga à vítima, é ela que em linhas absolutas pode designar a ação de perdoar, não como esquecimento, mas como reconhecimento de entrega e de *anular a dívida* ligada a uma ordem subjetiva, o perdão pode dar à vítima a chance de se libertar das relações com o autor do mal. “O perdão é uma espécie de cura da memória, o acabamento de seu luto; liberta do peso da dívida, a memória fica liberada para grandes projetos. O perdão dá futuro à memória.” (RICOEUR, 2008, p. 196).

O perdão não apaga a memória; por isso, o entregar-se ao perdão não é se esquivar do desejo da justiça, mas exigir não de modo objetivo a reparação do mal feito. Sua relação com o *sagrado* denota-se na “virtude da qual sangue clama por sangue” (RICOEUR, 2008, p.197) de modo que a punição dos homens não é suficiente para apaziguar o mal cometido. A ideia de perdão se baseia na superação da violência em todos os seus aspectos, o dilema se encontra no desligamento do ato ao agente, algo impossível numa filosofia do direito, mas não ao tomarmos o olhar para o Bem, aqui o triunfo da justiça se desliga da procedimentalização puramente legalista e toma nova guinada ao *bem*. Ricoeur toma de Kant o dizer de que “por mais radical que seja o mal [...] ele não é obrigatório. Radical é a “propensão” ao mal, originária é a “disposição” para o bem.” (RICOEUR, 2007, p. 499). De outro modo Kant dirá isso na abertura de sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão somente uma *boa vontade*” (KANT, 2009, p. 101). As tradições religiosas liberam o fundo de bondade que habita em nós, diz constantemente Ricoeur, o perdão, mesmo no limite da existência corrobora para o reconhecimento de que a falta não é maior do que o autor do mal, o perdão vai de encontro à possibilidade de reabilitação, pois para aquele que foi perdoado foi-lhe dado a chance de um novo começo. O ato não é desligado de seu autor, eis que o perdão não ultrapassa a voz jurídica, mas o acento sobre a vingança é desmontado, pois reconhece-se o papel institucional competente para executar a punição, assim o

perdão se coloca como “capacidade restauradora” (RICOEUR, 2007, p. 501) em que a lógica da superabundância supera o legalismo e pelo *dom* e pela *graça* cooperam com o triunfo da justiça não pela voz do direito, mas pelo sopro de bondade que brota do ser pela enunciação *eu te perdoo* não como palavra vazia, mas com o sentido evangélico *levanta-te e anda!*

Considerações finais

O desejo pelo triunfo da justiça para todos é a aspiração primordial que o Estado deseja por meio dos aparelhos que o constitui, mas o grito de indignação “*isso é injusto*” abunda por sobre nós. Diante desse substrato é que procuramos apontar elementos do pensamento de Paul Ricoeur que discutem a problemática da justiça principalmente na obra *O Justo 1* de modo que uma filosofia jurídica não é simplesmente um arcabouço discursivo de problemas procedimentais, mas muito além disso, se situa em dados antropológicos fundamentais como a noção de culpa e consciência. A orientação ao legal não esgota a ideia de justo como bem procurou apontar Ricoeur e como acentuamos no texto, mas também a linha teleológica sem um dado prático e formal como a lei seria inconsistente, é da junção dialética de ambos que podemos fazer uma discussão madura do *justo entre o bom e o legal*.

O desejo pela paz vai ao encontro da luta pelo fim do mal. A culpa pelo mal causado abre espaço para a dura voz do pecado que assola a consciência e abre espaço para o judiciário que usa do processo condenatório a partir da falta. O desejo de justiça não é distante do cidadão, mas lhe é próprio, de modo que não poucas vezes se perde a noção de justiça pela vingança que põe violência em cima de violência. Abrir-se para a justiça é atribuir corretamente os papéis do estado como terceiro que isento de emoções busca dar fim à incerteza do processo. A vida social em instituições toma para si o direito de dizer *isso é justo* e é nesse sentido que uma ideia de *areté* grega deve perpassar o cidadão que almeja o despertar da justiça como finalidade ao bem que uma vida requer. O *télos* que Aristóteles empreendeu há tantos séculos se mantém atual de modo que o justo não é o impossível, mas o possível da parte de *cada um* na construção da sociedade que não mais é puramente o Estado, mas adquire pela sua conotação familiar a morada do sujeito do direito.

Nossa última análise é o da possibilidade existencial do perdão, não como contraponto a justiça institucional, mas como recurso supra-ético que revela a dimensão do *dom* em que a falta cometida não é maior que o autor da falta. O perdão não é esquecimento, mas é remédio para a memória feliz, pois ele faz voltar a altura os sujeitos da equação. O grande permanente nas pessoas e na sociedade é a confiança nos papéis das instituições, o clamor pela justiça faz não poucas vezes que a vingança seja aplaudida e que a demora e a incerteza do processo seja reprovada.

Ricoeur é enfático ao reprovar a vingança e sua confiança nas instituições é um depositáculo de esperança de que a paz venha e a justiça surja e nós exortaremos: *isso é justo!*

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Ed. Atlas, 2009.
- Bíblia de Jerusalém*. Paulus: São Paulo, 1993.
- DOSSE, François. *Paul Ricoeur: Los sentido de uma vida: 1913-2005*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- JERVOLINO, Domenico. *Introdução a Ricoeur*. Trad. José Bortolino. São Paulo: Paulus, 2011.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet. *A reflexão de Ricoeur sobre o justo*. In: Revista de Filosofia Síntese. Belo Horizonte, 2002. v. 29, n, 93. p. 103-115.
- NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Trad. Marcus Penchel. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Jussara Simões. São Paulo, Martins Fontes, 2008.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François. Campinas: Editora Unicamp, 2007.
- RICOEUR, Paul. *A simbólica do mal*. Trad. Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2013.
- RICOEUR, PAUL. *O Conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago editora, 1978.
- RICOEUR, Paul. *Crítica e convicção*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- RICOEUR, Paul. *Leituras 1 – Em torno ao político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- RICOEUR, Paul. *O justo 1*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- RICOEUR, Paul. *O percurso do reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- RICOEUR, Paul. *O si mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira César. Campinas: Papyrus, 1991.

O som da religiosidade na música brasileira

Daniel Wirland Ferreira dos Santos¹
Larissa Souza Nascimento²

Resumo: *O presente artigo almeja demonstrar como é forte a religiosidade nas letras de músicas nacionais. Pois a cultura brasileira tem uma vasta diversidade religiosa e musical e essas aparecem no conteúdo das letras de músicas das bandas que cantam/compõem para o seu determinado gênero (pop, rock, samba, sertanejo, MPB, etc.). A partir delas é possível visualizar essas diversas faces religiosas. Para compreender a canção/letra e suas especificidades, o artigo analisará a utilização de divindades, expressões, simbolismo e mitos, de forma metafórica ou de forma religiosa, em seus conteúdos. O acervo da música brasileira é de grande importância, pois a mesma não retrata só a cultura, mas também a religiosidade dos mesmos. Para tanto faremos uso de referências bibliográficas que tratem da relação música e religião e seu poder simbólico, procurando mapear essas informações e refletir sobre o conteúdo das letras e estabelecendo uma comparação dos diversos gêneros que farão parte de nossa pesquisa.*

Palavras-chave: *Música brasileira. Religiosidade. Cultura. Gêneros musicais.*

Introdução

O Brasil é um país da diversidade cultural que desenvolveu do norte ao sul costumes e maneiras de ser. Assim a cultura de cada canto do país, musicalmente falando, construiu um vasto acervo de canções que passam por diversas épocas, cantores, origens, estilos e misturas. A priori, no decorrer do trabalho, explana-se toda a fase inicial da música brasileira, apontando suas origens e conceituando alguns dos ritmos e suas misturas mais importantes para o crescimento da cultura nacional.

Tendo em vista o valor da música no país, também é possível a identificação de outro elemento muito importante para enriquecimento da cultura: a religião, que é algo muito presente e difundido no Brasil, sendo um dos países mais ricos em diversidade religiosa. A partir de então foi possível, através da história da música, visualizar uma notável aproximação entre a religião e a música. Os fatos e fatores que influenciaram tanto a cultura nacional repassados nas canções “tendências e transformações quanto aos ritmos e estilos musicais” (CALDAS, p.6) seja em músicas

1 Graduação em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará – dwirland@yahoo.com

2 Graduada em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará – larissasnsn@yahoo.com.br

do passado ou nas atuais (e bem provavelmente nas futuras) demonstrando seus aspectos sociais e sua religiosidade.

Ao analisarmos algumas letras de músicas, de diversos gêneros, foi possível identificar todas essas questões da religiosidade e de metáforas que envolvem religiões. Passando por canções interpretadas por Raul Seixas, Leoni e Móveis Coloniais de Acaju, Roberto Carlos, Rita Lee e Zeca Pagodinho como exemplos.

1. História e música.

Quando se fala na história da música brasileira temos que enfatizar, na sua origem, a mistura de sons dos indígenas, negros e portugueses. Alguns estudiosos apontam o seu aparecimento durante o período do Brasil colonial do século XVIII, porém não se podia dizer que era uma música tipicamente brasileira, pois como diz Mario de Andrade:

A nação brasileira é anterior à nossa raça. A própria música popular da Monarquia não apresenta uma fusão satisfatória. Os elementos que a vinham formando se lembravam das *bandas de além*, muitos puros ainda. Eram portugueses e africanos. Inda não eram brasileiros não. (ANDRADE, 2006, p. 11).

Podemos dizer que essa mistura deu-se ainda no início no século XVI, quando os missionários jesuítas utilizaram-se da música como uma ferramenta para a catequese dos índios.

O som chamado de *cateretê* é uma música e dança tupi, que pouco se tem registros históricos, pois com a chegada dos jesuítas com o *cantochão gregoriano*, “melodia sem acompanhamento em que eram cantados os textos da liturgia católica” (CALDAS, p.6), houve uma fusão dos sons e certa substituição das canções indígenas pelas orações religiosas. Nesse momento podemos ver o papel da música como um instrumento político no auxílio da colonização portuguesa.

O autor Waldenyr Caldas mostra a importância social da música no processo da catequese jesuítica falando sobre o padre Aspigueta Navarro (? – 1582), um dos pioneiros na prática.

ele passou a ensinar os curumins a cantarem as orações religiosas em substituição às canções indígenas [...] Enfileirados [...] e muito bem-comportados, os curumins cantavam sempre em frentes às igrejas para atrair os fiéis. O objetivo era, se possível, lotar a igreja durante as missas. Tem início, nesse momento, a paulatina destruição do indígena mediante o aniquilamento da sua cultura. (CALDAS, p. 7).

Nesse primeiro momento podemos notar também a utilização da música como uma prática religiosa. Tanto os indígenas quanto os jesuítas utilizavam-se dela como uma forma de culto.

Dentre os sons que influenciaram na formação da música brasileira, a indígena exerceu menos que as outras. A maior contribuição do povo negro na musicalidade brasileira foi à rítmica. E do povo europeu vieram os instrumentos e a literatura musical.

Vasco Mariz cita diversas influências para a música brasileira, como: boleros, fandangos, seguidillas, habaneras e zarzuelas, da Espanha; pericón e tango latino-americano; a popularização da ópera desde o século XVIII pela Itália; as operetas e cantos infantis francesas; a valsa austríaca; o xóti da Escócia; a polca da Polônia; e o jazz norte-americano. Todos esses o autor ressalta:

Este chover sucessivo de liras populares estrangeiras sobre o povo brasileiro veio alimentar-se, ainda mais, o pendor pela música. Todo esse copioso e variadíssimo material amalgamou-se e, no último quartel do século passado, produziu os primeiros espécimes de eruditos da música brasileira. (MARIZ, 1994, p.32).

Com o movimento romancista, a música brasileira começa ter um caráter nacionalista, valorizando seu folclore. Além do mais, nesse momento a música passa por um processo de nacionalismo musical que tornaria um aspecto patriótico em diversos países, inclusive o Brasil (MARIZ, 1994).

Nesse processo Andrade relata:

Um dos conselhos europeus que tenho escutado bem é que a gente si quiser fazer música nacional tem que campear elementos entre os aborígenes pois que só mesmo estes é que são legitimamente brasileiros. Isso é uma puerilidade que inclui ignorância dos problemas sociológicos, étnicos psicológicos e estético. Uma arte nacional não se faz com escolha discricionária e diletante de elementos: uma arte nacional já está feita na inconsciência do povo. O artista tem só que dar pros elementos já existentes uma transposição erudita que faça da música popular, música artística, isto é: imeditamente desinteressada. (2006, p.13)

Mesmo com o esse nacionalismo musical no Brasil “falar de música erudita brasileira era motivo de riso” (MARIZ, p.33). Ainda existia certo desprezo, do que era produzido no Brasil, por pessoas talentosas que iam para Europa estudar e/ou aperfeiçoar seus conhecimentos, pois esse período ainda dominava a música operística italiana.

Durante esse período, autores nacionalistas tentavam produzir algo tipicamente brasileiro, porém comentem um, o que Mariz ressalta, mal-entendido – o exotismo. Ou seja, focavam no rico folclore e deixavam de lado a realidade brasileira. Em alguns casos mostravam obras ameríndias ou negras como se fossem brasileiras.

Já disse Coeuroy, em seu *Panorama da Música Contemporânea*, que: “se para criar música nacional apenas bastasse reproduzir cantos populares, a curiosidade do etnólogo ficaria satisfeita, mas a arte ganharia pouco e é o que se tem muitas vezes verificado.” A arte dos sons deveria apresentar

mais do que a diversão momentânea, precisa despertar uma emoção estética elevada e não apenas interessar por este ou aquele aspecto típico ou exótico. (MARIZ, 1994, p. 34).

O nacionalismo musical no Brasil se consolidou com Heitor Villa-Lobos, que com suas obras marcadas pelos estilos europeus da virada século XIX e influenciadas pelo movimento romancista, conseguiu criar uma linguagem própria, uma sonoridade brasileira. Isso fez também que influenciasse uma nova geração, ele conseguiu despertar:

O entusiasmo de sua geração para o apolento folclore pátrio, traçou, com linhas vigorosas, a brasilidade sonora. A obra de Villa-Lobos representa o alicerce sobre o qual os compositores brasileiros mais jovens estão construindo um edifício sólido. (MARIZ, 1994, p.35)

Há ainda hoje um longo debate sobre o “nacionalismo musical”, mas não vem ao caso discutir aqui. Contamos um pouco da história da música brasileira para mostrar que a música é uma expressão humana importante para o conhecimento da cultura de um povo (no caso o Brasil), pois dela podemos distinguir a sociedade em seus diversos períodos.

2. Gêneros da música brasileira

O Brasil sempre será um país com uma rica e diversificada cultura. Deste a chegada dos portugueses na terra que futuramente seria o Brasil, começou uma mistura da cultura europeia com os habitantes aqui residentes, os índios. Porém esse primeiro contado tinha um objetivo de substituição da cultura indígena para a europeia.

Com o passar do tempo, no século XVI, começa o tráfico de escravos negros, tendo em vista a substituição da mão-de-obra indígena. No período até 1850, os negros deram destaque na formação do sentimento brasileiro.

Deste então, esses três sangues contribuíram para a formação do tipo brasileiro. Suas culturas começaram a se misturar dando origem assim, o que podemos falar, de cultura brasileira.

Essa diversidade cultural também está presente na música brasileira. Como já foi abordado, a música brasileira tem sua origem nas diversas culturas que foram se misturando. Sendo assim, conforme as influências surgem os gêneros musicais.

Começaremos pelo Samba, gênero musical que nasceu século XX, e se popularizou no ano de 1917. Influenciado pela *polca* europeia, a *habanera*, o *lundu* e o *batuque* (ritmo afro-brasileiro) e o jeito brasileiro. Dentro do samba destacaremos o samba de morro.

Produzido pelos compositores dos morros e das favelas do Rio de Janeiro,

o samba de morro ganhou força com o surgimento das escolas de sambas. O autor Caldas ressalta que a popularidade do samba está ligada aos prestígios das escolas de samba e ao Carnaval. Já com o compositor José Barbosa da Silva, conhecido como o Sinhô, o samba foi projetado na sociedade tornando uma “grande expressão lúdico-musical da cidade de Rio de Janeiro” (CALDAS, p.29).

Durante o período do Estado Novo a música popular brasileira sofreu forte repressão política. A censura só deixava divulgar músicas que exaltavam o Estado Novo. Com o DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda) responsável pela censura de todas as produções culturais e artísticas, as escolas de sambas também tiveram as mesmas restrições, tendo seus sambas-enredos e alegorias com temáticas patrióticas.

Durante esse período alguns músicos ainda tentaram criar suas artes, como o Dorival Caymmi, outro também aparecia como Luiz Gonzaga trazendo do nordeste seu repertório de gêneros da mochila.

Já na década de 50 o gênero que ganha destaque é o samba-canção, mesmo surgido na década de 40. Esse gênero é caracterizado pelas desventuras de amor, autopunição e desejo de morte. Citando alguns de seus intérpretes Nelson Gonçalves e Cauby Peixoto, conhecidos até hoje.

No início de 1958 nasce um novo jeito musical, nasce a *bossa nova* com sua linguagem poético-musical simples, evitando chavões poéticos, metáforas, frases feitas ou palavras expressivas com efeitos fortes. Cantava músicas humoradas, irônicas, melancólicas, afetivas, ou com tom de protesto e inconformismo, extraído de elementos do cotidiano da vida urbana. Outra fase chamada de “participante” voltado as questões sociais do Brasil dá início a uma nova etapa da música, as músicas de protestos.

O movimento da Jovem Guarda com a influência rítmica internacional do *rock'n'roll*, surge paralelo aos festivais de músicas. Roberto Carlos e Erasmo Carlos foram os principais representantes desse movimento. Juntos com outros compositores se apresentavam na TV Record e aparentavam um comportamento rebelde, porém era só a aparência, pois os conteúdos das músicas os desmentiam. Um exemplo colocado por Caldas (p.54) é a música *Quero que vá tudo pro inferno*, que mostrava o desinteresse do que estava ocorrendo na sociedade.

No Festival de MPB de 1967, nascia, com Caetano Veloso e Gilberto Gil, o movimento musical Tropicalismo. Esse é o início dos governos autoritário militares. O presidente em exercício, Arthur da Costa e Silva, assina o Ato Institucional nº5, retomando a censura nos tempos do Estado Novo, porém não afeta só a parte cultural e artística, afeta também os veículos de comunicações no território nacional.

No período da década de 70 surgem os grupos “independentes”. Músicos

recém-saídos da Escola de Comunicações e Artes da USP que tentaram criar formas de divulgações e de gravações de seus trabalhos. Porém essa tentativa de resistência à cultura industrial foi falha, grupos como o do Arrigo Barnabé gravaram um LP por uma gravadora.

No início da década de 80 surge um novo gênero, um novo tipo de rock: o rock brasileiro, denominados assim por seus produtores. Bandas com Blitz, Barão Vermelho, Kid Abelha, Paralamas do Sucesso, entre outras, foram marcado pela irreverência dos seus espetáculos, pois não é só a letra, a voz, a melodia que chamava a atenção, o visual, os instrumentos, os espetáculos ao vivo que dava visibilidade ao grupo.

Queremos mostrar que a música, no Brasil, que sempre foi um país musical, além de abordar assuntos como a economia, política e entre outros aspectos sociais, está associada à questão religiosa.

3. A arte musical e a religião

Desde sempre a religião casa com a música para assim falar sobre o seu espaço dentro das sociedades de determinada época. Visto isso, observa-se o quanto ambos elementos influenciaram e influenciam na cultura brasileira. Os mesmos dialogam porque o Brasil é expressamente diverso quanto à religião e quanto à música.

Há muito tempo, como já foi objetivado anteriormente, os jesuítas já se utilizavam da música para expressar sua religiosidade sob os índios, mas assim como os jesuítas usavam música como maneira de dominação e catequização, os índios também se utilizavam da música como forma de cultuar seus deuses. Pensando nessa mistura e formas de utilização da música para diferentes interesses, é plausível dizer que isso incide sobre a cultura de modo geral. Paul Tillich afirma que, a religião é algo inerente a cultura, o contexto social de cada período reflete nas artes (nesse caso a música), esse tratando de manifestação artística, tudo nela possui caráter religioso, pois busca o absoluto também.

Podemos identificar então, que essa fusão entre música e religião se estende durante os tempos e prevalece atualmente na música brasileira, isso acontece, pois como ressalta Carlos Calvani: “Por meio das artes, da poesia e da música, muitas pessoas experimentam comunhão com o transcendente na medida em que se deixam encantar, inebriar e encharcar de beleza a vida.” (CALVANI, 2010, p.216).

E esse aspecto da religiosidade presente na música do país se mostra de diversas maneiras, seja, por exemplo, através de críticas contra a religião ou através

de aceitação e referências a ela. A “oração não-intencional” tratada por Calvani (2010) é um exemplo de como essa esfera da religiosidade é trabalhada na música, ou nas artes em geral. É justamente um modo desprezioso de a religiosidade aparecer nas canções, de forma implícita; o que não é taxado com esse caráter pode sim conter nas entrelinhas essas “características”. Para, além disso, também pode-se encontrar canções que explicitam, que deixam clara a temática; os dois aspectos têm o potencial de envolver os indivíduos nesse ambiente de religiosidade, “encontrar Deus nos caminhos da vida. Em um bom livro de poesia; em uma audição de canto coral; na harmonia de um oratório de Vivaldi ou na simplicidade de uma legítima canção de MPB.” (CALVANI, 2010, p. 211 e 212).

Os dois aspectos descritos fazem com que seja criado em cima das músicas significações para dar sentido ao que se escuta: interpretação musical. A música (e as artes também) relacionada com a religião envolve muito a questão do simbolismo, isso “implica em uma função social de comunicação, mas antes disso, ou ao mesmo tempo, em uma vivência. [...] A trans-significação do real na *arte* é outra forma do simbólico. (CROATTO, 2011, p. 84). As músicas se comunicam com quem as escuta, diante a formulação das letras que falam sobre a religiosidade por meio de metáforas ou não. “O símbolo é, então, um elemento desse mundo fenomênico (desde uma coisa até uma pessoa ou um acontecimento) que foi “transignificado”...” (CROATTO, 2011, p.87).

O tema religiosidade e religião não está preso somente às músicas feitas por instituições religiosas. Não é exclusivamente possível falar de Deus ou deuses, de símbolos ou de mitos através de uma produção religiosa, pois dentro das inúmeras músicas brasileira é possível ver essa situação e combinação; e essa inserção da temática nas canções brasileiras não é algo novo e está presente até hoje.

4. Interpretando a religiosidade

O romantismo sempre teve presente nas músicas, não importa seu gênero, essa característica voltado, geralmente, a declaração a alguém. E o que Leoni e Móveis Coloniais de Acaju cantam na música “Dois Sorrisos”, podemos perceber isso como uma metáfora com a mitologia grega.

“As nove luas sobre o mar são suas
E o escuro embaixo dos seus pés é meu
Mas se você quiser a vida um pouco mais clara
Por você, querida, eu roubo os raios de Zeus”

Se levar em consideração a mitologia grega do titã Prometeu, esse trecho

é um modo de dizer que “arrisco tudo por você”. Pois no mito, Prometeu roubou o fogo e entregou aos humanos, logo Zeus achou isso imperdoável, puniu o titã deixando-o preso à uma rocha e mandou uma ave devorar seu fígado, o qual se regenerava. Depois Zeus volta-se sua ira para os humanos criando, o que é conhecido como, a “A Caixa de Pandora” que a se aberta espalhou os males pelo mundo.

Na música a pessoa arrisca-se em roubar a arma mais poderosa do deus dos deuses só para iluminar a vida da pessoa amada, isso é “arrisca tudo para de vê sorrir”, pois como diz parte do refrão:

“Seu sorriso é que eu preciso
Pra abraçar o mundo e muito mais”

A espera do retorno de Jesus é um dos pontos do cristianismo, visto que a música de Roberto Carlos coloca isso muito bem:

“Tanta gente se esqueceu
Que a verdade não mudou
Quando a paz foi ensinada
Pouca gente escutou
Meu Amigo volte logo
Venha ensinar meu povo
O amor é importante
Vem dizer tudo de novo”

A música é uma oração para o retorno de Jesus para que ensine (outra vez) uma das práticas mais forte da doutrina cristã: o amor.

Raul Seixas se debruça sobre a religião hindu ao compor Gita. No trecho, por exemplo:

“ Eu sou a luz das estrelas
Eu sou a cor do luar
Eu sou as coisas da vida
Eu sou o medo de amar”

É possível identificar, não somente nesse trecho, mas nos outros que seguem que se faz referência ao deus do hinduísmo, que segundo a crença, é tudo, está em tudo e em todos os lugares.

Na canção “Ogum” Zeca Pagodinho canta um grande sincretismo religioso ao falar sobre aspectos do catolicismo e candomblé.

“Sou um soldado de Ogum

Um devoto dessa imensa legião de Jorge
Eu sincretizado na fé
Sou carregado de axé
E protegido por um cavaleiro nobre

Sim eu vou à igreja festejar meu protetor
E agradecer por eu ser mais um vencedor
Nas lutas nas batalhas
Sim vou ao terreiro pra bater o meu tambor
Bato cabeça firmo ponto sim senhor
Eu canto pra Ogum”

Reza, música cantada por Rita Lee é realmente um tipo de reza, pois o tempo inteiro, em todas as frases da música se repete e remete a Deus, fazendo pedidos, seja de paciência ou proteção:

“Deus me proteja da sua inveja
Deus me defenda da sua macumba
Deus me salve da sua praga
Deus me ajude da sua raiva
Deus me imunize do seu veneno
Deus me poupe do seu fim”

Conclusão

Diante ao que foi visto, percebe-se que a junção da música com a religião acontece desde muito tempo e permanece até os dias de hoje. A história nos mostra o quanto a música e seus elementos de religiosidade contido nas, letras importam para contar o contexto de cada época em uma sociedade.

Em se tratando de músicas feitas no Brasil, é rica a abordagem da religiosidade; é, e sempre foi possível fazer essa ponte, lembrando que não ocorre somente em músicas especificamente religiosas, mas os diversos gêneros musicais como vimos, se utilizam dessa arte para falar sobre religiosidade.

A ideia é notar que a música, no Brasil, que sempre foi um país musical, além de abordar assuntos como a economia, política e entre outros aspectos sociais, se associa à questão da religião e suas expressões.

As artes sempre conseguem passar certo valor de beleza e encantamento, e através do som da religiosidade na música brasileira é possível ver o intuito da canção que é dialogar com o público ouvinte, fazendo com que o mesmo crie suas interpretações e se submeta às suas significações.

Referências

- CALDAS, Waldenyr. **Iniciação à música popular brasileira**. 2º ed. São Paulo: Editora Ática.
- CALVANI, Carlos Eduardo. MPB – Uma forma de oração. In: _____. **Teologia da Arte**. 18º ed. São Paulo: Fonte Editorial/ Paulinas, 2010. páginas 209 – 217.
- _____. O diabo na MPB, In: _____. **Teologia da Arte**. 18º ed. São Paulo: Fonte Editorial/ Paulinas, 2010. páginas 243 – 261.
- _____. Momentos de Beleza – Teologia e MPB a partir de Tillich, In: _____. **Teologia da Arte**. 18º ed. São Paulo: Fonte Editorial/ Paulinas, 2010. páginas 263 – 281.
- CROATTO, José Severino. A descrição do símbolo. In: _____. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. 2º ed. São Paulo: Paulinas, 2004.
- MARIZ, Vasco. **História da música no Brasil**. 4º ed. Rio de Janeiro. Civilização brasileira, 1994.
- ANDRADE, Mário de. Ensaio sobre a música brasileira. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006.
- TERRA. Letras.mus.br. Disponível em: <http://letras.mus.br/>. Acesso em: 01 jun. 2014.

Adolescentes e hiv/aids: direitos humanos em sua aplicabilidade.

Kelma Joana Petillo de castro¹

Resumo: *O HIV/AIDS por ser uma epidemia que envolve o ser humano na sua totalidade requer um novo enfoque e uma nova reflexão teológica que contemple as “fragilidades da vida”. A inclusão da AIDS na teologia se justifica pelo fato de que essa salienta a dignidade da pessoa, e capacita os indivíduos a viver a sua humanidade plena, na sociedade e nas suas comunidades. Faz-se necessária, portanto, uma teologia sensível às questões de gênero e de classe, alinhada aos Direitos Humanos. Uma educação em sexualidade efetiva é parte vital da prevenção do HIV. Ela inclui oportunidades estruturadas para que jovens explorem suas atitudes e valores, e pratiquem a tomada de decisões e outras habilidades de vida de que necessitarão para ser capazes de fazer escolhas em sua vida sexual. Para que um programa de trabalho seja eficaz é necessário que se tenha por base os Direitos Humanos e toda a legislação já estabelecida, como fundamentos de políticas públicas e privadas, conhecer como vivem adolescentes com Aids nos dias de hoje, levantar os avanços e também as dificuldades. No sentido de resgatar os adolescentes e prevenir novos malefícios que se levantem contra eles, buscaremos entender a fase da adolescência, sua relação com o religioso, pois em recente pesquisa levantou-se que cerca de 85,3% do jovens se sentem atraídos pelo cristianismo, o que nos faz entender a urgência de uma reflexão teológica afim de aprender a se comunicar com essa faixa etária de forma eficaz, de propiciar uma experiência religiosa que resgate a dignidade do humano, naqueles que vivem com o vírus e uma seriedade maior para aqueles que vivem em vulnerabilidade, buscando como primordial objetivo a prevenção e o combate do vírus HIV/Aids.*

Palavras-chave: *adolescentes. Hiv/aids. Sexualidade.*

Introdução

Ao pesquisarmos o panorama atual da epidemia do HIV/Aids no Brasil nos deparamos com números que a muito já deviam estar estagnados ou em declínio. Temos avanços em alguns pontos, porém esta pesquisa tem por finalidade analisar o

1 Bacharel em Teologia PUC Paraná

universo do adolescente, como vivem aqueles infectados pelo vírus a luz dos direitos humanos, e ao final propor uma reflexão teológica a partir dos dados aqui levantados.

Muitos são os esforços para o controle da epidemia de HIV/aids, parte desses esforços tem se concentrado no diagnóstico precoce da infecção e no tratamento daqueles que aderem. De acordo com o último relatório epistemológico da ONU, estima-se que aproximadamente 718 mil indivíduos vivam com o HIV/aids no Brasil, o que representa uma taxa de prevalência de 0,4% na população em geral.

Diante desse cenário que ainda causa preocupação, nossa pesquisa visa aprofundar como vivem esses adolescentes e jovens que convivem com o vírus, quais seus direitos e o que enfrentam na prática, no seu dia a dia para usufruírem dos avanços médicos, que tipo de política pública temos, quais os serviços de saúde são encontrados para aquele que vive com a doença no Brasil, os avanços que gozamos e os desafios que ainda temos que enfrentar. Os protagonistas desta história e os agentes das mudanças.

O diagnóstico da doença transforma a vida dessas pessoas, o preconceito e os estereótipos os afeta diretamente. Recentemente tivemos uma amostra daquilo que poderíamos dizer que é o panorama nacional, do desconhecimento e total ignorância sobre o vírus, transmitido ao vivo em um *reality show* da TV aberta em horário nobre. O ocorrido levou o Ministério da Saúde através do seu departamento de DST/Aids se pronunciar publicamente lamentando tamanha ignorância sobre a epidemia. Ao relatar nesta pesquisa algumas experiências de vida, nos defrontaremos com uma sociedade que ainda tem muito a aprender com a doença. O preconceito e a discriminação contra as pessoas vivendo com HIV/aids são as maiores barreiras no combate à epidemia, ao adequado apoio, à assistência e tratamento, além do diagnóstico prematuro. **Adiscriminação é mais forte do que o vírus, afirma UNAIDS.**

1.1 Direitos Humanos à favor do infectado

Os direitos humanos visam salvaguardar a dignidade de todas as pessoas, em todos os momentos e em todas as suas dimensões. Para viver com dignidade, todos têm o direito de viver com liberdade, segurança e um padrão de vida decente. Os direitos humanos não precisam ser conquistados – eles já pertencem a cada um de nós, não podendo nos ser retirados. Ninguém tem o direito de privar qualquer pessoa de seus direitos. No Brasil os direitos humanos são garantidos na Constituição de 1988, em seu artigo 5º nos é vedado o direito a vida, a privacidade, a igualdade e a

liberdade.

O paciente com HIV no Brasil tem os serviços de saúde disponibilizados na rede pública, ou seja, é direito de todas as pessoas. Há ainda cuidados especiais com travestis e transexuais, em virtude de uma maior incidência de discriminação que ainda existe, assegurando a essas pessoas um Serviço Ambulatorial de Saúde Integral, que oferece cardiologia, endocrinologia, urologia e ginecologia, bem como testes e tratamentos do HIV. Para os adolescentes e jovens de 12 a 24 anos, que também enfrentam os desafios àqueles que vivem com a doença, existem legislações específicas de acordo com o Estatuto da Criança e do Adolescente. Também existem orientações especiais para o atendimento e tratamento, devidos as particularidades em relação a idade no tocante ao cuidado com a integridade desse jovem. Desta forma as secretarias de saúde em todas as suas estâncias se norteiam por relatórios específicos, como por exemplo, o relatório da ONU *A Situação Mundial da Infância* lançado em 2012, O Documento *Global Commission on HIV and the law - Riscos, direitos e saúde de 2012; Opportunity in Crisis - Preventing HIV from early adolescence to young adulthood - ONU; e Recomendações Tratamento hiv - Adolescentes* suplemento do Ministério da Saúde do Governo Federal.

Esses meninos e meninas enfrentam diversos desafios, como o preconceito e a discriminação, e possuem demandas específicas de sua faixa etária, relacionadas aos seus direitos sexuais e reprodutivos, ao acesso aos serviços de saúde, entre outras. Desde 2003, o UNICEF, juntamente com o governo brasileiro e organizações da sociedade civil, vem promovendo oportunidades para que esses adolescentes e jovens lutem por seus próprios direitos e participem de espaços de decisão que afetam diretamente as suas vidas. (Georgiana Braga-Orillard, Diretora do UNAIDS no Brasil, 2013).

Documentalmente as orientações para o atendimento aos adolescentes com HIV/Aids tem sido atualizada, respeitando as diretrizes dos direitos humanos. Em 2013 o Ministério da Saúde lançou o relatório de Recomendações para a atenção Integral a adolescentes e jovens vivendo com HIV/Aids, distribuindo em sua primeira edição 10.000 exemplares. O documento aborda todos os aspectos psíquicos e as principais pesquisas sobre o adolescente, com uma riqueza de conteúdo de maneira a orientar o profissional de saúde e nortear suas ações, como no tópico à seguir:

... a família representada por pais biológicos, avós, tias, pais adotivos ou cuidadores sociais deve ser incluída em todo processo de revelação diagnóstica, negociação do tratamento e adesão. Os profissionais de saúde devem acolher e orientar esses cuidadores em suas inseguranças, dúvidas, medos e angústias, que podem estar presentes em todo tratamento. (MINISTÉRIO DA SAÚDE, *Recomendações para atenção integral a adolescentes e jovens vivendo com HIV/Aids*, p.34, 2013).

A revelação do diagnóstico é parte importante nos documentos e relatórios

do Ministério da Saúde, estando em conformidade com o Estatuto da Criança e do Adolescente e os direitos humanos, pois visa salvaguardar a integridade deste paciente, cuidar para que o sigilo seja respeitado, como também protegê-lo psicologicamente diante da revelação.

Muitos abusos e omissões foram cometidos no início da pandemia, por ignorância, por preconceito, e hoje vemos os direitos humanos avançando gradativamente. Em 2013, Roseli Tardelli lançou seu livro *O valor da vida, 10 anos da Agência Aids*, aonde conta a história de seu irmão Sérgio Tardelli diagnosticado em 1989, e sua trajetória de lutas e sofrimentos para conseguir ser tratado na rede médica de seu plano de saúde. Sergio travou uma luta judicial sendo o primeiro paciente com Aids a vencer contra um plano de saúde uma ação pleiteando o direito de ser tratado na rede privada de hospitais a infecção, conseguindo assim que todo o seu tratamento fosse custeado pelo plano. Sérgio faleceu em 1994 e sua irmã Roseli permaneceu na luta em favor das pessoas que viviam com a doença, após ver e sofrer as consequências desta infecção no ceio de sua família, ela se compadeceu do sofrimento de outros. Roseli criou em 2003 a Agência de notícias da Aids, primeiro veículo especializado na doença no mundo que vem a 10 anos lutando pelos direitos daqueles que vivem com Aids, detalhando nesse livro os desafios enfrentados no âmbito pessoal, social, político e governamental.

Após testemunhar dez anos de intenso protagonismo da Agência Aids na resposta brasileira à epidemia, faço deste testemunho uma reparação do meu julgamento inicial. Dia a dia, a Agência Aids documentou e opinou sobre a resposta brasileira à epidemia, atuando como uma das principais fontes de informação e pautando as mídias nacional e internacional em relação ao tema. Além disso, tornou-se um forte elo para a articulação de todos os agentes governamentais e militantes do movimento social que se dedicam à luta contra aids. Longa vida á Agência Aids! Doutor Paulo Roberto Teixeira – Coordenação Estadual DST/Aids-SP. TARDELLI, Roseli, 2013, p.62.

Há um consenso entre os estudiosos sobre os direitos humanos e a Aids, que ainda temos muito que conquistar e evoluir para que TODOS tenham acesso a saúde, ao atendimento digno e respeito para com o cidadão e para com aqueles que vivem com a doença.

1.2 Cronologia dos Principais acontecimentos e das Principais Leis e Decretos ao longo de 32 anos de HIV/Aids no Brasil

1980 - Primeiro caso de Aids no Brasil, em São Paulo, só classificado em 1982.

1982 - O Centro de Controle de doenças dos EUA considera a nova síndrome uma infecção e a chama de Aids – Síndrome da Imunodeficiência Adquirida e diz

- que ataca principalmente gays, hemofílicos, haitianos e usuários de drogas.
- 1983 - A Secretaria de Estado da Saúde cria o Programa de Controle e Prevenção de Aids em São Paulo, em 5 de Setembro.
- 1984 - Um garoto hemofílico foi expulso da escola nos EUA por ter Aids.
- 1985 - Primeira Conferência Internacional sobre Aids em Atlanta – EUA, criada a primeira Ong no Brasil – Grupo de Apoio à Prevenção da Aids (Gapa).A imprensa começa a noticiar casos de transmissão em heterossexuais.
- 1986 - Ministério da Saúde cria o Programa Nacional de DST/Aids, em Brasília.
A Assembleia Legislativa de São Paulo sanciona a Lei 5.190, que determina o teste obrigatório para HIV em bancos de sangue no Estado.Criação do Hospital Emilio Ribas II, destinado a pacientes com Aids.Notificação do primeiro caso de transmissão vertical em SP – Passado de Mãe para Filho durante a gestação, parto ou amamentação.
- 1987 - A Assembleia Mundial de Saúde, com apoio da ONU decide transformar o dia 01 de Dezembro no Dia Mundial de Luta contra a Aids. Aprovação do AZT (zidovudina), primeiro remédio antirretroviral para pessoas com HIV.
- 1988 - Lei Federal 7.649/88 que torna obrigatória a testagem para HIV nos bancos de sangue públicos brasileiros. Criação do Sistema Único de Saúde.O Ministério da Saúde inicia o fornecimento de medicamentos para tratamento das infecções oportunistas relacionados à Aids.
- 1989 - Início da distribuição gratuita do AZT, em escala limitada, no estado de SP.
- 1991 - O Ministério da Saúde começa a distribuir medicamentos antirretrovirais (ARV) para alguns pacientes.Lançamento do Videx (ddl), que assim como o AZT, faz parte de um grupo de drogas chamadas inibidores de transcriptase reserva.
- 1992 - Primeiro estudo sobre o uso de várias drogas combinadas contra o HIV.
A sociedade brasileira fica indignada quando a menina Sheila Cartopassi de Oliveira, de 5 anos, tem sua matrícula recusada em uma escola de SP por ser portadora de HIV. Ministério da Saúde inclui os procedimentos para o tratamento da aids na tabela do SUS.
- 1993 - Brasil assina o primeiro acordo de empréstimo com o Banco Mundial, no valor de 250 milhões de dólares para financiar programas de vigilância, prevenção e assistência, batizado de Aids I, executado entre março de 1994 e junho de 1998. Início da notificação de Aids no Sistema Nacional de Notificação de Doenças (Sinan). O Brasil passa a produzir o remédio anti-aids, o AZT.
- 1995 - A aids torna-se a primeira causa de morte de mulheres entre 25 a 34 anos no estado de SP.
- 1996 - Lançamento da terapia tríplice, mais conhecida como coquetel anti-aids, na

- Conferência Mundial de Aids de Vancouver. O Congresso Nacional aprova a lei 9.313, sobre a obrigação do Estado em distribuir de forma universal e gratuita os medicamentos para o tratamento dos portadores de HIV/aids.
- 1997 - Início da distribuição gratuita da terapia tripla antirretroviral adquirida pelo Ministério da Saúde. Redução expressiva na mortalidade de pacientes com Aids no Brasil.
- 1999 - Lei nº 10.449 de 20 de dezembro, torna obrigatório o oferecimento de testes para detecção do vírus HIV e da Sífilis em todo exame pré natal realizado pelos serviços de saúde, público ou privado, no estado de SP.
- 2000 - A XIII Conferência Internacional sobre Aids, em Durban, na África do Sul, denuncia ao mundo a mortandade na África. Dezesete milhões morreram de aids no continente, sendo 3,7 milhões de crianças. Estão contaminados 8,8% dos adultos.
- 2001 - Criação da Unidade de Pesquisa de Vacinas Anti-HIV do CRT DST/Aids, parceria da rede norte americana HIV Vaccines Trial Network (HVTN) e a Secretaria de Estado da Saúde. O Brasil ameaça quebrar patentes e consegue negociar com a indústria farmacêutica internacional a redução no preço dos medicamentos para aids. Muitos laboratórios foram obrigados a baixar os preços em países em desenvolvimento.
- 2002 - Lei nº 11.199/02 proíbe a discriminação de pessoas com HIV/Aids no estado de São Paulo.
- 2003 - Programa Nacional de DST/Aids recebe 1 milhão de dólares doados pela Fundação Bill & Melinda Gates como reconhecimento às ações de prevenções e assistência no país. Esse dinheiro foi repassado a ONGs que trabalham com portadores de HIV/Aids. O programa do Brasil é considerado por diversas agências de cooperação internacional como referência mundial.
- 2004 - Vacinação do primeiro voluntário da Unidade de Pesquisa de Vacinas.
- 2006 - Brasil reduz em mais de 50% o número de casos de transmissão vertical.
- 2007 - Programa Nacional de DST/Aids cria um banco de dados de violações dos direitos das pessoas portadoras do HIV.
- 2008 - Conclusão do processo de nacionalização de um teste que em 15min consegue detectar se a pessoa está infectada. Brasil anuncia o investimento de 10 milhões de dólares na instalação de uma fábrica de medicamentos antirretrovirais em Moçambique.
- 2010 - Governos do Brasil e da África do Sul firmam parceria inédita para distribuir 30 mil camisinhas e folders sobre prevenção da Aids e outras DSTs durante a copa do mundo de Futebol.
- 2011 - Governo brasileiro destina 2 dólares de cada passagem internacional para

compras de medicamentos que combatem a Aids. Brasil anuncia produção nacional de dois novos medicamentos para Aids – Atazanavir e Raltegravir por meio de parceria público- privadas e de versão genérica do Tenofovir indicado para Aids e hepatites.

2012 - Ministro da saúde amplia uso precoce de antirretrovirais. U n a i d s relata redução de mais de 50% no número de novas infecções em 25 países, e informa que 8 milhões de pessoas estão em tratamento contra Aids no mundo.

2013 - Pessoas com HIV e Aids passam a ter prioridade na restituição do imposto de renda.

Ministério da Saúde inclui novos antirretrovirais no coquetel antiaids. Cientistas dos EUA anunciam primeiro caso de “cura funcional” da aids em bebê.

2014- A presidente Dilma sancionou a Lei de nº 12.984, de 02 de junho de 2014, aprovada pelo Congresso que pune com até quatro anos de prisão quem discriminar portadores do vírus HIV. Pela primeira vez, Curitiba zera o número de transmissão vertical HIV/Aids. Segundo a Prefeitura não foram registrados nenhum caso de transmissão vertical no ano de 2013 pela Secretaria da Saúde.

Apesar de todos os avanços aqui relatados em virtude dos cuidados com os portadores do HIV/Aids no Brasil, do desenvolvimento de ações que visam enfrentar problemas sociais como o racismo, a homofobia, a violência contra as mulheres, a pobreza que influenciam diretamente para o aumento da vulnerabilidade da infecção, e ainda do destaque internacional do programa nacional, no último relatório da ONU, o Brasil é alertado por ainda não ter conseguido coibir totalmente as violações relacionadas aos direitos humanos de portadores do vírus. Em 2012 o banco de dados de violações de direitos humanos e HIV/Aids somou 1.925 casos de discriminação e outras violências relacionadas ao acesso à saúde, trabalho, assistência e previdência social pelas pessoas portadoras do vírus.

2.0 Adolescentes com HIV/Aids

O Ministério da Saúde - Secretaria de Vigilância em Saúde - Departamento de DST, Aids e Hepatites Virais através do Boletim Epidemiológico sobre Aids e DSTs, publicou em 2.013 as seguintes informações:

Segundo estimativas realizadas pelo Departamento de DST, Aids e Hepatites

Virais aproximadamente 718 mil pessoas vivem com HIV/Aids no Brasil, desses 80%, 574 mil foram diagnosticados, estima-se que 255 mil pessoas não sabem que tem o vírus, conforme apresentado na tabela 1. Quanto à forma de transmissão entre os maiores de 13 anos de idade, prevalece a sexual. Nas mulheres, 96,6% dos casos registrados em 2012 decorreram de relações heterossexuais com pessoas infectadas pelo HIV. Entre os homens, 52,7% dos casos se deram por relações heterossexuais, 32% por relações homossexuais e 9,4% por bissexuais.

Em 2012 foram registrados no Sinan 4.118 novos casos em adolescentes de 15 a 24 anos, apontando que a taxa de prevalência da infecção na população jovem apresenta tendência de aumento nos últimos dez anos (conforme tabela 2). Cabe destacar que nesses dez anos o aumento na taxa de detecção em jovens do sexo masculino foi de 67,8% e do sexo feminino de 12,2%, apresentando uma queda. Chama atenção a análise da razão de sexos em jovens de 13 a 19 anos. Essa é a única faixa etária em que o número de casos de aids é maior entre as mulheres. A inversão apresenta-se desde 1998. Em relação aos jovens, os dados apontam que, embora eles tenham elevado conhecimento sobre prevenção da aids e outras doenças sexualmente transmissíveis.

O jovem que recebe o diagnóstico do HIV tem sua vida tomada por uma avalanche de sentimentos. O medo da morte iminente, o desconhecido atormenta seus sonhos de um futuro, seja ele qual for. A vergonha de encarar os amigos e conhecidos. Cada vez que alguém fica sabendo é como se uma insistente pressão social o forçasse a se explicar. O seu mundo parece estacionar. O adolescente vive a fase do pré vestibular, ele provavelmente está no ensino médio, uma etapa de novas amizades, e experiências comunitárias, sociais, afinal ele está procurando sua personalidade, e para isso ele faz conexões com várias “tribos”, ele quer conhecer como vivem e o que buscam cada um dos grupos de pertencas que se formam perto de seu perímetro de convívio, seja ele próximo de sua casa, em igrejas, nas escolas e colégios, em academias de ginásticas, ou ginásios de esportes, o adolescente está em busca de seu lugar, do seu grupo de pertença, da sua identidade. O diagnóstico quebra por um período toda a beleza e a euforia desta etapa tão cativante e ao mesmo tempo tão desafiante.

Meu nome é V.S. Prefiro assim, pois existem muitos preconceitos - algumas pessoas pensam que o HIV se pega ao abraçar e que estão imunes a ela. Também criticam quem tem - mal sabem elas que a aids não escolhe raça, religião e cor. Nunca imaginei que poderia acontecer em minha família. Conheci o meu marido, em pouco tempo de namoro fomos morar juntos. Tive minha primeira relação sexual com ele. Não usávamos camisinha, pois só me cuidava para não engravidar. Com isso, adquiri uma DST e o início dos problemas. O médico pediu para que nós fizéssemos alguns exames. Os meus deram todos negativos, mas o do meu marido foi positivo

para HIV. Ele ficou louco, começou a me tratar muito mau. Parecia até que eu era a culpada, que eu tinha passado aquilo para ele. Não conseguia entendê-lo... Apesar de ele me tratar mau, eu tentava acalmá-lo. Me perguntava como ele pegou a doença. Depois da confirmação, passamos a usar camisinha, Eu sempre repetia meus exames: foram 11 com resultado negativo. Quando pensei que não daria mais nada, me deparei com o HIV. Queria sumir naquele momento. Eu, com apenas 19 anos, pensava estar condenada a morrer. Como pude me enganar tanto com uma pessoa! Quantas perguntas sem resposta. Meu marido não falava nada, pois ele me devia pelo menos uma explicação... Descobri que ele havia contraído na adolescência de seu próprio tio, homossexual e que veio a falecer pelo HIV. Fiquei chocada, sentia nojo dele. Não tinha mais sentido continuar com ele... Voltei para casa de minha mãe, de onde eu nunca deveria ter saído. Minha mãe entrou em depressão e eu quase enlouqueci. Não tinha coragem para fazer nada, não conseguia me alimentar... Fiquei arrasada. Como seria meu futuro? Como já havíamos perdido meu irmão, coloquei em minha cabeça que minha mãe não merecia perder dois filhos e fui me tratar. á fazem sete anos que meu irmão se foi e, onde ele estiver, deve estar orgulhoso de mim. Continuo lutando contra esta terrível doença, pois não existe cura. Ainda. Espero que um dia descubram. Hoje tomo coquetel e, graças a Deus, não tenho nenhum efeito colateral. Participo de eventos e palestras relacionados à doença, tenho muitos sonhos e irei alcançá-los. Autor desconhecido. Disponível em: <http://blogvidas.aids.gov.br/historias/hiv-positivo-nao-e-o-fim-mas-o-recomecar-de-uma-nova-vida>. Acesso em: 25 jun, 2.014.

3. OBJETIVOS

- Levantar informações de como vivem adolescentes e jovens infectados pelo vírus HIV/Aids e quais os avanços dos Direitos humanos que essas pessoas vem tendo.
 - Levantar a legislação, os relatórios e instruções no trato com ao adolescente, a qualidade de vida e o enfrentamento da epidemia.
 - Estabelecer o perfil dos adolescentes nos dias de hoje, suas aspirações, suas vulnerabilidades .
4. Reflexão teológica à partir dos estudos bíblicos e dos principais documentos da igreja Católica, deixando desta forma uma proposição prática para somar esforços juntamente com os governos, a ONU, ONGS, instituições privadas no enfrentamento da infecção do HIV/Aids.

5. MATERIAIS E MÉTODO

A pesquisa se realizou mediante levantamento bibliográfico e documental com base em publicações de dados de pesquisado tipo quantitativas e qualitativas

sobre o universo adolescente e sobre o HIV/Aids na adolescência, com ênfase nos direitos humanos. O instrumento principal utilizado para a compreensão dos objetivos de estudo foram os relatórios e as pesquisas do Governo Federal, Institutos Públicos ou Privados e da ONU/ Uniaids. Nesses observamos os números e o cenário em que se encontram os adolescentes e jovens de 15 a 29 anos, ressaltamos ainda, um aumento significativo por parte do Governo Federal e das Secretarias de Saúde numa maior divulgação dos números e casos, com análises por faixa etária, gêneros e estados do Brasil. Assim sendo podemos identificar a natureza desta pesquisa como Pura por ter sua forma teórica sem uma finalidade específica de prática previamente definida. Porém há de se ressaltar que os dados levantados nessa pesquisa podem e devem perfeitamente nortear ações e projetos em relação ao universo juvenil. Tem seus objetivos descritivos, caracterizando assim o adolescentes com HIV/Aids através de um análise à partir dos direitos humanos.

Em uma segunda etapa, com ajuda fundamental do livro “Adolescência” de John W. Santrock nos aprofundamos de forma mais acadêmica sobre o perfil dos adolescentes e jovens nos dias de hoje, em contato com as principais pesquisas mundialmente realizadas pelos mais renomados pesquisadores deste tema. O Professor John é Phd na Universidade de Minnesota, é docente na Universidade do Texas, e está em sua 14ª edição de um elaborado estudo sobre a Adolescência, ministrando cursos a três décadas para turma de graduação em desenvolvimento adolescente.

6. Resultados

Essa pesquisa conclui que os adolescentes ainda são a faixa etária vulnerável a novas infecções do vírus HIV/Aids, ratificando as preocupações já atestadas nas pesquisas anteriores deste núcleo de pesquisas de gêneros. Com relação aos direitos humanos podemos destacar grandes avanços (relacionados ano a ano no tópico 1.2), os quais colocam o Brasil em destaque internacional no que diz respeito aos cuidados e enfrentamento da epidemia, aplicando os planos de ações e diretrizes definidas mundialmente pela ONU e UNIAIDS juntamente com as secretarias de saúde e Governo Federal. A rede pública de saúde disponibiliza o diagnóstico, e o tratamento de forma gratuita e para todos, porém ainda se tem como desafio a ampliação da capacidade da rede de serviços de diagnóstico e acompanhamento, e também a manutenção de estratégias nacionais de prevenção junto a população mais vulnerável.

O maior desafio detectado pela pesquisa no enfrentamento da doença ainda é a discriminação. Por ela muitos não fazem o teste, sem o diagnóstico o efeito cascata

(pessoas infectando novas pessoas) é preocupante. Quanto mais cedo o diagnóstico mais promissor e eficaz é o tratamento. Uma pessoa infectada com HIV em uso da terapia retroviral (TARV) tende a diminuir a presença de vírus no sangue a uma taxa tão baixa, que se torna indetectável pelos exames, já que não se analisa o sangue e sim uma amostra (abaixo de 50 cópias do vírus). Estudos já revelam que pessoas em TARV (tratamento com anti retrovirais) com taxas indetectáveis, deixam de transmitir o vírus sexualmente. Por isso a importância de diagnosticar e tratar todo o público infectado.

O trabalho conjunto entre UNICEF, Governo Brasileiro, organizações da sociedade civil, vem promovendo oportunidades para que os adolescentes atuem diretamente na promoção e nas lutas pelos seus direitos, nas discussões e nas decisões que afetam suas vidas. Como resultado desta união podemos destacar a Rede Nacional de Adolescentes e Jovens Vivendo com HIV/AIDS, criada em 2008 e que foi uma iniciativa dos próprios adolescentes e jovens, a fim de protagonizarem e participarem diretamente na construção de importantes programas desenvolvidos, como o SPE – Programa de Saúde e Prevenção nas Escolas; o CAMS – Comissão Nacional de Articulação com Movimentos Sociais, que visam contribuir e articular as políticas públicas no campo da saúde junto a Comissão Nacional de AIDS do Ministério da Saúde e também da UNIAIDS.

A luta contra o estigma é dolorosa e desgastante, por isso muitas vezes a mentira e a omissão atrapalham o início do tratamento, o qual já apontamos nesta pesquisa, é fundamental que se inicie precocemente para uma maior qualidade de vida. Ajudar na aceitação é papel de todos os envolvidos, por isso os esforços na adesão ao tratamento, exigido pela Secretaria de Saúde.

5. Discussão

Mundialmente a adolescência é estudada como um fenômeno, como uma fase importante e relevante na construção moral do indivíduo. Alguns enfatizam o lado biológico, outros as influências sociais, passando pela educação familiar, religiosa e civil. Não é possível caracterizar a juventude brasileira atual sem considerar a heterogeneidade de comportamentos de jovens que vivem condições sociais tão desiguais em termos de renda, cor, gênero, local de moradia e outros pertencimentos. Outra preocupação que nos acomete não diz respeito à epidemia do HIV, mas ao comportamento que leva ao contágio. Quem é esse adolescente?

Ao ser questionado em uma recente pesquisa realizada pela Secretaria Nacional da Juventude (SNJ) com 3.300 adolescentes, em rede nacional (187 municípios), 43% dos jovens dizem se preocuparem com a questão da violência, mais do que com a

sexualidade. Outros 45% gostariam de conversar com seus pais assuntos ligados educação e futuro e apenas 17% sobre sexualidade e o mesmo percentual sobre relacionamentos amorosos. Quando perguntados que tipo de assunto gostariam de debater com amigos, 41% conversariam com seus amigos sobre drogas e 31% sobre sexualidade. Em outra pesquisa também realizada pela Secretaria Nacional da Juventude, O Mapa da Violência com Jovens, ascende um sinal vermelho para nossa sociedade. A taxa de homicídios juvenis, que era de 42,4 por 100 mil jovens foi para 53,4. A taxa de morte em acidentes de transporte com jovens era de 24,7 X 100 mil habitantes e passou para 27,7. A taxa de suicídios entre os jovens passou de 4,9 para 5,1 por 100 mil habitantes jovens. Em 2011 dos 46.920 óbitos juvenis registrados pelo SIM, 34.336 tiveram sua origem nas causas externas (acidentes de trânsito e homicídios), são 73,2% de jovens. Ainda completa esse quadro o uso cada vez mais precoce de álcool e de drogas ilícitas. Desta forma, poderíamos responder que o adolescente de hoje é um inconsequente? Ou vítima? Trata-se de uma geração informatizada, que está conectada 24 horas de seu dia. Que se faz presente em vários ambientes e situações sem precisar de sua presença fixa, que opina, que entende a hierarquia de forma linear e não vertical como em outros tempos. Estamos diante de pessoas que possuem um senso de justiça aguçado, que não reconhecem autoridade sem testemunho. Assim sendo, seria correto afirmarmos que não possuem responsabilidade e por isso os índices refletem as consequências desta anarquia? Essas perguntas nos levam a refletir.

Conclusão

A conclusão a que chegamos, é que se faz urgente uma união entre Governos (Federal, Estadual, Municipal), Ongs, Escolas, Igrejas, Famílias num esforço contínuo e notório para que as novas infecções em adolescentes e jovens cheguem a zero. Essa meta deve ser ponto de partida para todas as ações e as futuras campanhas. Sem preconceito, sem estigmas ou medos de estarmos propagando o sexo, mas com a certeza de estarmos manifestando o total interesse da sociedade em uma educação seria da sexualidade com responsabilidade e consciência. Tendo como diretrizes a dignidade do humano, a dignificação de cada pessoa, o respeito pelos direitos e deveres dos cidadãos. Também esse é o papel da igreja?

A igreja deve em todas as épocas perscrutarmos sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho, para ser capaz de oferecer, de forma apropriada ao modo de ser de cada geração, respostas às grandes questões humanas a respeito do sentido da vida presente e futura. É preciso conhecer e compreender o mundo em que se vive, sua índole, muitas

vezes dramática, suas expectativas e seus desejos. Concílio Vaticano II – Constituição Dogmática Pastoral *Gaudium et spes*. 2.007. Pág 472.

A igreja no enfrentamento da epidemia como consciência antropológicamente teológica, não como pecado, mas através de uma formação séria da sexualidade, atuando assim ativamente na prevenção da infecção através da conscientização de que o perigo existe, da divulgação das pesquisas, sendo esse também um comportamento de amor fraterno, e de denúncia profética. Além disso, é nosso papel permanecer nos cuidados e acolhimentos daqueles que vivem com a doença, essa é a verdadeira caridade, a de devolver as pessoas infectadas a dignidade de filhos de Deus. Tudo isso não é uma tarefa fácil, o que também o Evangelho alerta e prepara seus discípulos à serviço, como lemos na Carta aos Tessalonicenses “Sabeis que sofremos e fomos insultados em Filipos. Decidimos, contudo, confiados em nosso Deus, anunciar-vos o Evangelho de Deus no meio de grandes lutas.” Bíblia de Jerusalém. 2.002.Pág 2.060.

O jovem em sua maioria procura um sentido para sua vida, a fé, a experiência religiosa, os grupos de jovens, os movimentos da igreja podem e devem ajuda-lo nessa encontro. A igreja tem a missão e o dever de gerar e propiciar o encontro entre as pessoas. Assim, como parte da conclusão e solução para enfrentamento da infecção HIV/Aids propomos um trabalho direcionado por toda a igreja católica, em comunhão com as famílias.

Também reforçamos a importância e o dever dos colégios e escolas, que possuem sob sua responsabilidade a grande maioria de adolescentes e jovens. Se essa classe se unir na luta contra a Aids os avanços serão notoriamente positivos. A educação em sexualidade está presente em todos os espaços de socialização, a família, igreja, pares, trabalho, mídia, mas acontece de forma desorganizada, desordenada, e desta forma não é inclusiva. Pelo sistema educacional essa organização se torna possível, e os ganhos serão a formação humana dos adolescentes e jovens.

A etimologia da palavra união, vem do latim *unus* que significa, deve funcionar como se os seus participantes fossem apenas um. Assim concluímos que se a sociedade se UNIR contra a epidemia do HIV/Aids conseguiremos vencer.

Referências

- ALMEIDA, Antônio José de. *Sois um em Cristo Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2.012.
- Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulinas, 2.007.
- COX, Adam J. *Meninos de Poucas Palavras*. Rio de Janeiro: Best Seller, 2.008.

FOWLER, James W. Estágios da Fé. São Leopoldo: Sinodal, 1.992.

SANTROCK, John W. Adolescência. Porto Alegre: AMGH, 2.014.

TARDELLI, Roseli. O Valor da Vida: 10 anos da Agência Aids. São Paulo: São Paulo, 2.013.

UNAIDS. Declaração Política sobre HIV/VIH/AIDS/SIDA da Assembleia Geral das Nações Unidas. Disponível em: <http://www.unaids.org.br/biblioteca/Declara%E7%E3o%20Pol%EDtica%20sobre%20HIV%20VIH%20AIDS%20SIDA%202011%20PORTUGU%20CAS.pdf>. Acesso em: 25 jun, 2.014.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde - Departamento de DST, Aids e Hepatites Virais. Boletim Epidemiológico: Aids e DST, Ano II - nº 1 - até semana epidemiológica 26ª - dezembro de 2013. Disponível em: http://www.aids.gov.br/sites/default/files/anexos/publicacao/2013/55559/_p_boletim_2013_internet_pdf_p_51315.pdf. Acesso em : 25 jun, 2.014.

SECRETARIA NACIONAL DA JUVENTUDE. Pesquisa Nacional Sobre Perfil e Opinião dos Jovens Brasileiros. 2.013. Disponível em : <http://www.juventude.gov.br/noticias/arquivos/pesquisa-atualizada>. Acesso em: 16 jan, 2.014.

UNESCO. Orientações Técnicas de Educação em Sexualidade para o Cenário Brasileiro. 2.014. Disponível em : <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002277/227762por.pdf>. Acesso em 25 jun, 2.014.

ONU. Declaração Universal dos Direitos Humanos. Disponível em : http://unicrio.org.br/img/DeclU_D_HumanosVersoInternet.pdf. Acesso em 25 jun, 2.014.

<http://g1.globo.com/mato-grosso-do-sul/noticia/2014/06/lei-contradiscriminacao-de-portadores-de-hiv-entra-em-vigor.html> - Acesso 08/06/2014

Comunidade sagrado coração de Jesus de Mariana: A constituição de uma identidade católica

Dalila Souza Ferreira¹

Resumo: A comunicação visa apresentar a pesquisa realizada sobre a Comunidade Sagrado Coração de Jesus, integrante da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, situada na cidade de Mariana, MG. Surgida nos anos 1970, esta Comunidade católica enfrentou grandes desafios, que incluem desde elementos socioeconômicos, como a obtenção de recursos para construção de sua igreja, até a configuração de um jeito próprio da Comunidade viver sua fé, na articulação de comprometer-se socialmente e experiência orante. O objetivo do estudo foi justamente o de reconhecer as prioridades e as estratégias elencadas pela Comunidade para atualizar continuamente sua identidade cultural e religiosa, com práticas que combinam a valorização sacramental, com a confissão e a comunhão na primeira sexta de cada mês, a ênfase devocional, com a piedade do Sagrado Coração de Jesus e suas práticas de desagravo e a atenção às demandas sociais da atualidade, com a realização de esforços conjuntos para auxílio de famílias de baixa renda. Utilizou-se como metodologia o levantamento documental no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana e a gravação de depoimentos dos habitantes da Comunidade. Simultaneamente, em termos teórico-conceituais, recorreu-se ao conceito de memorial como recurso para releitura das identidades religiosas locais. O trabalho foi desenvolvido sob a orientação da Professora Virgínia Buarque, do Departamento de História da UFOP, tendo sido apresentado no livro *Memoriais da Fé: as comunidades da Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Mariana*, publicado em 2013.

Palavra-chave: Espiritualidade, Comunidade e Memorial.

Introdução

A paróquia do Sagrado Coração de Jesus de Mariana foi fundada pelo arcebispo D. Oscar de Oliveira no dia 14 de abril de 1988. Ela foi desmembrada da Paróquia

1 Graduada do curso de Pedagogia- UFOP

Nossa Senhora da Assunção, e lhe foi anexada a antiga paróquia de São Sebastião de Bandeirantes. A Comunidade do Sagrado Coração de Jesus, também conhecida como “Igreja da Colina” ou ainda “Igreja do bairro São Sebastião”, era uma das sete comunidades que, naquela ocasião, compunham a Paróquia, tendo sido escolhida para sediar a matriz.

Não deixa de ser curioso verificar-se que, dentre as sete comunidades, a Colina era a que, naquele contexto, talvez menos condições materiais possuísse, o que, a princípio, não a indicava para exercer a função de matriz.

Tamanho desafio – entrelaçar o desenvolvimento de uma Comunidade há pouco surgida e com o exercício da função de matriz – só veio a ser possível graças à coragem e aos esforços de inúmeros fieis, alguns dos quais de estimada memória entre os moradores.

Efetivamente, em 1983, a Prefeitura de Mariana havia doado uma área de terreno de 500 m² para construção “de uma Igreja Católica naquele bairro, com os recursos próprios da Paróquia”.² Também D. Oscar de Oliveira, arcebispo de Mariana até final de maio de 1988, grande devoto do Coração de Jesus,³ não se deixando intimidar pela precariedade de recursos da pequena Comunidade, e movido por uma convicção que só a fé é capaz suscitar, aprovou sua escolha como matriz.

A perda do primeiro pároco, padre Ângelo Mosená

No dia 28 de maio de 1988, D. Luciano Mendes de Almeida tomava posse como arcebispo de Mariana, e com ele veio o padre Ângelo Mosená, também jesuíta. Logo este sacerdote envolveu-se com a nova paróquia, que ainda não havia sido instalada. Ele recebeu, então, do novo arcebispo a incumbência de concluir tal implementação, como também de dar continuidade à construção da Igreja da Colina, iniciada pelo cônego Antônio de Pádua O padre Ângelo Mosená tornou-se, portanto, o primeiro pároco da Paróquia do Coração de Jesus, sendo “foi muito querido em nossa Comunidade, na Paróquia toda, porque ele tinha um carisma muito acolhedor, e a gente não estava acostumado com isso, então foi um momento muito forte na Comunidade”. Infelizmente, porém, o padre Ângelo desempenhou seu ministério junto à sua nova Paróquia por muito pouco tempo. Ele faleceu num trágico acidente em 1990, no qual também acidentou-se o padre Jacques, que dirigia o carro que trazia a ambos e a D. Luciano de volta para Mariana: “Às 11:30 horas daquela sexta-feira, 23 de fevereiro, na curva perigosa de Itabirito, no quilômetro 43 da BR 356, Rodovia dos Inconfidentes, o chevette derrapou, rodopiou, bateu seu lado direito na frente de um caminhão-tanque de Varginha e foi chocar-se de frente na proteção da pista”. O padre Ângelo havia trocado de lugar com D. Luciano, pois o arcebispo pedira-

2

3

lhe que fosse na frente, enquanto ele ficaria no banco de trás, a fim de escrever seu artigo semanal para o jornal *Folha de São Paulo*. Assim que recobrou a consciência no Hospital Felício Roxo, foi “o nome do padre Ângelo que Luciano desenhava na palma de minha mão naquelas horas, pedindo-me que acompanhasse o funeral”.

A paróquia vacante foi atendida em caráter emergencial por um conjunto de sacerdotes: enquanto monsenhor Vicente Dilásccio e o cônego Paulo Dilásccio dedicavam-se à Igreja da Colina, o padre José Cassimiro Sobrinho assumiu o Rosário e o padre Alec M. V. Pauchet ficou responsável pelas comunidades de Canela, Antônio Pereira e Samarco.

Com o padre Nequinho à frente (1990-1994)

Em 22 de agosto de 1990, o padre Antônio Silva da Paixão, popularmente conhecido como “padre Nequinho”, foi nomeado pároco, sendo o padre Marcio Antônio de Paiva designado como vigário paroquial. A posse ocorreu em 1º de setembro de 1990. A indicação do padre Nequinho, que também integrava a equipe de formadores do Seminário São José, foi um cuidado especial de D. Luciano para com a paróquia do Sagrado Coração de Jesus: “Eles não precisam apenas de um pároco”, disse D. Luciano; “precisam de um pai, pois foram duramente atingidos pela morte do padre Ângelo”.⁴ No decorrer de seus anos à frente da Paróquia, padre Nequinho tornou-se, efetivamente, uma referência de amparo e, ao mesmo tempo, de amadurecimento pastoral para seus paroquianos, e de forma particular para a comunidade da Colina, onde praticamente tudo estava para ser feito.

A tarefa mais emergencial a ser enfrentada pelo padre Nequinho, em relação à comunidade da Colina, era a de tornar o templo funcional, capaz de acolher os fiéis e de realizar as atividades pastorais. Cada um ia contribuindo como podia: uma senhora, com o tecido para uma toalha do altar; outra, com as cortinhas vermelhas, outras duas, com dois jogos de sanguíneo e corporal, e assim por diante, durante anos a fio. Um exemplo das várias urgências cotidianas que surgiam foi o caso dos bancos, pois eles haviam sido emprestados pela Igreja de Nossa Senhora do Carmo, e deveriam ser devolvidos até janeiro de 1992. Novos bancos foram então encomendados a um marceneiro de Rio Casca, mas por pouco os fiéis não tiveram de sentar no chão: os primeiros assentos chegaram naquele ano, mas... em abril.

O Conselho Comunitário da Igreja da Colina tomou posse em outubro de 1991, em reunião que contou com a participação de representantes de todas as outras comunidades da Paróquia. A comunidade da Colina parecia bastante animada e integrada, a ponto de, no *Livro de Atas*, as assinaturas não indicarem o sobrenome dos membros do Conselho ou dos voluntários, mas sim seus apelidos; dessa maneira, por exemplo, a Comissão de Obras contava com o Sr. Antônio “Purrezinho” e com o

4

Sr. Geraldo “Caboquinho”; o Sr. “Curinga” ficou responsável por fazer um orçamento de mão de obra, em 1992; a partir de 1993, o Sr. Raimundo, o “Marimbondo”, passou a ajudar também. Outra maneira de citar as pessoas conhecidas era mencionar seus laços familiares: havia o Sr. Raimundo, esposo da Sra. Eva, o Sr. Vantuar, cunhado do Júlio...

A empolgação da comunidade da Colina com a construção de seu templo transparece na ousadia das propostas descritas: “O nosso plano é de fazermos um muro de arrimo, um salão, uma capelinha para o Santíssimo e um banheiro. São prioridades que precisam ser feitas. Para execução deste trabalho será contratada uma pessoa para trabalhar direto na obra. Vamos trabalhar neste projeto o mais depressa possível”.⁵ Em outro trecho, pode-se ler: “Inicialmente, pretendemos fazer um mutirão, e depois contrataremos uma pessoa para trabalhar direto. [...] o pessoal que se reuniu para trabalhar fez um trabalho muito bom no domingo passado, dia 22 de março [de 1992], foi feito todo desaterro. Combinamos também que a cada semana duas pessoas ficarão encarregadas de trazer um lanche para os trabalhadores”.⁶

A Prefeitura, por intermédio da Associação de Bairros, fez algumas doações: cascalho, pedra, cimento, tijolos. Mas a cada etapa vencida, novas necessidades surgiam: em 1992, o *Livro de Atas* registra que “O Sr. Júlio, nos falando a respeito da construção e o que é preciso fazer agora, antes de recomeçar a obra, nos disse que precisamos providenciar tábuas para fazer formas para vigas e 70 sacos de cimento”.⁷ A questão, além de conseguir o material, era ter onde guardá-lo, já que ele não poderia ficar indefinidamente no depósito das lojas, e não havia espaço no terreno da Igreja.

Apesar dos empecilhos, a obra continuava. Para sua dinamização, a contribuição do dízimo mostrava-se essencial, e incessantemente eram feitas referências, nas missas, ao engajamento da comunidade. As festas também ajudavam, fossem por ocasião de alguma data litúrgica ou pela promoção de eventos beneficentes, como almoços e bingos. Com isso, em maio de 1993, a base da construção da Igreja já estava terminada, passando-se ao alegre desafio de pintar o templo. Em seguida, a prioridade tornou-se a conclusão do salão e depois da Capela do Santíssimo

Aos poucos, a vida pastoral ia também se organizando. Além das festas, diretamente associadas à arrecadação de fundos, a Comunidade mobilizou-se para a realização dos importantes eventos litúrgicos, como a novena de Natal de 1992, primeiro registro em Ata de uma atividade religiosa da Comunidade em grande escala. Tal experiência desdobrou-se, em seguida, nos grupos de reflexão bíblica,

5

6

7

mencionados em vários momentos.

Além disso, a catequese adquiria maiores dimensões:

[...] nós viemos então [atuar na catequese], juntamente com alguns seminaristas, hoje todos padres, é um deles até o padre Enzo [...] então iniciamos a nossa catequese aqui no bairro, e como não tínhamos igreja, nós tivemos que trabalhar numa garagem, que foi cedida por nós na Rua Amazonas, então nós iniciamos a nossa catequese e em outra garagem aqui na Rua Acre e trabalhamos também aqui na Rua Piauí, e nós então trabalhamos nas garagens onde as pessoas se ofereciam para trabalhar na casa deles e foi assim iniciamos assim trabalhando desse jeito, até que formou a igreja.⁸

Desde 1990, logo após a posse do padre Nequinho, representantes da comunidade da Colina também participavam de reuniões de formação de agentes de pastoral. Assim, em 28 de outubro de 1990, estiveram presentes, na primeira reunião de formação, um grupo considerável de pessoas, corajosos pioneiros, a quem a comunidade da Colina recorda com gratidão: Irmã Maria Conceição Mesquita (Colégio Providência), seminaristas Jean Gladstone A. Costa e José Evangelista Gomes (Teologia), Júlio Carneiro Aleluia, Eva Roberta Xavier, Francisco de Paula Figueira Barbosa, Elizabeth Diniz Lage Barbosa, Magaly de Souza, Maria Helena de Castro e Solimar Rodrigues.

Padre Luiz Cláudio Vieira, o novo pároco

Em 30 de janeiro de 2009, a Paróquia Sagrado Coração de Jesus festejou a posse de seu novo pároco, padre Luiz Cláudio Vieira. A primeira visita oficial deste sacerdote à Colina, que lhe permitiu conhecer pessoalmente o Conselho Comunitário, aconteceu no dia 13 de março.

Uma das prioridades combinadas entre o padre Luiz Cláudio e o Conselho referiu-se, como todos esperavam, à tentativa de finalização da Igreja Matriz. Nesse sentido, ainda em 2009, foi redigido um novo memorial descritivo das obras e reformulado o projeto de acabamento do templo. Nos dois anos subsequentes, seriam promovidos esforços concentrados para concretização dessas metas, bastante arrojadas.

Importantes inovações foram acrescentadas ao plano, visando facilitar o acesso dos fiéis ao pavimento superior, onde se situa o espaço celebrativo, que antes seria promovido por uma estreita escada; para tanto, eliminando-se degraus (e também o risco de quedas). Além disso, foi incluída a edificação de uma pequena sala para atendimentos individuais e confissões, que muito favorece a caminhada espiritual cotidiana dos membros da comunidade.

O ano de 2010 foi dedicado às múltiplas atividades de acabamento desse templo, com cuidado especial à criação de uma atmosfera litúrgica apropriada

à comunhão com Deus. Neste processo, em que paredes eram derrubadas e novas construídas, móveis eram dispostos em outros lugares, e uma certa confusão mostrava-se inevitável, aconteceu um fato curioso, registrado na *Ata* das reuniões do Conselho. Um certo dia, alguém denunciou que a imagem de Nossa Senhora Aparecida havia sumido! Teria sido furto? Quem levava a escultura sacra? Pergunta daqui, investiga de lá, enigma solucionado: nas movimentações da obra, alguém menos jeitoso esbarrou na imagem e ela acabou em caquinhos. Claro que a comunidade ficou triste com a quebra da peça, mas pelo menos não houve um desaparecimento inexplicável!

Apesar desses e de outros pequenos percalços, a nova igreja ia ficando muito bonita, tendo recebido tons pastéis e vitrais junto ao sacrário, além de uma fonte batismal. A comunidade estava satisfeita, e nesse “arranco final”, queria tudo novinho, e da melhor qualidade. Assim, quando o dinheiro começou a ficar bem escasso e o padre Luiz propôs uma contenção de despesas, que implicaria na reforma dos bancos antigos ao invés da compra de outros, ele teve sua proposta vencida nas votações do Conselho (fato raro, diga-se de passagem). Mas tal não ocorreu por mero consumismo da Comunidade da Colina, o caso foi outro. Como os bancos antigos estavam com vários parafusos desajustados, mais de uma pessoa ganhou um rasgão indesejável em sua roupa durante a missa, pois no ato de levantar e sentar, o parafuso enganchava-se na roupa e o furinho acontecia. Logo, no momento da votação, quando foi perguntado ao Conselho “Quem quer que os bancos antigos fiquem?”, a resposta foi geral: “Nãããooo...!”.

Paralelamente ao dinamismo das obras, a vida pastoral da comunidade ia tornando-se cada vez mais incrementada. A catequese, por exemplo, enfrentou um problema “positivo”, se é que esse trocadilho pode aplicar-se à vida real, porque em 2010 foram tantos inscritos que várias vezes as crianças e adolescentes tiveram que se sentar no chão para participar dos encontros. Mas tal crescimento não deixou de ser motivo de preocupação para as catequistas e principalmente para o padre Luiz, que pouco antes havia declarado que desejava que as turmas tivessem no máximo 15 pessoas; se esse número aumentasse, era preciso formar um novo grupo. Na ausência de catequistas disponíveis, as turmas estavam com 35 integrantes! E haja argumentos para explicar a situação!

Pouco antes, em dezembro de 2009, a comunidade acolheu os 14 novos ministros da eucaristia, que passaram por uma etapa de formação para então desempenharem o serviço à Igreja. No início, o pessoal achava que não ia dar conta, pois era um ministério de grande impacto na vida da Comunidade. Todavia, rapidamente, os novos ministros, responsáveis e dedicados, desempenhavam com tranquilidade suas funções, deixando todos muito satisfeitos, a começar do próprio pároco. Simultaneamente, a Pastoral Familiar assumia uma das missas mensais, dinamizando também seu apostolado junto aos casais. Aliás, de forma geral, a Comunidade da Colina empenhava-se por

corresponder às expectativas do padre Luiz, que desde o primeiro momento pareceu aos integrantes do Conselho alguém bastante comprometido, mas, em decorrência, também exigente. De forma concreta, isso significava, no dizer dos integrantes, estar vivendo-se em um tempo novo, como indicado pela comparação de dois apontamentos do *Livro de Atas*, com menos de um ano de diferença: enquanto em setembro de 2009 era afirmado que “os representantes das pastorais e movimentos estão se organizando em reuniões com o padre Luiz Cláudio para formação das novas equipes. Está havendo adoração ao Santíssimo Sacramento todos os dias das 18h. às 19h. e todas as quintas-feiras de 14h. às 20h.”,⁹ a situação relatada em janeiro de 2009 mostrava-se bastante distinta: “Há três meses o Conselho não se reunia, por motivo sem grande importância. Alguns membros deste, preocupados com a Comunidade, resolveram tomar uma iniciativa e marcar uma reunião”.

Este processo de amadurecimento pastoral foi aprofundado em 2011 com a discussão em Comunidade do Plano de Arquidiocesano de Evangelização (PAE). Em 5 de junho desse mesmo ano foi realizada a Assembleia Comunitária, com eleição dos novos representantes das Pastorais, Movimentos e da Comunidade. Também passou a funcionar em uma das salas da igreja o grupo de bioenergética, que oferece atendimento voltado a uma saúde integral.

Presença importante na vida pastoral e litúrgica da comunidade da Colina foram os seminaristas que lá atuaram durante a gestão do padre Luiz Cláudio. Nesse sentido, a Comunidade registrou mensagens de gratidão e reconhecimento aos seminaristas Tiago e Daniel e, posteriormente, Luciano e Eliomar. Eles realmente parecem ter deixado marcas muito positivas na vida da Comunidade, pois, nas Atas do Conselho, todas as vezes que há menção aos seminaristas, o tom é bastante afetuoso e a única discussão existente era saber quem ficaria responsável por sua alimentação, pois não faltavam voluntários. O *Livro de Atas* não comenta, mas é plausível supor que os seminaristas tenham saído com uns quilinhos a mais da Colina...¹⁰

Outra atuação importante da Comunidade da Colina foi na festa da Caridade, que foi introduzida como evento paroquial pelo padre Luiz Cláudio, com o objetivo de angariar fundos para as obras sociais da Paróquia. Inicialmente realizada em abril, a festa foi transferida para o mês de junho, de forma articulada com as celebrações do padroeiro, o Sagrado Coração de Jesus, e em sintonia com a alegre atmosfera das comemorações juninas. Como as responsabilidades pelo evento foram divididas por setores, a Colina, juntamente com as comunidades de Nossa Senhora de Fátima e a de São Geraldo, assumiram o setor 1.

9

10

Uma atenção especial foi conferida pelo padre Luiz Cláudio à inclusão da juventude na vida religiosa da Comunidade. Os jovens aproveitaram a oportunidade e, em novembro de 2009, apresentaram suas demandas de evangelização, inclusive a compra de uma bateria. A estratégia deu certo, e a aquisição da bateria foi aprovada pelo Conselho, para satisfação dos músicos do grupo. Inegavelmente, as missas das 19h.30 ficaram mais animadas!

Em paralelo, o conjunto da vida pastoral da Comunidade mantinha-se bem dinâmica: “Há eu teria que contar no dedo, como se diz, mas a gente tem as principais: por exemplo, pastoral do batismo, pastoral do dízimo, pastoral familiar, pastoral da liturgia e o movimento que nós temos, movimentos vicentinos, legião de Maria, pastoral da oração, renovação carismática”.¹¹

A dedicação da Matriz

Finalmente, em 30 de junho de 2011, quando a Igreja Católica celebrou a festa do Sagrado Coração de Jesus, a comunidade da Colina comemorava com alegria redobrada, pois este foi o dia marcado para a tão esperada dedicação da nova Matriz. A cerimônia foi presidida por D. Geraldo, arcebispo de Mariana.

Já em 2012, foi aprovada a transferência do Escritório Paroquial para a comunidade da Colina, justamente por aí sediar-se a Igreja Matriz, além de constituir-se em um “lugar bem espaçoso e de fácil acessibilidade”, conforme registrado no *Livro de Atas*.

Assim, a Comunidade do Sagrado Coração de Jesus engaja-se cada vez mais, com ardor renovado, nas atividades de transformação da realidade através da oração e da dedicação ao próximo nas múltiplas dimensões da vida social, política e familiar.

11 .

Uma igreja em mutação: Análise de mudanças na Assembleia de Deus em Belém do Pará (Igreja-Mãe)

Jediel Souza Teixeira de Carvalho¹

Resumo: O Presente ensaio tem por objetivos analisar algumas das muitas mudanças que a Igreja Assembleia de Deus em Belém do Pará (Igreja-Mãe) tem sofrido ao longo de sua história, sobretudo, nos seus últimos anos, mais precisamente desde 1997 quando passa a ser presidida pelo Pastor Samuel Câmara que traz consigo um perfil modernizador, por esse motivo, desde sua posse como presidente sua aceitação não é unânime entre os membros e demais líderes, mesmo depois de seus dezessete anos à frente da Igreja em Belém. As mudanças nesta denominação, de um modo geral, são ainda mais perceptíveis em suas práticas e discurso, como por exemplo; os métodos de evangelização, liturgia nos cultos, usos e costumes, doutrina e postura diante da política e meios de comunicação, o que para alguns poderia estar causando uma perda da legítima identidade "Assembleiana". A análise é feita através do levantamento de documentos históricos oficiais desta Igreja, das produções acadêmicas relacionadas, observação de cultos e reuniões e de entrevistas com alguns dos personagens que estão inseridos nesse contexto, membros e ex-membros, a fim de registrar suas impressões sobre essas mudanças, e ao que e a quem elas são atribuídas. Conclui-se apontando as possíveis motivações que tem causado as mudanças e uma avaliação de suas consequências no âmbito desta denominação.

Palavras-chave: Assembleia de Deus - Belém (PA). Igreja-mãe. Mudança. Tradicionalismo. Modernização.

Introdução

Segundo o Censo do IBGE de 2010 o número de pessoas que se declaram membros das Assembleias de Deus² no Brasil são de 12.314.410, o que corresponde a 6% da população brasileira. A Assembleia de Deus em Belém, também conhecida como Igreja-Mãe³, no início do ano 2011 registrou em seus relatórios 95.760 membros

1 Graduação em Licenciatura Plena em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará - UEPA. Membro do Grupo de Pesquisa, Movimentos, Instituições e Culturas Evangélicas na Amazônia - MICEA. E-mail: jedielsouza@hotmail.com

2

Gedeon Alencar em sua tese de doutorado, intitulada Assembleias Brasileiras de Deus: Teorização, história e tipologia - 1911-2011, apresenta a expressão no plural "Assembleias de Deus", dada a fragmentação e múltiplas dissidências desta Igreja, sendo mais aplicável a utilização deste termo quando referindo-se ao panorama brasileiro.

3 Expressão que faz referência a origem das Assembleias de Deus em Belém do Pará, que ganhou força entre os membros nos últimos anos, principalmente, a partir de 1997, desde então, é estimulada e enfatizada na gestão do Pastor Samuel Câmara, que tem como objetivo também a reafirmação da identidade coletiva.

e 19.837 congregados⁴. É umas das maiores Igrejas Evangélicas do Brasil.

A Assembleia de Deus no Brasil em 2011 comemorou os seus cem anos de fundação, tendo como lugar de origem a cidade de Belém no estado do Pará. Sua história começa no início no século XX, com a chegada dos dois missionários suecos, Daniel Berg⁵ e Gunnar Vingren⁶, em Belém no dia 19 de novembro de 1910, ambos eram membros da Igreja Batista. Em 13 de junho de 1911 foram afastados, juntamente com outros membros desta Igreja. E após isso, continuaram reunindo-se em algumas casas em Belém, e no dia 18 de junho de 1911 fundam a igreja denominada Missão de Fé Apostólica, que mais tarde viria a ser chamada Assembleia de Deus, sendo registrada em cartório no dia 11 de janeiro de 1918.

1. A Assembleia de Deus, de Belém para o Brasil

É possível dizer que seu desenvolvimento e avanço se dão principalmente nos subúrbios e conseqüentemente, entre aqueles que menos tinham expressão na sociedade, (e ainda continuam não tendo) a saber; os pobres e negros. É importante ressaltar também o fundamental papel da mulher nas primeiras décadas e durante toda a história da Assembleia de Deus, porém, a história oficial é contada de forma que, desconsidera quase que por completo a figura da mulher.

Originalmente, elas são iguais ou têm primazia, mas no decorrer da história, elas são visceralmente marginalizadas. Em 1914, Maria de Jesus Nazaré Araújo (1880-), a segunda a ser batizada, foi a pioneira no Ceará. E são muitas outras histórias de mulheres que levam a mensagem pentecostal, iniciam e constroem as igrejas, mas no momento da inauguração do templo, ou colocação dos nomes na história oficial são esquecidas (Sanzana, 1995). (ALENCAR, 2012, p. 95).

Uma questão deve ser levada em consideração, a respeito da origem do movimento pentecostal que é atribuída e autoproclamada pela Assembleia de Deus em Belém, sobre isso Gedeon Alencar ressalta:

As ADs têm em sua historiografia a pretensão de oficialidade e primazia do pentecostalismo no Brasil. E se seus livros de história não lembram que a CCB nasceu um ano antes, muito menos lembraria então de outros movimentos e manifestações místicas anteriores a ela. Ora, se “A História da AD”, escrita por Abraão de Almeida (1982) tem a presunção de afirmar que as ADs no Brasil são a primeira igreja do mundo a usar este nome (quando desde 1914 já existe nos EUA, e no Brasil, somente em 1918), a primazia pentecostal assembleiana não se sustenta, pois já existiam antes

⁴ Se refere a todos que frequentam os cultos e demais atividades da Igreja, porém, ainda não receberam o batismo em águas (por imersão), por isso, segundo as normas internas não podem receber cargos, ou seja, não exercem atividades de liderança.

⁵ Natural da Vargön na Suécia, nasceu em 19 de Abril de 1884, faleceu no dia 28 de maio de 1963 na Suécia com a idade de 79 anos.

⁶ Nasceu em 28 de agosto de 1879 na Suécia, na cidade de Östra Husby, Östergötland, morreu em 20 de junho de 1933 em Estocolmo, com 53 anos de idade.

dela “resíduos pentecostais” na religiosidade do país. (ALENCAR, 2012, p. 42).

O fato é que, toda a história de modo geral, tende a possuir as suas brechas, haja vista, por ele ser contada a partir do ponto de vista dos vencedores, ou seja, daqueles que detêm o poder, ou então, parafraseando Joseph Goebbels, uma mentira repetida mil vezes torna-se verdade. Porém, minha intenção nesse momento não é esmiuçar essas questões em relação as diferenças da história oficial para a história não oficial.

Independente disso, nesse primeiro momento, é relevante entender a importância da Assembleia de Deus na cidade de Belém, principalmente, do ponto de vista, da contribuição na cultura e desenvolvimento de uma identidade corroborada por seus milhares de membros, quanto a isso a história oficial ou não, não pode questionar. Também seria uma ingenuidade, pensar que todos os membros e líderes desta igreja compartilham dos meus mesmos posicionamentos e ideias, sobre os mais diversos assuntos. É preciso, ao mesmo tempo, considerar a singularidade de cada pessoa, isto porque somos levados a pensar que os membros de um determinado grupo social pensam uniformemente, o que é um grande engano. Embora, estejam no mesmo grupo e compartilhem de algumas ideias.

No caso da Assembleia de Deus no Brasil, não poderia ser diferente, seu crescimento se deu nas primeiras décadas sob a ideologia expansionista típica do cristianismo, inicialmente nas cidades de interior próximas de Belém, pela estrada de ferro Belém-Bragança. Em poucos anos já existiam igrejas em outros Estados do Brasil e missionários sendo enviados ao exterior. E hoje é a maior denominação evangélica pentecostal no Brasil, porém, é uma igreja dividida, fragmentada, plural no sentido de suas práticas, discurso e organização.

Estas divisões, demonstram, em primeiro lugar, a diversidade de pensamentos, de opiniões, e de interesses de seus membros e principalmente de seus líderes. O que causará várias mudanças ao longo dos anos, gerando também, em muitos casos as dissidências⁷, divisões entre ministérios, convenções de pastores, e entre os membros dentro de uma mesma comunidade ou congregação. E são exatamente algumas dessas mudanças, ocasionadas principalmente pelas incompatibilidades de intenções e pensamentos, que serão analisadas.

2. A transição do tradicional para o moderno, de Firmino Gouveia⁸ para

⁷ Um exemplo é a Assembleia de Deus Ministério de Madureira, é uma das mais conhecidas dissidências da Assembleia de Deus.

⁸ Natural da cidade de Coimbra em Portugal, nasceu no dia 21 de março de 1925, Aos 03 anos de idade sua família vem para o Brasil, se converte ao cristianismo em Belém em 1944, com a idade de 19 anos, em 1958 é consagrado a Pastor, em 1965 é escolhido como pastor-auxiliar da Igreja em Belém, no 29 de dezembro de 1968, sucedendo ao Pastor Alcebíades Pereira Vasconcelos, é empossado como pastor-presidente, se tornando o sétimo Pastor a presidir a Igreja em Belém. Sua primeira esposa foi Judith de Lima Gouveia que faleceu em dezembro 1990, com ela teve 09 filhos, em 05 de junho 1991 casa-se novamente, com Ester Luz Sagica.

Samuel Câmara⁹, o “início” das mudanças

O período em que Firmino esteve à frente da Igreja em Belém (29 anos, o maior tempo em que um pastor presidiu esta Igreja), foi marcado por um crescimento e expansão da obra, como; o aumento do número de congregações na região metropolitana de Belém, aquisição de várias propriedades pela igreja, como o terreno onde hoje funciona o Seminário Teológico da Assembleia de Deus (SETAD), compra do terreno onde por alguns anos funcionou o Vale da Bênção e atualmente é o Centenário Centro de Convenções, construção do Templo Central, e a aquisição da Radio Transpaz e a TV Boas Novas. Sua personalidade é descrita por alguns membros como forte, suas decisões e metodologia de trabalho não eram consenso entre seus companheiros de ministério, como a maioria dos líderes de um modo geral, e nesse caso isso também se aplica a pastores.

Sempre demonstrou uma vitalidade física, mesmo na época tendo 72 anos, desempenhava seu papel à frente da Igreja em Belém de maneira assídua. Em sua autobiografia lançada em 2008, ano do jubileu de ouro de seu ministério pastoral, ele descreve como foi o momento que decidiu sair da presidência da Igreja e escolher seu sucessor:

Deus entre em cena no assunto que lhe havia apresentado. Era setembro de 1996. Atacado de um forte resfriado, deitado em casa, chega o pastor Samuel Câmara para visitar-me. Nesse momento, depois de um papo, olhando no seu rosto, veio a mim o quadro vivido naquela oração de seis anos atrás. Lembrei que o Senhor havia dito que quando chegasse o meu tempo de sair do pastorado da Igreja Ele colocaria o meu substituto na minha frente. No momento, percebo uma voz que me diz: “Eis aí o homem de quem te falei.” (RAIOL, 2008, p. 176).

No dia 27 de janeiro de 1997 a Assembleia de Deus em Belém, torna público por meio de uma cerimônia de posse, a formalização de sua nova presidência, que passa a assumir uma das denominações evangélicas mais tradicionais da capital do Pará e do Brasil, e com uma história com mais de noventa anos, tal episódio representa grande importância na trajetória dessa Igreja, bem como, conseqüentemente, seria responsável por diversas mudanças que ela sofreria ao longo dos próximos anos.

Num ambiente que segundo aqueles que participaram, possuía um clima misto de emoções. Por um lado, o até então pastor-presidente Firmino da Anunciação Gouveia era substituído, deixando de um modo geral, um sentimento de perda, nesse caso pela grande maioria da membresia, devido aos seus 29 anos de liderança. Por

9 Nasceu em 31 de outubro de 1957, natural de Cruzeiro do Sul no Acre, cresceu em um lar cristão, com a idade de 14 anos dirigiu sua primeira congregação, em 1976 concluiu o seminário de Teologia, em 1980 é consagrado a pastor, em 1984 é eleito vice-presidente da Igreja em Manaus, em 30 de maio de 1988 assume a presidência da Igreja em Manaus e em 27 de janeiro de 1997 é empossado como pastor-presidente da Igreja Assembleia de Deus em Belém do Pará. Além de Teologia tem formação em Filosofia, Pedagogia e Direito. É casado com Rebekah Câmara e pai de 03 filhos.

outro, havia a insegurança pelo desconhecimento quase que pleno de quem seria o seu novo presidente. A respeito dessa insegurança, é possível percebê-la durante o discurso de posse de Samuel Câmara “A preocupação em quebrar os focos de resistência à sua pessoa como novo presidente estavam evidentes no discurso do pastor Câmara.” (BAPTISTA, 2013, p.09).

Samuel Câmara se ver com a tarefa de por meio de seu discurso, evidenciar suas características positivas e reafirmar sua competência, isto devido sua aceitação não ser unânime, como já foi dito, em primeiro lugar pelo desconhecimento de sua pessoa, em segundo lugar, as coisas ocorreram de forma repentina, ou seja, diferente da forma como se costuma acontecer a mudança de presidência, essa aconteceu em curto espaço de tempo.

Esse episódio é fundamental para compreender as diversas mudanças que tem ocorrido dentro desta denominação. Pois é partir dele que desencadeia uma série de mudanças que ocorrem de forma gradativa, assinalando a nova proposta de seu novo líder. Além disso, esse episódio por si só representa o início de mudanças significativas na história dessa igreja. A começar pelo rompimento da tradição, antes, a presidência da Igreja era passada de maneira lenta e gradativa, não necessariamente a um paraense, mas obrigatoriamente seria alguém que já exercessem um papel de importância nas atividades cotidianas da igreja em Belém, no caso o pastor-auxiliar do presidente. O que não ocorre nesse caso, Samuel Câmara era pastor em Manaus, e não tinha nenhuma ligação direta com a Igreja em Belém, a não ser o fato de, assim como Firmino, ter sido pastor-auxiliar de Alcebíades Pereira de Vasconcelos¹⁰, esse detalhe é de grande significado para entender o porquê da sucessão de Câmara representar a quebra de uma tradição, sobre isso Saulo Baptista reitera:

As sucessões na presidência da AD de Belém se davam, historicamente de forma “lenta, gradual e segura”. O sucessor era geralmente nomeado co-pastor do pastor-presidente, cargo no qual permanecia por alguns anos, como se estivesse em estágio probatório, tempo em que assimilava as sutilezas do exercício desse poder. Devido a essa convivência e visibilidade perante o povo assembleiano, ele passava por um longo processo de credenciamento e legitimação, de modo que o rito de passagem da posse tornava-se uma solenidade homologatória, já esperada por todos. (BAPTISTA, 2013, p. 05).

Com isso surgem algumas perguntas; não haviam pastores em Belém com condições para assumirem a liderança igreja? Quais foram as intenções do pastor Firmino ao trazer alguém “de fora” para lhe suceder? Em entrevista com um pastor que na época era dirigente de uma congregação em Belém, mas atualmente não

10 Pastor Alcebíades Pereira de Vasconcelos, foi o sexto pastor-presidente da Igreja em Belém, passando a presidência da Igreja para Firmino em 1968 que era seu auxiliar desde 1965, se muda de Belém para o Rio de Janeiro em 1969, em 1972 assume novamente a presidência da Igreja em Manaus tendo desde 1984 como pastor-auxiliar Samuel Câmara, que com o falecimento de Alcebíades em 1988 assume a presidência da Igreja em Manaus.

exerce atividades eclesiais, lhe fiz uma pergunta em relação a esse episódio da Igreja - Não haviam pastores capacitados para assumirem a igreja em Belém? Ao que ele me respondeu:

Sim, porém, por mais de uma vez o Firmino em reuniões que fazíamos no Templo Central, dirigia a palavra aos pastores que lá estavam e dizia; não existe ninguém aqui nessa igreja que possa me substituir na presidência [...] e também, na época ele estava com a intenção de se candidatar a vereador, e queria o apoio da Igreja. Além disso, foi feito um acordo entre ele e o Samuel Câmara. Por que, mais tarde ele viria a ser eleito vereador de Belém, apoiado pela Igreja, e também foi nomeado pastor-emérito. (S. P. D. 52 anos, pastor e professor)

Em relação a isso, esclareço que minha intenção não é fazer especulações ou calúnias aos envolvidos, mas a fala desse pastor que esteve envolvido durante esse episódio, demonstra que esse assunto ainda hoje é polêmico entre alguns membros, e para eles, possui questões a serem esclarecidas. Uma das justificativas que são atribuídas ao fato, seria que a Igreja precisaria “avançar”, pois possuía novos desafios, recentemente havia adquirido a Radio Transpaz e a TV Boas Novas.

Ao ingressar na mídia televisiva, o pastor Firmino estava inaugurando um processo de modernização que exigiu, desde o primeiro momento, estrutura física e administrativa, bem como equipe de profissionais, maiores e mais complexas do que a existente para administrar as frentes de trabalho convencionais de uma igreja. Ele percebeu isto e foi mais além em sua avaliação. Achou que era chegada a hora de iniciar o processo da sua própria sucessão e passou a procurar alguém que o substituísse na direção da igreja de Belém e dos novos empreendimentos midiáticos. (BAPTISTA, 2013, p. 04).

Durante outras conversas com membros da Assembleia de Deus em Belém, a maioria aponta a Samuel Câmara como o maior responsável pelas mudanças nos últimos anos que esta denominação vem passando (algumas destas outras mudanças serão abordadas mais adiante), e enaltecem o passado, dizendo; “no tempo do Firmino era diferente”, frase muito comum durante as entrevistas e conversas informais. Porém, parecem não se lembrar que a vinda de Câmara a Belém e sua posse na presidência têm Firmino como o responsável direto, e diferente do que a história oficial diz, quando registra; “Firmino Gouveia sentiu de Deus em convidar Samuel Câmara, que servia no pastorado da Assembleia de Deus em Manaus, para substituí-lo. **Concordando com isto o ministério**”. (História Centenária da Assembleia de Deus, 2011, p. 119. Ênfase minha). A vinda de Câmara nunca foi de aceitação unânime entre os demais pastores da Igreja em Belém.

Todavia, o problema retórico fundamental, que ele logo percebeu, foi a suspeição à sua legitimidade. Ele era aceito com reservas. Os paraenses o recebiam pelo respeito à decisão do seu líder tradicional, o pastor Firmino. O pastor Câmara não era persona grata no sentido pleno do termo. (BAPTISTA, 2013, p. 14).

No entanto, mesmo que, parte considerável de pastores e membros discordem da vinda de Câmara para Belém, de sua posse como presidente, e sua maneira de trabalhar, ele permanece há 17 anos na direção desta igreja, e têm demonstrado uma grande capacidade de mobilização em seus projetos à frente da Assembleia de Deus em Belém, como; o Centenário Centro de Convenções, localizado na Avenida Augusto Montenegro, numa região privilegiada na Capital Paraense, com área climatizada de 13 mil metros quadrados, espaço para mais de 20 mil pessoas e estacionamento para mais de 400 carros¹¹, foi inaugurado nas festividades dos cem anos desta Igreja em 2011, o processo para a sua construção surpreende, pela grandeza da propriedade e por ter sido realizado em apenas um ano, através de grande mobilização dos membros, por meio de doações oriundas de diversas maneiras, arrecadação nas congregações, ofertas de outros estados alcançadas via internet e TV, venda de materiais da festa, e do empenho dos membros na venda de alimentos, e promoção de eventos de arrecadação.

Este é um exemplo que comprova, a força e influência que Samuel têm na Igreja em Belém. Porém, sua influência parece não ser a mesma a nível do estadual, e nem a nível nacional, isso pelas suas tentativas sem sucesso, de se tornar presidente da convenção de pastores estadual (COMIEADEPA¹²), e convenção nacional (CGADB¹³).

3. A “perda de Identidade” Assembleiana; as mudanças dentro da Igreja

Por muito tempo essa denominação sustentou a imagem de tradicional e conservadora (não que a já tenha perdido completamente), isto, por sua vez, era refletido em suas práticas e discurso, e contribuía para a reafirmação de uma identidade Assembleiana, que também era reforçada pelo imaginário coletivo, em outras palavras; o evangélico de um modo geral possuía um estereótipo, cada qual com as duas diferenciações de denominação para denominação. E a Assembleia de Deus em Belém não fugia à regra. Quanto a isso, “há uma formalidade e sobriedade natural no vestuário. Aliás, mesmo estereotipada isso se tornou uma marca identitária do pentecostalismo” (ALENCAR, 2012, p. 134).

No entanto, através de entrevistas com alguns membros e líderes é possível observar em suas falas alguns aspectos em comum, principalmente daqueles que pertencem a Assembleia de Deus há mais tempo, muitos reclamam das mudanças que esta igreja vem passando nos últimos anos, e isto estaria contribuindo para uma

11 Disponível em: <http://www.fiopa.org.br/pt/sala-de-imprensa/ultimas-noticias/34-educacao/239-capital-paraense-ganhara-novo-centro-de-convencoes.html>. Acesso em: 29.jun.2014.

12 Convenção de Ministros e Igrejas Evangélicas Assembleia de Deus no Estado do Pará, que tradicionalmente era presidida pelo pastor presidente da Igreja em Belém, feito que Samuel Câmara não obteve.

13 Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil, sua mais recente tentativa de eleição como presidente nesta convenção foi em abril de 2013, sendo derrotado novamente pelo pastor José Wellington Bezerra da Costa, que está como presidente desde 1988.

perda da legítima identidade assembleiana.

Ao analisarmos a Assembleia de Deus hoje, percebemos o conflito interno entre tradicional e moderno. O choque destas correntes tem provocado “rachas” de grande proporção dentro desta denominação pentecostal, interferindo em seus usos e costumes e afetando sua identidade. Identidade que, para um assembleiano é de “verdadeira” herdeira do Dom distribuído no dia de pentecostes, mencionado em Atos dos Apóstolos, capítulo 2. Não esquecendo que a Assembleia de Deus em Belém do Pará, foi o início do pentecostalismo assembleiano no Brasil e sempre ostentou a imagem de verdadeira igreja pentecostal, mãe das demais pentecostais. (DIAS, 2013, p. 23).

Com isso, percebe-se fragmentações da membresia, entre os tradicionais e modernos, conflitos de gerações, e a presença de diversos grupos que compartilham de pensamentos em comum, que dividem o mesmo espaço e mantém uma relação conflituosa, sobre essa suposta crise de identidade, que se instaura nas sociedades modernas Stuart Hall comenta:

Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. (HALL, 2006, p.07).

Partindo do pressuposto de que as identidades de um modo geral, na pós-modernidade estão passando por um momento de reconfiguração, tendo como principal fator a globalização. Através disso, é possível entender que as mudanças reclamadas (não só) pela igreja em Belém, existem e, demonstram um processo que é inerente às sociedades, grupos, nações e gerações distintos:

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um “sentido de si” estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento—descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos — constitui uma “crise de identidade” para o indivíduo. (HALL, 2006, p.09).

Fazendo uma análise das principais práticas que compõe o conjunto de ritos da Assembleia de Deus no Brasil, que são compartilhados pela Igreja em Belém, é

possível identificar que, em primeiro lugar; as mudanças de fato têm acontecido, isto desde o início da história desta igreja, só que nos últimos anos num ritmo mais acelerado. Em segundo lugar, a importância que lhe tem sido dada é antiga, pois é um conflito de valores e de gerações diferentes, que tem se apresentado e ocupado um espaço considerável nas discussões entre os membros desde as primeiras décadas de sua existência. A partir de agora, iremos apontar as mudanças mais evidentes que tem ocorrido, fazendo uma breve análise de suas motivações.

Não é possível registrar e analisar em um artigo, todas as mudanças que essa igreja vem tendo ao longo do tempo, é uma tarefa impraticável, pelos mais de cem anos de história e também pela diversidade de práticas. Por isso, irei apresentar, as que mais evidentes, e obviamente, tem gerado maior discussão entre os membros. Para uma melhor compreensão, dividirei as mudanças em dois campos principais, primeiro; o do discurso, ou seja, as principais alterações que tem ocorrido em relação ao que se fala, ou ao que se prega, e conseqüentemente, reflete e influenciará, no segundo campo; o das práticas, que muitas vezes mudam sem uma consciência de seus atores, e que expõe um processo articulado de mudanças. É claro que, essa divisão, entre discurso e prática, é só para fim de análise, uma vez que, o fenômeno se dá de forma dinâmica e entrelaçada.

No campo do discurso destaca-se três principais mudanças: Ênfase na mídia televisiva, Boas Novas; *Inserção na Política*, criação dos chamados “missionários parlamentares”; *Troca da teologia escatológica pela teologia da prosperidade*. No campo das práticas destaca-se as seguintes mudanças: *alteração nos Usos e costumes (Doutrina)*; *Mudança na liturgia dos cultos*: ênfase no Louvor em detrimento da pregação; *A mudança na espaço e métodos de evangelização*: Núcleos Missionários versus Cultos ao Ar livre. Tais mudanças serão analisadas a seguir, considerando que representam parte de um todo, ou seja, são fragmentos de um conjunto articulado de representações, se manifestam, como já foi dito anteriormente, de maneira dinâmica e se entrelaçam no cotidiano da vida religiosa dos membros desta denominação evangélica.

Um dos eventos que marcam a história dessa igreja, e que representa o “início” de mudanças significativas; foi a sua adesão aos meios de comunicação de massa, no caso a Televisão, que culminaria com a aquisição da Radio TransPaz e da Tv Boas Novas, isto ainda na época em que Firmino era presidente da Igreja, que mais tarde viria a ser uma empreitada incentivada e ampliada por Samuel Câmara. Este episódio representa uma divisão de águas, pois, a Assembleia de Deus em Belém, compartilhavam da ideia de demonização da TV, juntamente com outras igrejas evangélicas pentecostais, detalhe que é assinalado por Augusto Dias:

Considerada instrumento de perversão do homem, que servia de veículo para o Diabo e por décadas combatida e proibida nos lares assembleianos, o aparelho de televisão em muitos casos personificava a imagem satânica, com relatos dos próprios assembleianos de que, muito se falava da televisão como sendo “as antenas os chifres e o seu pungle (fio que vai a tomada) o rabo” mencionando a figura do Diabo, “era por onde o ‘inimigo’ entrava nas casas”. Já mencionamos o fato corrido na 19ª convenção de pastores das Assembleias de Deus, em 1961, quando fica decidido a proibição do uso do aparelho nos lares dos pastores e a ordem aos membros para que se desfizessem de seus aparelhos. No início dos anos 80, novamente proibida pelo pastor Firmino Gouveia, por ordem da Convenção. (DIAS, 2013, p. 23)

Ora, isso demonstra o quão significativo representa esta mudança no universo desta igreja, o que antes era a personificação do mal, agora é um instrumento de evangelização, a “missionária”. Além disso, o espaço que é dedicada a Rede Boas Novas é muito grande, isso se vê, por exemplo, nos boletins informativos, impressos semanalmente, que tem uma área específica para a Boas Novas, em quase todas as reuniões, inclusive nos cultos, há um apelo para a contribuição a Rede de Televisão.

Outra mudança importante foi a inserção no universo política, este por sua vez, assim como a televisão era demonizado, e por isso, considerado como algo sem importância ao “crente”, algo do mundo, e “*o mundo jaz no maligno*”. Isto tudo alimentava o sentimento de descredito na política, sentimento este que não mudou entre os membros. O que mudou na verdade, foi que a igreja passou a apoiar os seus candidatos, e conseqüentemente os elege com certa facilidade, desde que, sejam os “candidatos oficiais”. Não há um incentivo para a discussão política, segundo o que alguns membros reclamam é que os candidatos, são escolhidos pela liderança da Igreja, não havendo uma consulta prévia, afim de se aprovar ou não o apoio a determinado candidato. Estes por sua vez são eleitos com o discurso de defenderem os direitos da Igreja, e os valores cristãos, como; a preservação da família, militância contra o aborto e movimentos GLBT.

Ainda no campo do discurso, outra mudança perceptível se dá no contexto dos conteúdos das pregações, congressos, seminários, conferências, produção de materiais como apostilas, livros, revista de estudo e etc. o conteúdo desses materiais antes possuía de forma clara e enfática um teor escatológico. Ou seja, a ênfase era outra, as mensagens constantemente faziam questão de trazer em seus conteúdos a questão da vinda de Jesus. Este é também uma das questões levantadas durante as entrevistas, segundos os próprios membros, “a igreja agora só fala sobre prosperidade”. A chamada teologia da prosperidade, tem como principal representante a Igreja Universal do Reino de Deus, que apresenta um conjunto de ensinamentos que expõe uma fé materialista e imediatista. Esta mudança também pode ser observada na Igreja em Belém:

Ao participarmos de um culto em uma igreja da Assembleia de Deus no centro de Belém, observamos os contrastes em relação aos cultos em igrejas da Assembleia de Deus na periferia. Os cultos no centro (dependendo muito da localização) possuem características mais intelectualizadas por congregarem maior número de pessoas de nível econômico mais elevado e grau de escolaridade, com relação as igrejas das periferias. [...] Em quanto que no centro, a problemática das igrejas assembleianas é manter-se como uma elite escolhida por Deus, para ser vitoriosa nesta sociedade e dá testemunho de crente abençoado. Também nas igrejas das periferias, almeja-se mostrar ao mundo que Deus tem escolhido os crentes, mais para isto ser confirmado será precisoelevaçãossocial, econômica e profissional dos membros. (DIAS, 2013, p. 32)

Dias faz uma comparação entre as igrejas do centro da cidade e as Igrejas da periferia, que possuem diferenças consideráveis, no entanto, a tendência é gradativamente as igrejas da periferia aderirem as práticas das do centro, que são estimuladas pela liderança. E isto reflete no conteúdo da mensagens e/ou pregação, ou seja, o discurso tem obviamente sido mudado conforme as demandas da dinâmica religiosa.

E por último, no campo das práticas é possível identificar três importantes mudanças: alteração nos Usos e costumes (Doutrina), nesse caso, isso se reflete principalmente no modo de se vestir, observa-se mudanças nesse aspecto, como; antes as mulheres não podia usar, brincos, colares, maquiagem ou calça, no caso dos homens as restrições eram menores, se limitando a proibição do uso de bermudas. O que se observa é que o discurso muda de congregação para congregação e ainda continua sendo conservador de um modo geral. Porém na prática, o comportamento tem mudado significativamente.

Outras duas mudanças observados se dão na dinâmica litúrgica durante os cultos e/ou reuniões, como a redução do tempo da pregação e um maior espaço para as músicas, no caso os louvores. E nos métodos de evangelização, a marca registrada da Assembleia de Deus, como assim disseram alguns membros, eram os cultos ao Ar Livre, que tem sido realizado com menos frequência. Antes faziam parte da programação semanal, e passaram a ser mensais, em muitos casos, semestrais. E tem se dado uma ênfase nos núcleos missionários, que até algum tempo não eram aceitos pela Igreja em Belém do Pará, e agora fazem parte da programação efetiva de todas as congregações.

Conclusão

É uma constante nas falas ouvidas durante os cultos no Templo Central e demais congregações, que a Assembleia de Deus em Belém está em um momento de

grande avanço, ou de crescimento considerável, esse grande avanço é fundamentado principalmente no argumento, de que há um aumento do número de congregações na região metropolitana de Belém, sob a coordenação de Samuel Câmara, e também no aumento de ordenação de Pastores, diáconos e Evangelistas, e de fato, nesse sentido, baseados nesses pressupostos podemos dizer que existe um avanço. Mas é importante saber que, quando se diz avanço, essa expressão quer transmitir a ideia de crescimento, e surge a pergunta; realmente existe é crescimento considerável? Segundo os relatórios anuais desta igreja, sim. Mas não na proporção em que se é propagado. Nesse caso, o que é possível dizer é que tem ocorrido uma fragmentação das congregações sedes, em determinados bairros e/ou regiões, ou seja os membros antes se frequentavam uma Igreja maior, tem se redistribuído entre as demais igrejas menores.

Se conclui que esta igreja tem sim, passado por mudanças nas mais diversas áreas e aspectos, mudanças que são em parte ocasionados por um processo “natural” incentivado pela globalização, noutra parte são consequências de ações ligadas a diretamente a decisões tomadas por sua liderança, com objetivos claros de expansão e crescimentos de seus domínios. O que ocasiona um conflito entre as diferentes gerações que ocupam o mesmo espaço de fé, gerando divisões e grupos que compartilham de pensamentos em comum, semelhante as tribos urbanas. Ressalta-se por esse conjunto de fatos, a sua diversidade e influência na cultura paraense e importância no contexto nacional, por seu a igreja que representa a origem da maior denominação evangélica pentecostal do Brasil. Dividida, plural, fragmentada, porém, rica em história e diversidade.

Referencias

ALENCAR, Gedeon. Assembleias Brasileiras de Deus: Teorização, História e Tipologia – 1911-2011. Disponível em: http://www.sapientia.pucsp.br//tde_busca/arquivo.php?codArquivo=15415. Acesso em: 29 de Jun. 2014.

DIAS, José. Antes do Diabo, agora de Deus: Entrada de novos elementos na Igreja Assembleia de Deus em Belém do Pará. Belém: TCC, Universidade do Estado do Pará-UEPA. 2013.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

TEIXEIRA, Faustino (org.). Sociologia da Religião: Enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2007.

RAIOL, Rui (org.). Firmino Gouveia: Jubileu de Ouro. Belém: sem editora, 2008.

SAULO, Baptista. Sucessão na Assembleia de Deus em Belém do Pará (1997): uma

análise dos atos retóricos. Terceira Margem Amazônia, São Paulo, v.01, n.02, páginas 15-34, Dez. 2012.

SOUZA, Benjamin. História Centenária da Assembleia de Deus. Belém, sem editora, 2011.

O Fenômeno do Ultramontanismo em contraste com a Religiosidade Popular no sertão de Minas Gerais

*José Vinícius Peres Silva¹
Ane Caroline Soares Fróes²*

Resumo: *O presente artigo é um estudo acerca do fenômeno do Ultramontanismo e da romanização na região do Norte Minas Gerais. O objetivo foi analisar o contexto da religiosidade que existia na região com a chegada de novos missionários e a criação da diocese de Montes Claros. Chegamos assim em um mundo de resistências após o combate de igreja e povo acerca de práticas católicas que não condiziam com a fé em Romana.*

Palavras-chaves: *Ultramontanismo, Romanização, Sertão das Minas e Religiosidade Popular.*

Introdução

O movimento do Ultramontanismo ou simplesmente romanização foi uma corrente que marcou a igreja católica no final do século XIX e início do século XX. Esse evento pretendia combater as ideias liberais que estavam muito fortes naquele período, bem como as ideias modernizantes como o protestantismo. Para isso a igreja tentou de todas as formas unificar Roma com todas as práticas católicas que eram feitas no em quase todo o mundo. A partir disso muitas das ordens e missionários passaram a serem inseridas em vários países desta época, um deles é o Brasil.

Com a proclamação da República no País, o Estado passa a ser laico; sendo de certa forma uma questão positiva para o aumento da romanização já que o estado era quem administrava a igreja no Brasil sem uma ligação concreta com a igreja.

A chegada de novas ordens religiosas foram percussoras para criação de inúmeras dioceses principalmente no interior do país, sendo a diocese de Montes Claros no Norte de Minas Gerais.

As práticas católicas que eram práticas na região do sertão das minas eram muito diferenciadas das propostas em que a igreja havia proposto para esse movimento de romanização. Era possível identificar um grande grau de sincretismo e de crenças populares bem como uma religiosidade muito forte. Isso se deu por

1 acadêmico de História na Universidade Estadual de Montes Claros e Bolsistas do Programa de Educação Tutorial de Ciências da Religião

2 acadêmico de Ciências da Religião na Universidade Estadual de Montes Claros e Bolsistas do Programa de Educação Tutorial de Ciências da Religião

conta da distancia que essa regia tinha da sua então diocese de Diamantina e consequentemente de uma pouca aproximação do clero sendo uma igreja feita de apenas leigos, com celebrações e credos leigos.

Neste sentido, a pesquisa se concentra em buscar a realidade da igreja que existia nesta região antes do processo de chegada dos missionários e principalmente da criação da diocese de Montes Claros em 1910. Foi utilizada como base a pesquisa bibliográfica de assunto bem como as variedades de disciplinas. A partir da Obra do Pesquisador Antonio Avilmar de Souza; A Igreja Entrou Renovadamente na Festa: Igreja e Carisma no Sertão de Minas Gerais. Belo Horizonte, utilizamos a análise de documentos como os escritos de padres desde a metade do século XIX e também imprensa que aborda essas práticas que eram realizadas e posteriormente a chegada dos missionários foifundamental para compreender a proposta do trabalho.

1. O surgimento do Ultramontanismo no contexto Brasileiro

Ultramontanismo, que significa “além das montanhas”, especificamente, para além dos Alpes de quem está em França ou na Alemanha, refere-se à doutrina política Católica que busca em Roma a sua principal referência. Este movimento surgiu precisamente do lado francês na primeira metade do século XIX. Reforça e defende o poder e as prerrogativas do Papa em matéria de disciplina e Fé. Segundo o pesquisadorRiolandoAzzi a origem do termo acontece em meados do século XVIII, após uma forte influencia dos padres a ideologias liberais.

Na realidade, não é possível analisar a característica da catolicidade desvinculando-a da romanidade. Como a partir de meados do século XVIII, parte expressiva do clero francês aderira à ideologia liberal, veiculada pelos enciclopedistas, o grupo fiel à Santa Sé passou a ser designado como ultramontano, ou seja, aquele que se alinhava ao lado do Pontífice Romano, o qual residia, a partir da ótica francesa, além dos Alpes, ou seja, ultramontes. (AZZI, 1992, p.109)

A origem do Ultramontanismo, estar ligada diretamente a emergência da secularização e racionalização da cultura europeia ao longo do século XIX. Com a popularização da filosofia e das ciências ficou mais fácil o questionamento de princípios da fé bem como a critica direta a igreja. A sua estrutura funcional os dogmas e ate mesmo as atitudes do clero perante problemas sócias foram muitas vezes questionados por pensadores e cientistas desta época. Contribuindo para uma forma de sociedade e política diferenciada e sem a presença da Igreja e consequentemente da influencia do papado sobre os então recentes Estados Nacionais.

O Protestantismo também foi um fator fundamental para aumentar o

processo de secularização, já que a proposta dessas novas formas cristãs pregava a livre interpretação da bíblia surgindo assim uma nova cultura teológica sem a dependência de alguém que repasse isto para a população e conseqüentemente sem uma única ideologia para o se seguir.

Com uma forte influencia no concílio de Trento, ocorrido entre 1545 e 1563, o Ultramontanismo pretendia recuperar aquilo em que a igreja perdeu com todas essas novidades para a fé cristã. Havia também a proposta de aproximação com a igreja na América e em outras regiões que não a Europa. Para isso há um aumento intensificado na criação e manutenção de ordens religiosas que seriam enviadas para estas regiões.

No Brasil a presença do Ultramontanismo é sentida desde o período imperial. Nesta época a igreja no país era liderada pelo imperador D. Pedro II. Todos os assuntos referentes a igreja católica eram decididos por ele e conseqüentemente sem uma intervenção direta da igreja de Roma nas práticas religiosas que aconteciam. Havia inúmeras discussões entre os padres e bispos do país acerca dos rumos que a igreja deveria tomar naquela época. Segundo Oscar Figueredo Lutoso Antônio Feijó foi um dos primeiros a iniciar uma discussão a respeito de assuntos das estruturas católicas como o celibatos dos padres entre outra questões o autor afirma;

A pertinência dessa questão se vincula às várias campanhas realizadas, durante o período regencial, por Diogo Antônio Feijó, que desejava a adoção pelo clero brasileiro de medidas como o fim do celibato e o respeito maior a decisões dos sacerdotes em âmbitos regionais, sem ter que passar necessariamente pelo papa, o que obviamente não vingou, embora tenha deixado séquitos. (LUTOSA, 1997, p 145)

A proposta do Ultramontanismo era justamente o respeito à hierarquia, Oscar de Figueiredo Lutoso demonstrava a essência prima do ser ultramontano, ou seja, o respeito às decisões papais como inquestionáveis. Essas premissas, além do empenho pela moralização e formação intelectual do clero, caracterizam parte do que seria o Ultramontanismo, além, é claro, da luta contra aquilo que pareceria ameaçá-los: o Liberalismo, a Maçonaria e o Protestantismo (LUSTOSA, 1977, p.38).

A partir disto o movimento ganhou força e contou com inúmeros bispos e padres que entre eles se destacaram: D. Viçoso, Bispo de Mariana, D. Lacerda, Bispo do Rio do Janeiro, D. João Antônio dos Santos, Bispo de Diamantina, D. Macedo Costa, Bispo da Diocese do Grão-Pará e D. Vital Maria Gonçalves, Bispo de Olinda. Há também ainda a contribuição de autores como Nilo Pereira, Roque Spencer Barros e Dornas Filho.

Também é importante salientar que o doutrinário ultramontano procurou colocar em prática os principais ditames do Concílio de Trento especialmente os

relacionados à moral do sacerdote e a seu ofício religioso. Segundo Alípio Casali: “Tratava-se de um movimento ‘Tridentino’ porque o espírito da reforma do Concílio de Trento não havia ainda sido introduzido no Brasil” (CASALI, 1995, p.60).

Mas de fato na realidade a figura da Igreja de Roma era pouco seguida no Brasil daquela época. Diante disso podemos compreender que são vários motivos os que podem ser elencados para demonstrar a pouca observação das decisões do Concílio de Trento no Brasil e do Ultramontanismo em Geral, entre eles o distanciamento do país com relação a Roma, a grande extensão territorial juntamente com à existência de um número pequeno de clérigos. Sendo assim, é possível perceber que o concílio de Trento não teve grande impacto em terras brasileiras por conta da presença do regime de padroado orientador das relações Igreja e Estado desde o período colonial.

Há outro fato que deve ser considerado acerca aos seguimentos dos princípios católicos romanos no Brasil. Já que grande parte desses princípios não era seguida nem na Europa deste período nem no País por conta da grande heterogeneidade de exercer o catolicismo, com práticas diferenciadas em cada região.

Por fim o sucesso na propagação do Ultramontanismo no país só acontecerá de fato com proclamação da República em 1889, quando o estado for Laico sem uma intervenção direta do Imperador dos princípios gerais do Catolicismo. Percebemos isso na dissertação de Jânio Marques Dias que diz;

No Brasil, mesmo antes da proclamação da República, conflitos com o império já colocava a igreja em alerta. Com o decreto de 07 de Janeiro de 1890, determinou-se a separação total de Igreja e Estado, extinguindo o padroado (art.4º). Ao decretar a separação total da Igreja Católica Apostólica Romana, o Estado estaria permitindo a Liberdade religiosa, a manifestação de outros credos sem a sujeição de Roma (DIAS, 2013, p.11).

Portanto com o Estado Laicizado e a perda de espaços de domínios, a Igreja reagiu convocando ordens religiosas para missões evangelizadoras. Essas missões tinham como propósito implantar a prática da oração, dos sacramentos e da santificação dos dias que eram sagrados para a fé católica.

2.A Romanização no Sertão das Minas

Com o Ultramontanismo e a romanização, todo o clero brasileiro passou por uma reformulação. Segundo o pesquisador Raimundo Inácio Araujo, criaram-se os seminários, cuja função era gerar um clero diferente daquele tão criticado pelos protestantes, caracterizado pela ausência de convicção religiosa quanto ao desempenho pastoral (ARAÚJO, 2008, p. 47). Essa necessidade da Igreja Refletiu no Interior de Minas, no presente caso, na Diocese de Diamantina, à qual a região de

Montes Claros seria uma preparação para a criação de uma nova diocese, estruturada no meio do sertão, destinada a aproximar mais a população da Igreja

A região norte do Estado de Minas Gerais originou seu povoamento à partir da expansão da pecuária e também da ação de bandeirantes como Espinosa Navarro e Fernão Dias. Uma das marcas da conquista, segundo Alysson de Freitas Jesus, já consolidada em 1690 foi a derrota indígena (JESUS, 2005, p 52).

A colonização, com base na pecuária, possibilitou a constituição de núcleos permanentes, nos quais os poderes públicos e o privado disputavam espaços no campo político. No século XVIII, é notória a dificuldade de se implantar na região uma ordem pública. O Arraial de Formiga, em 31 de outubro de 1831, passou a ser Vila e, em 1850, cidade, processo acompanhado por lentas transformações na estrutura político-econômica da região. Conseqüentemente ela viraria a cidade de Montes Claros que é centro econômico e político da região do Norte de Minas e ponto principal da pesquisa.

Segundo o Antropólogo João Batista Costa, devido a influência baiana e paulista, o sertanejo é possuidor de uma identidade transitória em um, e outro, reproduzindo culturalmente a sua localização geográfica. Por conta disso, a região se torna um território sem leis oficiais, criando suas próprias leis.

A Igreja no Norte de Minas foi feita basicamente sobre as ordens terceiras ou simplesmente por leigos. Com uma pouca presença de clérigos por conta da distância da diocese mais próxima, Diamantina, todas as práticas eram executadas sem cuidado com os princípios católicos e cheias de sincretismos e superstições. Segundo Janio Marques o cotidiano no Norte de Minas era concretamente um ambiente de diversidade religiosa e cultural, ele diz citando uma fala de um padre memorialista que escreveu acerca de sua visão do sertão;

O sertão Norte Mineiro é um espaço complexo e pluralístico, marcado, na primeira fase da vida colonial, por uma franca anarquia e por uma profunda dissolução. Essas duas características são vivenciadas em dois níveis, primeiro o social, na privação da identificação com qualquer outro grupo social estruturador; segundo religioso, perdendo todo o sentido de identidade ou de relação com uma dimensão de experiência, existência e êxtase do aqueles oferecidos nos lugares mais assistidos. (CAMPBELL in MARQUES, 2013, p 27).

Sendo assim, a igreja do Norte de Minas refletia o abandono com que essa região sofria por conta do seu distanciamento das grandes cidades e centros econômicos. As relações sociais e políticas a nível nacional eram pouco sentidas nesta região, bem como a forma com que a igreja e a fé católica era professadas. É possível perceber que a região apresentou um ecletismo religioso, resultante de um

isolamento geográfico, da fragilidade das autoridades públicas, assim como da má formação do clero.

Os sertanejos apegavam-se ao sagrado como parte de sua. As pessoas tinham um contato direto com a religião desde pequenos devido a tradição e o respeito com que a fé católica propõe. Os batizados e Casamentos eram algo preponderante na vida de cada um e que de fato faziam parte de sua vida e cultura.

No cotidiano da população era comum as festas religiosas e comemorações que por meio delas o homem sertanejo assumia uma maneira própria de vivenciar o espaço. A permanência de formas de relacionar com meio e com os outros indicam que a moradia, o trabalho e o lazer, os rituais e a tradição eram transmitidos de geração e geração, bem como, sua religiosidade (MARQUES, 2013, p 27).

Na religiosidade sertaneja encontramos variações, como de práticas de plantar e colher ou características do meio físico ou social em que se organizavam. Verificam-se assim expressões de criatividade em homens e mulheres que, por meio de um sincretismo, executavam práticas religiosas constituídas nas práticas da fé cristã Européia, junto com as diversas práticas religiosas africanas e indígenas. Sincretismo é visto aqui como uma fusão de símbolos e elementos culturais e principalmente religiosos. Esta simbiose acontece com o contato herdado da população com práticas que envolvem diversas facetas religiosas.

Visto como catolicismo leigo e festivo, o catolicismo popular sertanejo está marcado por inúmeras manifestações de fé realizadas no decorrer de cada ano como; Festas de Reis, Quaresma, Festas Juninas, Festas Marianas, Congadas (Catopês) dentre outras. Marcada pela ausência do poder religioso até o início do século XX, o sertão Norte Mineiro caracterizou por uma permanente participação do povo e a presença extremamente forte decisões eclesiais.

As Orações coletivas, terços e benditos, vinculados as festas dos padroeiros e as devoções aos santos dos pretos, estavam associadas ao universo da cultura Européia, Africana e um pouco da Indígena. Quando os missionários europeus chegaram no sertão, os sertanejos já tinham devoção e confiança nos santos, tinham como protetores e milagreiros.

As práticas religiosas costumeiras, a reza brava ou reza de espantar mal olhado, foram vistas como algo estranho e atrasado para os missionários, mas para o povo, continuam tendo um significado mágico e fazem parte do cotidiano.

Portanto, o região do Norte de Minas Gerais recebeu a atenção da Igreja que segundo Janio Marques com o pedido do bispo de Diamantina, afirmou diretamente ao papado precisar de padres para assumir uma das imensas paróquias sob sua responsabilidade.

A romanização que pretendia igualar as práticas católicas, foi fortemente

sentida na região de Montes Claros, pois sendo principal núcleo urbano no Sertão Norte Mineiro, sediou uma ordem missionária encarregada de organizar e construir um sistema educacional para o povo, a partir de um enquadramento religioso. A prática constante desta ação, foi a ação evangelizadora por meio da introdução de novas devoções religiosas, desprezando, desta maneira, o catolicismo popular, acusando-o de praticar atos violentos que se tornaram alvos missionários europeus incubidos de conscientizar, evangelizar e normatizar o cotidiano da população. Essa Região rica em tradições religiosas, pouco ortodoxas, se tornou palco de disputas entre manifestações religiosas populares e a ação normalizadora da Igreja.

Na visão da Igreja, segundo Antônio Avilmar a preocupação maior daquele período era restaurar a Igreja para Cristo, ou seja, implementar uma pastoral dos sacramentos. Os padres Faziam uma pregação sem compromisso social. Preocupados com a moralização do clero os bispos entendiam proibições e bebidas, jogos e festas. Ao povo restava a prática de devoções e uma pregação que fosse simples sem muita preocupação com questões teológicas (SOUZA, 2007, p.45).

A partir disso surge um longo embate no início do Século XX para a criação de diocese de Montes Claros que 1904 com a ajuda da Ordem Premonstatense é criada sob toda esses problemas que deveriam ser combatidos para a igualação a ortodoxia católica daquela época.

O povo não acostumou com essa nova forma de professar a fé católica, mas não houve de fato um grande conflito acerca dessas questões de fé. O que se viu foi uma resistênciainconsciente onde as praticas antigas foram mescladas com as novas formas de devoção e de ver a fé. As festas não foram retiradas mas tiveram um novo sentido para os clérigos continuando com o mesmo significado para a população. Segundo Marques devemos entender a Romanização como um processo no qual ao longo do século XX a igreja tenta transformar a fé da população pobre pouco à pouco na fé de acordo com os princípios de Roma.

Considerações Finais

É possível perceber que mais que um evento religioso a romanização foi de fato um idéia política que tentou de fato reunir a igreja e tentar igualar tal qual eram os estados nacionais que foram surgindo naquela época. A recuperação de fies e o igualamento de práticas católicas foi de fundamental importância para unificação de Roam e principalmente aumentar a influência de Roma e do papado na política mundial.

Isto é sentido até no Norte de Minas com toda a realidade de fé e religiosidade diferente da proposta de Roma. Apesar dos grandes esforços as Expressões de fé que

os sertanejo tinham iris continuar as mesmas com poucas mudanças e com grandes resistências.

Referencias

AZZI, Riolando. O altar unido ao trono:um projeto conservador. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

ARAÚJO, Raimundo Inácio Souza. Discurso, Disciplina e Resistencias: As Visitas Pastorais no Maranhão Setecentista. São Luis: Edufma, 2008.

BOAVENTURA, Mariana César. Redescobrimdo o sertão. In: FRANÇA, Vera Regina Freitas (org). Imagens do Brasil: modos de ver, modos de convive. Belo Horizonte: Ed. Autentica, 2002.

CASALI, Alípio. Elite intelectual e restauração da Igreja.Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. “Bases temporais para o estudo histórico da Igreja Católica do século XX.” In: *Horizonte*: Belo Horizonte, v. 5, n. 10, p. 56- 74, jun. 2007. Disponível;<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/viewArticle/458> Acesso em: 03/11/2010.

DIAS, Jânio Marques. Em Busca da Religiosidade Sertaneja: Fé e Cultura no Sertão das Gerais. UNIMONTES, 2013

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. A presença da Igreja no Brasil:história e problemas 1500-1968. São Paulo: Editora Giro, 1977.

OLIVEIRA, Luciano Conrado. O ultramontanismo em Minas Gerais e em Outras Regiões do País. Revista de C. Humanas, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 259-269, jul./dez. 2011

SOUZA, Antonio Avilmar. A Igreja Entrou Renovadamente na Festa: Igreja e Carisma no Sertão de Minas Gerais. Belo Horizonte: FUMARC, 2007.

A *sacrosanctum concilium* entre o senso comum e a doutrina: uma proposta para a pastoral litúrgica da diocese de Uberlândia.

Fabiana de Fátima Brito¹

Resumo: À luz da Constituição *Sacrosanctum Concilium* do Concílio Vaticano II, apresenta-se a Reforma Litúrgica como a mudança mais significativa ocorrida há cinquenta anos na Igreja, por meio de princípios básicos para o incremento e reforma litúrgica segundo esta Constituição Conciliar. Com um resgate da espiritualidade litúrgica eucarística, respeitando a parte imutável de origem divina e as partes suscetíveis de mudança (SC 21), desenvolve-se uma proposta para a Pastoral Litúrgica da Diocese de Uberlândia, visando colaborar pela unidade na diversidade, buscando uma relação madura com o sagrado, evitando a banalização do mistério ou o rubricismo, no qual o rito limita-se a exatidão das palavras ditas e dos gestos executados. De forma alguma se pretende engessar a criatividade tão necessária para a beleza do culto divino, mas promover a sólida formação dos fiéis que se ocupam das ações litúrgicas, a fim de que todos participem de forma consciente, ativa e frutuosa, cumprindo os dois movimentos ou objetivos da ação litúrgica: a santificação do homem e a glorificação de Deus (SC 7).

Palavras-chave: Reforma Litúrgica. *Sacrosanctum Concilium*. Pastoral Litúrgica. Comissão Diocesana de Liturgia.

Introdução

O tema a ser abordado neste artigo é a Constituição *Sacrosanctum Concilium* do Concílio Vaticano II, com um olhar crítico sobre a importância desta Constituição para a Reforma Litúrgica da segunda metade do século XX.

O Concílio Vaticano II foi e continua sendo um marco fundamental na história da Igreja cristã, caracterizado por um forte apelo às mudanças necessárias para garantir a defesa da fé e a continuidade do plano salvífico de Deus: a construção do Reino aqui e agora.

Dentre tantas mudanças necessárias, a Reforma Litúrgica foi sem dúvida o grande salto na nova forma de ser e fazer Igreja. Com a abertura e o acesso à língua

¹ Especialista em Medicina e Graduada em Teologia
Universidade Federal de Uberlândia e Faculdade Católica de Uberlândia-PUC Minas, Uberlândia-MG
fabianafrbrito@terra.com.br

vernácula da celebração do Mistério Pascal, a assembleia dos fiéis assume um papel central na vida litúrgica da Igreja.

O presente trabalho busca uma reflexão teológica sobre a Reforma Litúrgica, por meio de uma leitura crítica da Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia e apresenta uma proposta para a Pastoral Litúrgica da Diocese de Uberlândia, como colaboração e exercício de uma teologia acadêmica para uma teologia pastoral.

2. Um olhar sobre a constituição *sacrosanctum concilium*

A Constituição *Sacrosanctum Concilium - SC* (Sacrossanto Concílio) foi o primeiro documento conciliar aprovado e promulgado pelo Papa Paulo VI no Concílio Vaticano II, em 04 de dezembro de 1963 e por isso recebeu este nome. Com uma votação geral de 2.147 votos favoráveis (*placet*) e apenas 4 votos não favoráveis (*non placet*), pela primeira vez um Concílio Ecumênico tratou insistentemente da Sagrada Liturgia.

O próêmio da SC traz a finalidade do próprio Concílio Vaticano II

O SACROSSANTO CONCÍLIO propõe-se fomentar sempre mais a vida cristã entre os fiéis, acomodar melhor às necessidades de nossa época as instituições que são suscetíveis de mudanças; favorecer tudo o que possa contribuir para a união dos que creem em Cristo; e promover tudo o que conduz ao chamamento de todos ao seio da Igreja. Por isso julga ser seu dever cuidar de modo especial da reforma e do incremento da Liturgia (SC n. 1).

No Capítulo I encontram-se os princípios gerais da reforma e incremento da Liturgia. Iniciando pela Natureza da Sagrada Liturgia e sua importância na vida da Igreja, Beckhäuser (2012, p. 22) comenta: “podemos dizer que Jesus Cristo deixou aos apóstolos e a todos os cristãos um duplo memorial: o memorial testamentário do novo mandamento e o memorial celebrativo ritual”. Segue-se a necessária promoção da instrução litúrgica para sacerdotes, seminaristas e leigos, a ativa participação de todos e as normas para a Reforma da Sagrada Liturgia, fechando o capítulo com o incremento da vida litúrgica na diocese e na paróquia e da ação pastoral litúrgica, que serão tratados de forma mais detalhada posteriormente.

Aldazábal no seu livro: “Vocabulário básico de Liturgia” apresenta dois conceitos importantes

Liturgia: vem do grego *leitourgia*, que por sua vez é composta das palavras *leitos* (popular, do povo) e *ergon* (ação, obra, trabalho). Portanto, referia-

-se, já desde o seu uso grego, a uma ação, a um trabalho, que não visa à utilidade privada, mas à da comunidade, tanto no terreno social como no religioso (ALDAZÁBAL, 2013, p. 207)

Eucaristia: é o sacramento central dos cristãos, o alimento sacramental em que Jesus Cristo se dá à sua comunidade, sob o sinal do pão e do vinho, para torná-la participante da sua própria Pessoa Gloriosa, do seu Corpo e Sangue, entregues de uma vez por todas na cruz e, agora, na sua existência pascal escatológica. A palavra vem do grego *eu* (bom) e *charis* (graça) = “boa graça” (em sentido descendente); ou “ação de graças” (em sentido ascendente) (ALDAZÁBAL, 2013, p. 137).

O Sagrado Mistério da Eucaristia é o tema do Capítulo II, Sacramento instituído na última Ceia, para perpetuar pelo decorrer dos séculos, até Ele voltar: sacramento de piedade, sinal de unidade, vínculo de caridade, banquete pascal, que precisa ser profundamente compreendido para o gozo de sua plenitude.

Por isso a Igreja com diligente solicitude zela para que os fiéis não assistam a este mistério da fé como estranhos ou espectadores mudos. Mas cuida para que bem compenetrados pelas cerimônias e pelas orações participem consciente, piedosa e ativamente da ação sagrada, sejam instruídos pela palavra de Deus; saciados pela mesa do Corpo do Senhor e deem graças a Deus. E aprendam a oferecer-se a si próprios oferecendo a hóstia imaculada, não só pelas mãos do sacerdote, mas também juntamente com ele e assim tendo a Cristo como Mediador, dia a dia se aperfeiçoem na união com Deus e entre si, para que, finalmente, Deus seja tudo em todos (SC n. 48)

Os demais sacramentos e sacramentais são tratados no Capítulo III, como sinais usados para a santificação dos homens e louvor a Deus, edificando o Corpo de Cristo, alimentando e instruindo na fé, conferindo graça.

Os Sacramentos destinam-se à santificação dos homens, à edificação do Corpo de Cristo e ainda ao culto a ser prestado a Deus. Sendo sinais, destinam-se também a instrução. Não só supõem a fé, mas por palavras e coisas também a alimentam, a fortalecem e a exprimem. Por esta razão são chamados sacramentos da fé. Conferem certamente a graça, mas sua celebração também prepara os fiéis do melhor modo possível para receberem frutuosamente a graça, cultuarem devidamente a Deus e praticarem a caridade.

É muito importante, portanto, que os fiéis compreendam com facilidade os sinais dos Sacramentos. E com muito zelo frequentem os Sacramentos, que foram instituídos para alimentar a vida cristã (SC n. 59).

A revisão dos ritos dos sacramentos e sacramentais é detalhada, desde a permissão do uso da língua vernácula, a restauração do catecumenato de adultos, as mudanças nos diversos ritos de Batismo, Confirmação, Penitência, Ordenações, Matrimônio; a adoção do termo “Unção dos Enfermos” em detrimento de “Extrema Unção”, além dos ritos dos Sacramentais, Profissões Religiosas e Exéquias.

No Capítulo IV são apresentadas as reformas e orientações para a realização

digna e profícua do Ofício Divino (que na época do Concílio ainda não havia recebido o nome de Liturgia das Horas), destinado a consagrar a Deus o curso diurno e noturno do tempo, por clérigos, religiosos ou leigos, em coro ou particularmente, com destaque para as Laudes, Vésperas e Completas.

O Ano Litúrgico é apresentado no Capítulo V como a comemoração anual do Mistério de Cristo, de Sua Obra de Salvação, da Encarnação, Natividade, Ascensão até Pentecostes. A cada Domingo celebra-se a Ressurreição do Senhor e uma vez ao ano na Páscoa, juntamente com a Paixão. Especial veneração é dedicada também à Mãe de Deus e aos Mártires e outros Santos, respeitando a prevalência das festas que recordam os mistérios da salvação. O Tempo Quaresmal e a práxis da penitência neste tempo são realçados, principalmente o sagrado jejum na Sexta-feira da Paixão e Morte do Senhor.

A Música Sacra, título do Capítulo VI, recebe uma atenção especial, como uma expressão da arte que desde sempre foi valorizada na Igreja. Destaca-se o canto gregoriano e o órgão de tubos como lugar privilegiado da música sacra, porém abrindo para cantos mais populares, adaptações em locais de Missões e uso de outros instrumentos. A formação de clérigos, religiosos e dos fiéis em geral, dos compositores e cantores sacros seja realizada de forma competente e eficaz.

O último capítulo trata da Arte Sacra – expressão da beleza divina pelas mãos dos homens - e das alfaias sagradas, “conjunto de objetos utilizados na celebração litúrgica: vestes ou paramentos, ornamentos, vasos, toalhas, utensílios e outros mais” (BECKHÄUSER, 2012, p. 147). Deve contribuir para a dignidade e beleza do culto, preferir a beleza nobre no lugar da suntuosidade. As construções dos templos devem favorecer a participação ativa dos fiéis, preservando o lugar destinado às imagens dos santos, de forma comedida, sem ferir a centralidade do Cristo e do Mistério Pascal na Liturgia.

No apêndice tem-se a Declaração do Concílio Ecumênico Vaticano II sobre a Reforma do Calendário, com a possibilidade de fixação da festa da Páscoa num domingo certo do calendário gregoriano, se assim for assentido também pelos irmãos separados da comunhão com a Sé Apostólica e a não objeção às iniciativas para um calendário perpétuo na sociedade civil.

3. Princípios básicos para o incremento e reforma litúrgica segundo a *sacrosanctum concilium*

Avançando para águas mais profundas no mar da *Sacrosanctum Concilium*, destacam-se alguns princípios básicos para o incremento e a reforma litúrgica propostos na constituição conciliar:

O Concílio reconhece a Liturgia como cume e fonte de robustecimento da fé cristã e canal de visibilidade da Igreja aos que se encontram fora dela, de modo que os fiéis possam manifestar aos outros o mistério de Cristo, visto que Jesus Cristo Salvador do mundo realizou plenamente a nossa reconciliação e Dele nasce o sacramento admirável de toda a Igreja (SC n.5).

Cristo está sempre presente na Sua Igreja, especialmente nas ações litúrgicas: na pessoa do ministro, nas espécies eucarísticas, nos Sacramentos, na Palavra e quando a Igreja reza e canta: «Onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, Eu estou no meio deles» (Mt 18, 20). Portanto, qualquer celebração litúrgica é, por ser obra de Cristo Sacerdote e do seu Corpo que é a Igreja, ação sagrada por excelência, cuja eficácia, com o mesmo título e no mesmo grau, não é igualada por nenhuma outra ação da Igreja (SC n. 7).

A Liturgia terrena desta forma é antecipação da Liturgia celeste (SC n. 8) e é, ao mesmo tempo, meta para a qual se encaminha a ação da Igreja e a fonte de onde emana toda a sua força. A participação dos fiéis na celebração litúrgica necessita de retidão de espírito para que seja consciente, ativa e frutuosa, cooperando com a graça de Deus e sob a vigilância contínua dos pastores de almas (SC n. 11). Esta é a razão que deve levar os pastores de almas a procurarem-na com o máximo empenho, através da devida educação e, para tanto, é absolutamente necessário que se providencie em primeiro lugar à formação litúrgica do clero, guiando o rebanho não só com palavras, mas também com o exemplo (SC n. 14).

Buyst (2012, p. 62) considera a necessidade de uma mudança no ensino de Liturgia nos institutos teológicos, pois é necessário um enfoque teológico, espiritual e mistagógico (não só prático e pastoral), para que se atinja a participação pretendida, tão exultada na SC.

A razão e sentido da reforma litúrgica proposta pelo Concílio visam permitir ao povo cristão um acesso mais seguro à abundância de graça que a Liturgia contém, **mantendo-se a parte imutável, porque de instituição divina, e modificando-se as partes que podem e devem variar no decorrer do tempo** (SC n. 21).

Para tal fim, o sagrado Concílio estabeleceu como normas: a autoridade competente é a Sé Apostólica, assembleias episcopais territoriais e o Bispo da Igreja

local (SC n. 22); acurada investigação teológica, histórica e pastoral acerca de cada uma das partes da Liturgia que devem ser revistas, **evitando-se diferenças notáveis de ritos entre regiões confinantes** (SC n. 23); o lugar da Sagrada Escritura como fonte primeira de toda ação litúrgica e a revisão dos livros litúrgicos; a liturgia como ação da Igreja comunitária; os ministros inferiores: os que servem ao altar, os leitores, comentadores e elementos do grupo coral desempenham também um autêntico ministério litúrgico; a participação do povo e a não-acepção das pessoas; o valor didático da Liturgia como abundante fonte de instrução para o povo fiel, onde Deus fala ao Seu povo, Cristo continua a anunciar o Evangelho e o povo responde a Deus com o canto e a oração (SC n. 33); a aplicação aos diversos ritos e a conexão entre a palavra e o rito: adaptação da leitura da Sagrada Escritura nas celebrações litúrgicas; a língua litúrgica e traduções: deve conservar-se o uso do latim nos ritos latinos, podendo-se conceder à língua vernácula lugar mais amplo; a adaptação da Igreja: respeitar e procurar desenvolver as qualidades e dotes de espírito das várias raças e povos (SC n. 37).

A revisão do Ordinário da missa é determinada, com simplificação dos ritos, respeitando sua estrutura essencial; valorização da mesa da Palavra, homilia e oração dos fiéis; uso da língua vernácula nas missas celebradas com o povo, sobretudo nas leituras, na «oração comum» e nas partes que pertencem ao povo e a comunhão dos fiéis, depois da comunhão do sacerdote.

A unidade da liturgia da palavra e da liturgia eucarística [...] formam um só ato de culto. Por isso, o sagrado Concílio exorta com veemência os pastores de almas a instruírem bem os fiéis, na catequese, sobre o dever de ouvir a missa inteira, especialmente nos domingos e festas de preceito (SC n. 56).

A teologia e a espiritualidade do ano litúrgico são lembradas: o Domingo, como Páscoa Semanal e Dia do Senhor, o principal dia de festa a propor e inculcar no espírito dos fiéis seja também o dia da alegria e do repouso. As festas dos santos recebam lugar adequado, não prevalecendo sobre as que recordam os mistérios da Salvação.

A música sacra possui papel fundamental na celebração litúrgica, quer como expressão delicada da oração, como fator de comunhão ou como elemento de maior solenidade nas funções sagradas (SC n. 112). A ação litúrgica reveste-se de maior nobreza quando é celebrada de modo solene com canto, com a presença dos ministros sagrados e a participação ativa do povo (SC n. 113). Promova-se muito o canto popular religioso, para que os fiéis possam cantar tanto nos exercícios piedosos e sagra-

dos como nas próprias ações litúrgicas, segundo o que as rubricas determinam(SC n. 118).

A Arte Sacra e as Alfaias Litúrgicas recebam, por sua vez, vigilância constante e zelosa dos Ordinários.

A promoção da vida litúrgica na diocese e na paróquia deve ter como protagonistas o Bispo, centro de unidade de vida na diocese, e os párocos, seus representantes nas paróquias que são sinais da Igreja visível estabelecida em todo o mundo. **Crie-se igualmente em cada diocese uma Comissão de Liturgia Sacra, para promover a ação litúrgica, sob a orientação do Bispo** (SC n. 45). Considera-se oportuno que Liturgia, Música e Arte Sacra componham uma única Comissão.

Beckhäuser (2012, p.70) afirma: “Na reformulação da CNBB, tendo agora as diversas Comissões Episcopais Pastorais, a Comissão Episcopal Pastoral para a Liturgia agrupa os setores da Animação da Liturgia em geral, o setor Música e Canto Pastoral e o setor Espaço Litúrgico”.

4. A espiritualidade da liturgia eucarística

Augé na sua obra: “Liturgia – História, Celebração, Teologia, Espiritualidade” apresenta uma definição interessante para espiritualidade litúrgica

A espiritualidade litúrgica poderia ser definida ou descrita como uma atitude permanente ou um estilo de vida cristão baseado na assimilação ou identificação com Cristo, produzidos pelo batismo e pela confirmação e a seguir nutridos pela plena participação à Eucaristia, aos sacramentos em geral e à oração da Igreja; tudo isso no âmbito fundamental do ano litúrgico e segundo o ritmo cíclico que lhe é próprio (AUGÉ, 2007, p. 339).

O mesmo autor define como características principais da espiritualidade litúrgica: bíblica, cristológica, eclesial e sacramental, pascal e mistagógica, visto que “o mistério que celebramos na liturgia é o dom da vida, escondido nos séculos em Deus, que ele quis manifestar e comunicar aos homens no seu Filho, morto e ressuscitado, com a efusão do Espírito” (AUGÉ, 2007, p. 352).

Pe. Gregório Lutz organizou um livreto: “História geral da liturgia: das origens até o Concílio Vaticano II” onde apresenta a visão do jesuíta Josef Andreas Jungmann (1889-1975), grande promotor da renovação litúrgica antes do Concílio Vaticano II, relacionando a celebração da Eucaristia nas origens do cristianismo

A liturgia própria da Igreja nascente é aquela que Cristo, o Senhor, tinha confiado aos apóstolos. No primeiro século, a celebração era chamada

“fração do pão”, pois estava ligada a um rito com o qual se iniciava a refeição judaica: o pai de família partia o pão, rezava sobre ele uma bênção e o distribuía. No lugar desta bênção, Jesus disse: “Isto é o meu corpo”. Acrescia-se na refeição judaica um procedimento semelhante com o cálice. O tomar do cálice introduziu-se com uma oração em ação de graças que começou com o convite: “Demos graças...”. Esta oração transformou-se na liturgia cristã na grande oração de ação de graças pela obra divina da salvação. [...] A ceia do Senhor tornou-se eucaristia (LUTZ, 2010, p. 15).

Durrwell, no seu último e belíssimo livro “A Morte do Filho: O mistério de Jesus e do homem”, faz todo um percurso para elucidar a Morte de Jesus como uma morte filial, um ato de amor extremo, um mistério trinitário: Aquele de Ama (Pai), Aquele que é Amado (Filho) e o Amor (Espírito Santo), morte e ressurreição como um único mistério.

O mistério pascal é verdadeiramente trinitário. São três na morte de Jesus: o Pai, que em seu amor concede a Jesus morrer voltado para ele; o Filho bem-amado, que em seu amor caminha para o Pai; o Espírito Santo, poder de amor pelo qual o Pai atrai o Filho e pelo qual o Filho se deixa elevar ao Pai. [...] Em sua morte, Jesus é o lugar em que o eterno mistério é celebrado no mundo. (DURRWELL, 2009, p. 54).

A Eucaristia é o sacramento que dá visibilidade ao Mistério de Jesus, é “o bem comum dos fiéis” como dizia Santo Agostinho, banquete pascal, a comunhão com o Filho, e nas formas do pão e do vinho nutre a Igreja para que ela se torne seu corpo eclesial. Durrwell assim descreve

Na celebração da Eucaristia, a Igreja ensina o que ela é e o que espera ainda tornar-se: o corpo de Cristo na comunhão de morte e ressurreição. Os fiéis são numerosos, eles vivem dispersos, disseminados pelo espaço e pelo tempo deste mundo. Eles habitam as regiões da Terra. Eles vivem através dos séculos da história. A Eucaristia os recolhe da dispersão nos espaços terrestres e os reúne em um só lugar, um lugar pontual e, no entanto, mais vasto que o mundo: no Cristo. A Igreja os recolhe da dispersão através dos séculos e os reúne em um só instante, ao mesmo tempo pontual e de uma intensidade infinita, o instante do morrer do Filho voltado para o Pai. Os celebrantes da Eucaristia se reúnem nesse lugar e nesse instante para a concelebração da salvação do mundo (DURRWELL, 2009, p. 100).

A cada celebração litúrgica da Eucaristia, sempre entendida como Sacrifício e Ceia, os fiéis são re-apresentados, transportados para Aquela Última Ceia onde o Cristo se fez Pão, alimento partilhado com os irmãos. Buyst (2012, p. 42) confirma, afirmando que cada celebração litúrgica é celebração da nova aliança entre o Cristo morto e ressuscitado e a Igreja, a comunidade reunida, [...] a “Noiva” que se apronta para o casamento com o “Noivo”, ou seja, o Cristo Ressuscitado, o Cordeiro de Deus.

Giraud (2003, p. 89) na sua obra “Num só corpo: tratado mistagógico sobre a Eucaristia” apresenta um esquema muito interessante (anexo A) que atualiza todo o significado da Economia Salvífica do AT, onde na primeira etapa do evento fundante

- a passagem do mar - os “pés teológicos” presentes na história desde sempre, agora percorrem o Caminho do Calvário e Sepulcro do Ressuscitado, celebrando a Morte e Ressurreição do Cordeiro de Deus (Economia Salvífica do NT). O evento fundador não é só “a passagem pelo mar”, mas a passagem do mar junto com o calvário e a tumba do Ressuscitado. Giraudosepara somente pra explicar, mas se trata de um único evento. Para os cristãos, a economia da salvação é um *continuum*, um contínuo representado em etapas, entre as quais a saída do Egito e seu memorial são figuras do Mistério Pascal. Jesus realiza a salvação, reconstrói as relações quebradas pelo pecado.

A visão de Costa colabora com este esquema de Giraud

A trajetória da visibilidade de Deus na história da salvação tem três momentos significativamente especiais, pelas suas características de aliança pascal: o êxodo dos hebreus, a Páscoa sonhada, realizada e celebrada no AT; a Páscoa de Jesus, suprema maravilha de Deus na história da humanidade; e o da Igreja e da celebração dos sacramentos para fazer memória e reapresentar em clave litúrgica em todos os tempos e para todos os povos o mesmo e único sacrifício redentor da cruz. [...] São Leão Magno (440-461) afirma que depois da ascensão, *tudo o que era visível do nosso Redentor passou para os sacramentos* da Igreja. Costa (2005, p. 92-93).

Quando em nossa oração litúrgica dizemos “hoje”, referimo-nos à realização atual de cada evento do mistério de Cristo, perpetuado pela celebração da fé, segundo o ano litúrgico (COSTA, 2005, p. 49).

Então, os cristãos compreenderam que, ao celebrar na liturgia os mistérios de Cristo, refaziam de modo místico a trajetória do Senhor e com o Senhor e, assim, experimentavam toda a obra da salvação que nos foi ofertada pelo Pai de forma gratuita, por meio da Páscoa do Filho, e apresentada hoje liturgicamente por obra do Espírito Santo. (COSTA, 2005, p. 50).

Toda a estrutura litúrgica (ritos iniciais, Liturgia da Palavra, Liturgia Eucarística e ritos finais) é uma herança riquíssima da Tradição Cristã, capaz de colocar os fiéis na presença real de Cristo, o mesmo Cristo presente na Última Ceia do Cenáculo.

As Conferências Episcopais da América Latina assumem e refletem na Vida Litúrgica as realidades sociais do seu povo. Seu acentuado teor profético foi um dos pontos mais relevantes, destacados por Bogaz e Hansen (2012, p. 74)

A Igreja assumiu a realidade do povo marginalizado, e essa opção tomou conta da vida litúrgica das comunidades. Especialmente nas periferias, nas regiões rurais e dentre algumas pastorais sociais, o clamor dos sofredores fez eco em todas as celebrações. Entre denúncias das injustiças e dos sistemas de opressão, a espiritualidade apontava para o comprometimento com os mais fracos, e a mística pascal era refletida na ótica dos direitos dos oprimidos. [...] Mais uma vez, compreendeu-se que as realidades temporais se integram à espiritualidade, para celebrar mais eficazmente o mistério pascal de Jesus Cristo.

Costa (2005, p. 9) apresenta uma dupla preocupação entre a dificuldade constatada na prática ritual da liturgia e a fissura entre o que se celebra e o que se vive fora da celebração, ou seja, nem se celebra bem o rito litúrgico nem se testemunha a fé de forma convincente.

É preciso edificar assembleias consistentes, com sentimento de pertença entre seus membros, trabalhar nas comunidades este real sentido da Liturgia Eucarística, capaz de cativar os fiéis e enviá-los em missão. Grande tristeza causa a participação de algumas celebrações nas quais a assembléia torna-se plateia de um rito tão esvaziado e frio, que ao invés de ser re-apresentada à Ceia no Cenáculo, transporta-se para o Horto das Oliveiras, onde Seus discípulos dormem, enquanto Ele pede: “orai e vigiai!”.

5. Proposta para a igreja local

A Igreja procura que os cristãos participem na ação sagrada consciente, ativa e piedosamente, por meio de boa compreensão dos ritos e orações, instruídos pela palavra de Deus. Alimentados à mesa do Corpo do Senhor, dando graças a Deus, oferecendo-se a si mesmos, a fim de que progridam na unidade com Deus e entre si, para que finalmente Deus seja tudo em todos (SC n. 48).

Buyst (2012, p. 54-55) considera

Para participar de verdade, consciente, piedosa e ativamente da liturgia não basta conhecer os ritos e as preces, ou seja, a ação ritual. É preciso ir além: pelos ritos e preces devemos chegar ao *mistério*. A ação ritual é mistagógica, isto é, introduz no mistério, não por uma explicação dos ritos e símbolos, mas por uma *experiência*. E é isso que muitas vezes nos falta na catequese e na formação litúrgica em geral.

Por sua vez, Costa (2005, p. 118) define que

A participação litúrgica que nos faz adentrar o mistério, além de válida e lícita, é ativa, consciente, plena, frutuosa e piedosa. Dessa forma, produz os frutos de salvação que nos garantem a eternidade e ajudam a defender a vida e a construir a história. Quando isso acontece, cala a palavra humana e tudo passa a ser ressonância do mistério. Nessa hora não há outra palavra de nossa parte, a não ser a admiração do coração extasiado pela beleza de Deus. A noite se faz dia, e o dia será um ensaio da eternidade.

Após revisitar o Concílio Vaticano II na Constituição *Sacrosanctumconcilium*, percebe-se claramente a frágil formação específica tão solicitada pela Reforma Litúrgica das equipes paroquiais que se ocupam do ministério de leitores, canto sacro e espaço celebrativo da Igreja local – Diocese de Uberlândia-MG. Estas equipes, formadas por pessoas que se empenham por desenvolver seu “ministério” da melhor forma possível, por desconhecimento da doutrina da Igreja, caem no senso comum

e elaboram suas “liturgias próprias”, seu modo próprio de celebrar, com a triste realidade de “uma liturgia para cada sacristia”.

Bogaz e Hansendefinem bem o que vem a ser a vida litúrgica na Igreja

A vida litúrgica na Igreja é a expressão mais singular da fé do povo de Deus, que se congrega para celebrar seus ritos, os quais expressam suas convicções doutrinárias, seus anseios e necessidades, sua gratidão e seu louvor. Para tanto, a celebração é preparada com interesse e, depois de sua realização, é transformada em gestos e ações que revelam os efeitos espirituais na vida dos membros da assembleia (BOGAZ E HANSEN, 2012, p. 9)

Seguindo a orientação da própria *Sacrosanctumconcilium* (SC n. 45): “haja, em cada diocese, a Comissão de Liturgia sacra para promover a ação litúrgica, sob a orientação do bispo”, e recordando o Documento 43 da CNBB (n. 187): “coração e cérebro desta pastoral é a Equipe de Pastoral Litúrgica em nível nacional, diocesano e paroquial”, o presente trabalho quer propor a instituição da Comissão Diocesana de Liturgia para a Igreja local da Diocese de Uberlândia-MG.

Buyst ilumina o que deve ser princípio da Pastoral Litúrgica

Não se trata de introduzir uma novidade, mas de recuperar a mais antiga Tradição que nos vem de Jesus e das primeiras comunidades de discípulos e discípulas. Dele e que foi se perdendo ao longo dos séculos. E, diga-se de passagem, é preciso ver bem a diferença entre Tradição, com T maiúsculo, e tradicionalismo. O objetivo do Movimento Litúrgico e da SC foi a “volta às fontes”, a fidelidade à grande Tradição encontrada na Sagrada Escritura, na patrologia e nas liturgias dos primeiros séculos. O objetivo dos grupos tradicionalistas, no entanto, é a volta à liturgia tridentina (do Concílio de Trento, 1545-1563), porque não aceitam a reforma do Concílio Vaticano II (BUYST, 2012, p. 25).

Como proposta, a Pastoral Litúrgica Diocesana (anexo B) será composta por todos os membros de equipes de liturgia das comunidades e paróquias. Cada paróquia deverá fomentar a organização destas Comissões Paroquiais de Liturgia com todos os responsáveis pelo espaço celebrativo, canto sacro e ministério de leitores. Cuide-se para que todas as comunidades da paróquia sejam representadas nesta comissão paroquial, pois “a grande tarefa destas equipes é dinamizar um processo de formação de todos os participantes da Liturgia, visando, de um lado, que a celebração seja sempre mais expressiva e, de outro lado, o enriquecimento espiritual de todo o povo” (DOC. CNBB 43 n. 189).

A formação litúrgica deficitária também foi apontada por Costa (2005, p. 115)

O que mais faltou nestes mais de quarenta anos de reforma litúrgica foi a formação litúrgica, incluindo a preparação para o desempenho da arte ritual e a consequente fundamentação teológico-litúrgica para exercê-la com humildade e competência. Nesse sentido, a formação litúrgica do clero deixou a desejar, embora haja muito esforço nesse campo. [...] Talvez

o que tenha mais avançado seja a formação dos leigos, e isso é um sinal dos tempos. [...] O caminho da ritualidade litúrgica é nossa via sacramental da salvação. Em cada cultura e na própria inculturação, o rito precisa ser compreendido mais cientificamente e praticado com mais convicção.

Lembrando-se que a Diocese de Uberlândia possui quarenta e cinco paróquias, duas capelanias e um setor, distribuídos em sete foranias, de cada comissão paroquial serão escolhidos dois representantes (um titular e um suplente) para comporem a Comissão de Liturgia da Forania. Por sua vez, a Comissão Diocesana de Liturgia será composta por dois representantes de cada forania (igualmente um titular e um suplente), com a participação de representantes do clero com formação ou interesse na Pastoral Litúrgica e abertura para representantes do Curso de Teologia da Faculdade Católica/PUC-Minas Uberlândia: acadêmicos, docentes ou egressos da graduação que apresentem domínio e interesse na Pastoral Litúrgica.

A formação dos presbíteros também é mencionada no Documento 43 da CNBB
Que os presbíteros se aprimorem de modo permanente para crescerem na compreensão e animação dos vários ministérios, já que para a maioria do nosso povo a celebração da Liturgia é a única evangelização de que participam de fato ao longo de sua vida. E não se esqueça que a Liturgia mal celebrada causa frequentemente o afastamento dos fiéis (DOC. CNBB 43 n. 191).

Os seminaristas e demais religiosos (estudantes ou não) deverão participar ativamente da Pastoral Diocesana de Liturgia, colaborando com a formação de leigos e cuidando da sua própria formação, pois frequentemente são estes os ministros responsáveis pelas celebrações litúrgicas.

Dentro de um calendário anual de atividades pastorais, criar o Projeto de Formação Contínua em Liturgia, englobando estudo da *Sacrosanctumconcilium*, Canto e Música na Liturgia, A Missa Parte por Parte, Mistagogia, Ministério de Leitores, Espiritualidade Litúrgica, Espaço Celebrativo, Ano Litúrgico, onde algumas iniciativas isoladas deverão ser assimiladas como ações da Pastoral Litúrgica (p.ex.: Encontro de Liturgia e Canto Pastoral e Encontro de Liturgia e Ministério de leitores).

A Comissão Diocesana de Liturgia será responsável pela elaboração do Calendário Anual de Atividades da Pastoral Litúrgica Diocesana, com a organização dos eventos diocesanos e suporte/supervisão das Comissões Litúrgicas das Foranias, com reuniões bimestrais.

As Comissões Litúrgicas das Foranias serão responsáveis pela divulgação do Calendário Anual de Atividades da Pastoral Litúrgica Diocesana no território da Forania, bem como pelo suporte/supervisão das Pastorais Litúrgicas das Paróquias de cada Forania, com reuniões mensais.

Caberá às Comissões Litúrgicas Paroquiais o zelo pela Liturgia das

Comunidades pertencentes a cada Paróquia, a divulgação e motivação de todos os agentes da Pastoral Litúrgica Paroquial referente às atividades Litúrgicas do Calendário Diocesano, com reuniões semanais de preparação das celebrações litúrgicas.

A Comissão Diocesana de Liturgia deverá estar sob a orientação do Bispo como liturgo por excelência da diocese (SC n. 45), contando com a colaboração dos “pastores de almas”.

Espera-se, com esta proposta, colaborar pela unidade na diversidade, buscando uma relação madura com o sagrado, evitando a banalização do mistério ou o rubricismo, no qual o rito limita-se a exatidão das palavras ditas e dos gestos executados. De forma alguma se pretende engessar a criatividade tão necessária para a beleza do culto divino, mas promover a sólida formação dos fiéis que se ocupam das ações litúrgicas, a fim de que todos participem de forma consciente, ativa e frutuosa, cumprindo os dois movimentos ou objetivos da ação litúrgica: a santificação do homem e a glorificação de Deus (SC n. 7).

Conclusão

A Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* acaba de completar 50 anos de sua promulgação e percebe-se facilmente o quanto a Reforma Litúrgica foi um importante meio de fomentação da vida cristã dos fiéis. A renovação vivida neste meio século muito corroborou para a participação ativa, piedosa e consciente das assembleias que se reúnem pelo mundo todo para celebrar o Mistério da fé cristã.

Porém, é possível notar que há um caminho a percorrer, agora não tanto de inovações, e sim de retorno às fontes, volta à Tradição (não ao tradicionalismo tridentino), buscando resgatar a beleza das celebrações das primeiras comunidades cristãs, no sentido de adaptar as novas realidades à essência do Mistério celebrado. Assim as primeiras comunidades celebravam, sempre adaptando as necessidades dos novos convertidos, para que eles pudessem alcançar o verdadeiro sentido de ser cristão e ter uma vida em fraternidade, amando uns aos outros e tendo tudo em comum.

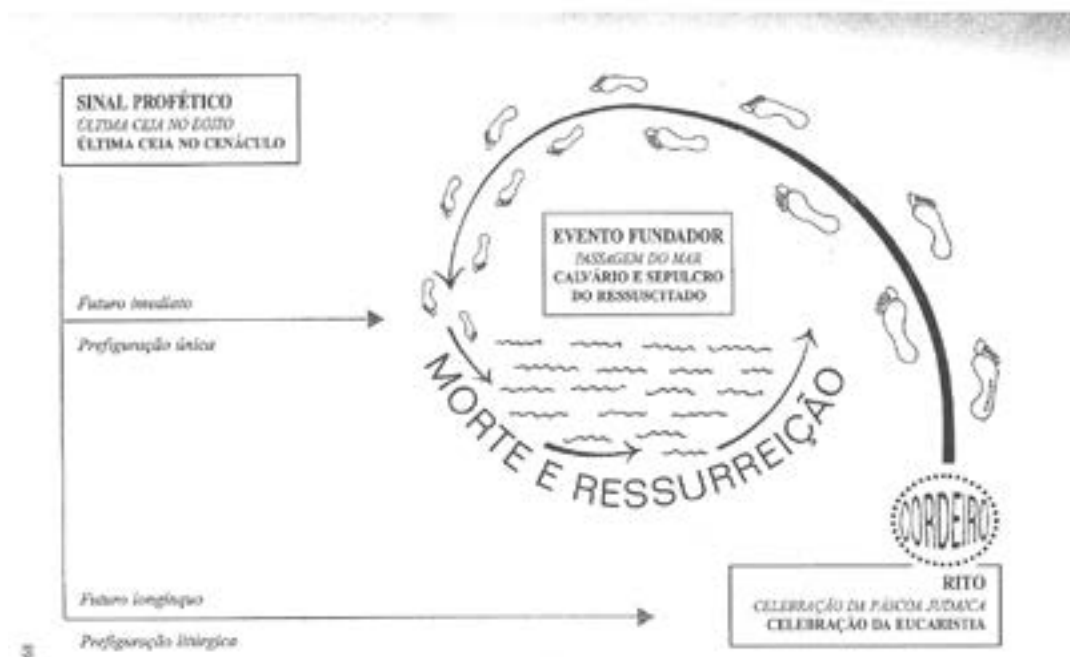
Como trilhar este caminho? Vencendo um grande obstáculo: abandonar o senso comum e os modismos, buscar conhecer as orientações da Igreja, sua doutrina tão rica e bela, viver o que pede o Concílio Vaticano II e particularmente a *Sacrosanctum Concilium*, lutar pela Pastoral Litúrgica Diocesana para que desenvolva a formação necessária de equipes comunitárias comprometidas com a vida litúrgica.

Recordando o encontro de Moisés e Deus, no episódio da sarça ardente, Ele

diz: “Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa” (Ex 3, 5). Que este mesmo respeito pelo local sagrado de encontro com Deus aconteça na Igreja, buscando uma harmonia entre movimento e descanso, gesto e palavra, canto e silêncio, expressão e interiorização, ação dos ministros e participação da assembléia, para que aconteça verdadeiramente a união dos anjos e santos da terra e dos céus para aclamar: “Santo, Santo, Santo!”, glorificando a Deus e santificando o homem.

Só assim será possível dar continuidade à Reforma Litúrgica sonhada pelo Beato Papa João XXIII que um dia suspirou: “Como sofro ao pensar nas belas orações que acabo de rezar e que vocês não entenderam... É preciso que um dia estes tesouros se tornem acessíveis a todos!” (BUYST, 2012, p. 13).

ANEXO A - InGIRAUDO, Cesare. Num só corpo: Tratado mistagógico sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2003. p. 89



ANEXO B - Proposta para Pastoral Litúrgica da Diocese de Uberlândia-MG

Referências

ALDAZÁBAL, José. **Vocabulário básico de liturgia**. São Paulo: Paulinas, 2013.

(Coleção Fonte Viva).

ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Bíblia do Peregrino**. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2006

AUGÉ, Matias. **Liturgia: História, Celebração, Teologia, Espiritualidade**. Tradução de Comerciando B. Dalla Costa. 3. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2007.

BECKHÄUSER, Alberto. **Sacrosanctumconcilium: texto e comentário**. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Revisitar o Concílio)

BOGAZ, Antônio S.; HANSEN, João H. **Reforma Litúrgica: renovação ou revolução?** São Paulo: Paulus, 2012.

BUYST, Ione. **Participar da liturgia**. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Rede Celebra: 10)

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Animação da vida litúrgica no Brasil**. 22 ed. São Paulo: Paulinas, 2010 (Documentos da CNBB: 43)

COMPÊNDIO DO VATICANO II: constituições, decretos, declarações. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

COSTA, Valeriano Santos. **Viver a ritualidade litúrgica como momento histórico da Salvação: participação litúrgica segundo a SacrosanctumConcilium**. São Paulo: Paulinas, 2005 (Coleção Celebrar e Viver a Fé).

DURRWELL, François-Xavier. **A Morte do Filho: o mistério de Jesus e do homem**. Tradução de Joshua de Bragança Soares. São Paulo: Loyola, 2009.

GIRAUDO, Cesare. **Num só corpo: Tratado mistagógico sobre a eucaristia**. Tradução de Francisco Taborda. São Paulo: Loyola, 2003 (Coleção Theologica).

LUTZ, Gregório (org). **História geral da Liturgia: das origens até o Concílio Vaticano II**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Celebrar a Fé e a Vida).

Pluralismo religioso e alteridade: uma discussão sobre o ensino da religião Espírita nas escolas estaduais e municipais de Recife e Olinda envolvendo o currículo da disciplina de Ensino Religioso

Cláudio Henrique Caldas Mattos¹
Vanessa Nicolau Freitas dos Santos²

Resumo: A presente pesquisa tem como objetivo analisar como vem sendo ministrado a disciplina do Ensino Religioso (ER) nas escolas públicas de Recife e Olinda-PE, se atendo à análise do currículo desta disciplina e ao trabalho que vem sendo realizado com religiões minoritárias, como a religião Espírita, para em seguida, compreender a relação existente entre alteridade, tolerância e intolerância religiosa. O papel que nos interessa examinar neste cenário é o papel que vem sendo desempenhado pelas escolas sobre o ensino do fenômeno religioso posto que, como esta disciplina é tida como um locus privilegiado de debate e discussão – local que pressupõe o estímulo à democracia e expressão à diversidade, ela tem sido obrigada, sobretudo em época de globalização, a lidar com a questão da pluralidade religiosa e do respeito às diversas religiões. Utilizamos a Análise de Discurso (AD) de Michel Pêcheux (1990) de vertente francesa, em sua terceira fase, como metodologia de análise das 12 entrevistas de caráter semi-estrutural realizadas com responsáveis pelas Secretarias Estadual de Pernambuco e Municipal de Olinda, gestores e docente responsáveis pelo ER. Os resultados foram analisados à luz da Teoria do Discurso de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (1985) e mostram problemas marcantes em relação aos conteúdos curriculares ministrados no ER, à formação docente insuficiente e à discriminação dos adeptos da religião Espírita, que promovem desta forma, a permanência da intolerância religiosa e do ER não-plural, além de a prática proselitista se fazer presente nas escolas públicas de Recife (PE).

Palavras-chaves: Ensino Religioso; Currículo; Alteridade

Introdução

O Ensino Religioso (ER), sua obrigatoriedade como disciplina escolar e a laicidade do Estado, são temas que sempre geraram em toda a história do Brasil

1 Licenciando em História, Universidade Federal de Pernambuco, FACEPE (Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco).E-mail: claudiohc.mattos@gmail.com;

2 Graduanda em Pedagogia, Universidade Federal de Pernambuco, FACEPE (Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco).E-mail: vanessanf.santos@gmail.com;

muita discussão e opiniões divergentes. O Brasil, sendo um país católico desde o início de sua história, começou a sua trajetória educacional com os padres jesuítas portugueses que aqui se fixaram no período da colonização. Catequese e educação não tinham então muito bem definidas as suas fronteiras, e isso deixou um legado forte em nossa educação. No período do final do século XIX, da época da Proclamação da República, houve um intenso debate acerca da separação entre Igreja e Estado e sobre a laicidade do Estado. Segundo Casseb (2009), há três pontos principais que alimentam o embate sobre a laicidade do Estado e o Ensino Religioso desde os tempos imperiais até hoje: a permanência ou não dessa disciplina como regular no currículo; sua identidade e conteúdos; a formação do professor que a ministra. É bastante evidente esses mesmos pontos ainda em debate hoje (OLIVEIRA & SILVA, 2012), contudo, devem receber maior acuidade.

No contexto da laicidade estatal, o campo do sagrado paulatinamente tem perdido seu espaço para discursos que não concebem o fenômeno religioso como fato histórico, cultural, social e antropológico. Diante deste contexto, entendemos que o trabalho do Ensino Religioso deve primar pela presença da alteridade e respeito às diferenças religiosas e ser um espaço de tolerância sobre discussões que contemplem as mais diversas manifestações religiosas.

Neste embate, alguns marcos legais como a Constituição Federal de 1988, no art. 210, parágrafo 1º do Capítulo II, institui que o Ensino Religioso deve ser realizado sem a premissa do proselitismo, imperativo de um Estado laico e democrático (BRASIL, 1988). Outro mecanismo é a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional/LDBEN (Lei 9.394/96) no art. 33 e ainda a Resolução CEE/PE Nº 5, de 9 de maio de 2006 vem corroborar com a discussão no tocante à diversidade cultural e religiosa, ao inserir a matrícula de modo facultativo para a disciplina do Ensino Religioso, realizada nos horários normais das escolas públicas de Educação Básica. Ainda no artigo 1º da Resolução do CEE/PE está posto que deve haver independência entre Estado e Igreja para a definição de conteúdos e habilitação de profissional capacitado (BRASIL, 2006).

Outro foco de embate é o campo curricular. Sabe-se que o currículo escolar é um mecanismo de controle e de cunho ideológico. É o documento direcionador das ações pedagógicas que são materializadas na vivência escolar. Este mecanismo determina e seleciona de forma arbitrária os conteúdos que serão ensinados em detrimento de outros. Assim sendo, esta pesquisa se propõe analisar se há distanciamento no que está posto no currículo prescritivo sobre o Ensino Religioso e no currículo vivenciado e reconfigurado em sala de aula, permeado pela perspectiva de hibridização (LOPES & MACEDO, 2004) e compreender o que acontece na sala de aula na hora de se trabalhar questões sobre a diversidade religiosa, em especial, as

religiões minoritárias, como a religião Espírita, visando refletir sobre a diversidade, alteridade e (in) tolerância religiosa. Além de identificar quais são as atuais demandas dos alunos, professores, gestores e dos representantes das Secretarias de Ensino de Recife e Olinda em relação a essa disciplina. Essas são algumas de nossas inquietações.

O discurso é o nosso alvo. Buscamos identificar as ideologias que circundam os discursos dos atores entrevistados. O discurso é o terreno primário no qual a realidade se constitui (FERREIRA, 2011, p. 13). Segundo a perspectiva teórica e metodológica que adotamos, a saber, a Análise do discurso (ORLANDI, 1999) e a Teoria do Discurso (LACLAU & MOUFFE, 1985) respectivamente, os discursos não são estáveis nem fixos, mas flutuantes, mutáveis e permeados de diversos sentidos.

Há interesse no Ensino Religioso por parte dos alunos, visto que a disciplina é facultativa a eles? Como as escolas e seus agentes, e as secretarias de Educação lidam com o Ensino Religioso? Qual o lugar que ele ocupa? Há preferência de uma religião por outra no dia-a-dia das aulas, apesar das prescrições da LDB e da Constituição estabelecerem o ensino plural das religiões? Como o Espiritismo é tratado nas discussões proporcionadas pela disciplina do Ensino Religioso? Essas foram algumas perguntas que nortearam a presente pesquisa e serão analisadas ao longo do texto.

Desenvolvimento

Durante esse processo de pesquisa foi possível perceber que a disciplina do Ensino Religioso é algo que traz muitas temáticas de discussões profundas e não esgotadas. O Ensino Religioso mexe com a formação dos alunos enquanto cidadãos, enquanto indivíduos. Em torno dessa disciplina temos vários atores: os alunos, os professores, os gestores, os pais dos alunos, as pessoas das mais diversas religiões que querem um espaço nessa discussão da disciplina. É possível verificar que ainda há muito que debater e principalmente ainda há muito que definir e redefinir.

O Ensino Religioso nas escolas oficiais é uma disciplina que tem por obrigação legal ser ofertada. O aluno, porém tem a faculdade de decidir se quer ou não frequentar suas aulas. Como o Estado brasileiro é laico, ou seja, é religiosamente leigo, não professa nenhuma religião como oficial, as escolas públicas têm de ofertar o Ensino Religioso, mas tendo sempre em pauta que esse ensino não é confessional, não é proselitista, antes é previsto em seu currículo um ensino plural das religiões e que a “laicidade pode conviver com a liberdade de expressão, de consciência e de culto, porém não pode conviver com o Estado portador de confissão religiosa” (OLIVEIRA e SILVA, 2011, p. 139).

1. Metodologia

Como metodologia de pesquisa, foi utilizada a Análise de Discurso (AD) de Michel Pêcheux (1990) em sua terceira fase (AD-3). Enfatizamos as relações de lugar, de força e de sentido. As relações de lugar são desenvolvidas a partir da posição que damos a nós e ao outro num discurso (PÊCHEUX, 1990 & OLIVEIRA & SILVA, 2012). As relações de força referem-se aos conflitos dos grupos na luta por seus interesses (IDEM). As relações de sentido buscam as ideologias presentes nos discursos que circulam socialmente. Tal método de investigação vem sendo abordado em outras pesquisas por Oliveira, 2013.

De modo relacional com esta metodologia, nossa pesquisa apoia-se também na Teoria do Discurso (Laclau & Mouffe, 1985) que aborda dentre outras questões a concepção de hegemonia através de práticas sociais discursivas. Para eles, o discurso não está restrito ao campo da linguística, nem aos domínios da leitura e da escrita, antes, porém, deve ser entendido como um sistema relacional entre significante e significado, entre linguagem e ação (BURITY, 2007). Por meio deste embasamento foi possível compreender como certos discursos são legitimados em detrimento de outros.

A Teoria do Discurso (TD) nos ajuda a entender também que todo discurso é ação, prática social carregada de ideologias, ou seja, os discursos não são discursos formados em si mesmos, mas são constituídos por ideologias. No que tange à temática desta pesquisa, os discursos trazidos pelos secretários, gestores, docentes e discentes – sujeitos da pesquisa - estão vinculados a ideologias que podem debelar, erguer ou sucatear o Ensino Religioso nas escolas municipais e estaduais em Recife e Olinda e o nosso olhar está voltado para este movimento. Assim, buscamos identificar e compreender os discursos hegemônicos presentes na discussão do Ensino Religioso atendo-nos ao campo curricular. Desse modo, compreendemos que mesmo no contexto de sala de aula, alguns discursos serão erguidos e outros serão marginalizados, pois é também por meio destes processos e embates que o currículo é hibridizado, ou seja, está em ação, é reconfigurado movidos pela ação docente e discente.

Doze (12) entrevistas foi a quantidade estabelecida para a coleta de dados junto aos representantes das Secretarias de Ensino, gestores, docentes e discentes envolvidos diretamente com a disciplina do Ensino Religioso nas escolas estaduais e municipais de Recife e Olinda. Todavia, foram realizadas 8 entrevistas semiestruturadas, devido à falta de escolas estaduais em Olinda que ofertassem a disciplina, como também por causa da falta de pessoas das Secretarias representantes do Ensino Religioso na rede municipal em Recife e na rede estadual. Muitas escolas

ofertam o ER em forma de temática inserida em outras disciplinas curriculares, em conteúdos específicos de História ou Geografia, por exemplo. Concomitantemente, analisamos marcos teóricos e documentos norteadores sobre o Ensino Religioso com a finalidade de conhecer, compreender e refletir sobre os processos legais, curriculares e contextuais imbricados na oferta ou na negação da matrícula desta disciplina em escolas estaduais e municipais da cidade de Recife e Olinda.

2. O Ensino Religioso e o currículo

O Ensino Religioso tem sofrido na escola pública um escanteamento por ser oferecido no contra turno. Os professores que normalmente ficam responsáveis por tais disciplinas não são profissionais formados na área de religião, seja ele de História das Religiões ou Sociologia das Religiões, ou algo próximo a isso. E esse é um dos grandes dilemas da disciplina: quem é o profissional que pode/deve ministrar o ER? Por não ter uma definição clara ou uma fiscalização e uma cobrança maior, professores das mais variadas áreas assumem a disciplina muitas vezes “por afinidade” como afirma um gestor de uma escola municipal de Recife, “[...] não tem formação específica não [...] geralmente é o próprio professor que se identifica mesmo”, afirma. O problema que isso acarreta é que fica muito a cargo subjetivo do professor a condução das atividades e da maneira de lidar com a disciplina.

A Constituição Federal de 1988, no art. 210, parágrafo 1º do Capítulo III, da Ordem Social, afirma que o Ensino Religioso não proselitista e de matrícula facultativa constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de Ensino Fundamental. Apesar disso, sabemos que a realidade do Ensino Religioso na escola pública é que ou não há a disciplina, ou ela é ministrada de maneira proselitista. Se o ensino Religioso for mantido, deverá ser renovado seu conceito, prática pedagógica, currículo, natureza e metodologia. (FONAPER, 2006, p. 18).

O currículo, conceito tão caro à nossa pesquisa é todo circundado por outro conceito que é o de hibridismo. O currículo é híbrido, ou seja, ele não é puro, essencial, natural, nem tido como absoluto, é uma peça que está sempre sendo articulado com várias demandas sociais e é resultado de conflitos entre diferentes grupos. O conceito de currículo para Alice Lopes e Elizabeth Macedo (2004; 2007) é que ele é tido como híbrido em todos os seus momentos, desde o de sua elaboração até o de sua apropriação e recriação em sala de aula. Em outras palavras, ele não é neutro, antes é resultado das traduções de seus agentes e está sempre em reconfiguração. O hibridismo de distintas tendências teóricas tem sido considerado a marca do campo do currículo na atualidade (LOPES e MACEDO, 2002, 2006; PINAR, 1995, apud LOPES e MACEDO, 2006).

O currículo é algo que vive em constante tradução. É destruído, reconstruído e ressignificado o tempo todo. Porém, nesse sentido temos até mesmo o currículo

como sendo algo traduzido desde a sua concepção, isso se faz necessário, contudo é interessante pensar em quem traduz, pois esses tipos de traduções podem levar tanto a um diálogo com o outro que é traduzido, como pode levar a uma representatividade que não contempla em sua especificidade o outro.

Joanildo Burity (2007) afirma sobre o discurso dizendo que “O discurso, como sistema de relações (entre significante e significado, entre linguagem e ação, entre elementos de diferentes outros discursos, etc.) encerra uma articulação orgânica entre língua e ato, entre linguístico e o extralinguístico.” (BURITY, 2007, p. 3). A teoria e a análise dos discursos que iremos implementar através das entrevistas, não é um exame superficial apenas sobre a estrutura, mas se faz principalmente no intuito de captar os sentidos, as relações de força e em que um discurso concorda/hibridiza com outro, estabelecendo hegemonias.

3. As entrevistas, os discursos e as ideologias circundantes.

Nas nossas entrevistas temos por objetivo tentar identificar os discursos que circundam nas falas dos atores entrevistados e quais ideologias estão presentes. A disciplina ela é por se só, em suas definições, polêmica. É hegemônico o discurso em torno do cuidado com as definições da disciplina. Ela é uma disciplina facultativa e isso traz discussões acerca de qual trabalho de ser feito com os alunos que não optam por participar do ER; a formação do profissional ministrante da disciplina é outro problema; a disciplina ter pouca carga horária e ser oferecida de quinze em quinze dias também gera polêmica quanto ao andamento da disciplina. A formação do professor que ministra a disciplina é de longe o problema mais evidente. As opiniões são diversas, mas o ponto em comum é que a legislação deixa solto a respeito de quem deve ministrar essa disciplina tornando o cotidiano dela em cada escola muito diferente da outra. Onde numa escola pode haver bons projetos e alunos motivados e nenhum proselitismo por parte do professor, noutra podemos facilmente encontrar a atividade da catequese e a falta de engajamento dos alunos.

Nas secretarias entrevistadas, a Secretaria Estadual de Pernambuco e a Secretaria Municipal de Recife, o discurso que prevalece é o do cumprimento da legislação em torno da disciplina. Os profissionais entrevistados lutam pelas formações dos professores da disciplina para principalmente capacitar esses profissionais com os pontos principais para se trabalhar o ER. É constante em suas falas a explicação de como deve ser feito, porém a constatação de que na prática ninguém sabe como realmente a disciplina funciona, como afirma quando diz “Mas fica difícil de saber o que efetivamente está acontecendo lá na sala de aula, pra ter esse acompanhamento efetivo”, afirma professor da rede municipal de Recife responsável na Secretaria Municipal pelo Ensino Religioso da rede.

O Ensino Religioso dentro de seus altos e baixos tem três discursos hegemônicos

que fazem parte da fala dos professores e gestores que são o discurso da laicidade, o do pluralismo religioso e o da tolerância religiosa, que apesar de serem parecidos e tratarem de coisas semelhantes não são iguais. O discurso da laicidade é afirmado pela gestão e pelos professores de maneira muito forte. A ideia de que o ER não deve nem pode determinar uma religião apenas para o estudo, de que a disciplina tem que ser laica em seus conteúdos, ou seja, tem que tratar da maior variedade possível de religiões e religiosidades sendo imparcial e não defendendo qualquer fé como verdade absoluta. O discurso da laicidade muitas vezes se confunde com o discurso da secularização, mas fica marcado o primeiro na fala dos gestores e professores entrevistados. Em segundo lugar o discurso do pluralismo religioso é veementemente forte. Segundo principalmente os professores, é necessário ter um ensino plural das religiões, perceber as diferenças e similitudes entre as religiões, comparar até onde der e separar quando tiver que assim fazer.

A tolerância quando abordada pelos entrevistados é difundida no sentido de as ideias de respeito, aceitação do outro, da diferença, serem valorizadas, mas quando surge qualquer conflito no meio do diálogo entre diferentes é preferível não tocar em certos assuntos sensíveis. É verificado no discurso de professores e gestores das escolas que certas discussões sobre o religioso são “difíceis” e por isso “a gente nem fala”. É notado também que por em muitas escolas o quantitativo de alunos evangélicos ser maior isso também gera um desconforto na hora de falar de outras religiões. E que por conta disso os profissionais têm que se valer de estratégias para falar sem deixar claro que está falando para não “gerar conflitos”, como fica claro na fala de uma gestora da rede estadual: “a maioria dos meninos aqui são tudo evangélico. Se a gente for falar de católico eles não vão querer, a mãe vai reclamar [...]”. Percebe-se, portanto a falta de diálogo efetivo por parte da escola competente, em teoria, para promover discussões que todos participar tendo as mais diversas religiões como pauta.

Conclusão

A disciplina do Ensino Religioso é permeada por uma série de discussões que ainda não se esgotaram e nem parecem estar próximas disso. A disciplina claramente mexe com muitos atores e levanta muitas polêmicas. Por ser uma disciplina completamente diferente das demais, ela também gera tem muitas incertezas. Muitas pessoas quando perguntadas as mesmas perguntas afirmam com segurança definições completamente diferentes acerca da disciplina o que deixa o pesquisador confuso. Sobre por exemplo, o marco legal da facultatividade da disciplina as respostas muitas vezes variavam deixando o pesquisador incerto.

O processo de pesquisa nunca é algo simples. Requer uma disponibilidade de

tempo, paciência e persistência para conseguir alcançar os objetivos propostos. Como pesquisadores levamos muitas portas fechadas e as visitas às secretarias sempre tem alguma história pra contar. As visitas a Secretaria Estadual de Educação foram bastante relevante apesar de não se ter conseguido efetivar entrevistas no momento por circunstâncias de férias de algumas pessoas que lidam especificamente com o Ensino Religioso na Secretaria, mesmo assim a recepção foi muito boa. Dizemos assim pela considerável diferença que há quando se trata das Secretarias municipais, onde a dificuldade para o pesquisador é enorme. A Secretaria Municipal de Olinda é a instituição mais difícil de obter informações precisas. Não conseguimos falar com alguém responsável pelo Ensino Religioso na mesma. O acesso às pessoas representantes do Ensino Religioso nas secretarias é um tanto quanto árduo

Outra dificuldade que vale ser ressaltada é o quanto é delicado lidar com o Ensino Religioso. Segundo uma funcionária da Secretaria Municipal de Recife todas as escolas da rede municipal ofertam a disciplina do Ensino Religioso. No entanto quando fomos a campo percebemos que essa não é a realidade comprovada. Visitamos várias escolas municipais no Recife que não ofertavam, ou diziam que ofertavam, mas na realidade ofertavam disciplinas como “Direitos Humanos” ou “Cidadania”, e tinham o Ensino Religioso sendo trabalhado diluído nessas disciplinas como tema transversal. Sabemos que as mencionadas disciplinas têm seus específicos conteúdos programáticos e propostas que são bem diferentes do que é o Ensino Religioso propriamente dito. Por vezes, simplesmente não existe a disciplina nas escolas ou tem profissionais que ministram a disciplina e que são das mais diversas áreas e ensinam a disciplina para “cumprir uma carga horária” como afirmou uma coordenadora de uma escola municipal de Recife.

Segundo nossa pesquisa foi possível perceber que para lidar com essa disciplina, para ensiná-la, para pensa-la é preciso trazer a tona esses discursos. É necessário que os marcos legais acerca da disciplina se cumpram, é necessário que o respeito as mais diversas religiões aconteça em sala de aula e seja promovido pelos professores, é preciso que não haja nenhuma forma de proselitismo. A dificuldade maior que encontramos é que é necessário diálogo e muito. Esse diálogo deve ser fomentado pelas escolas e pelos professores da disciplina principalmente com o objetivo de tentar trazer a tona toda essa discussão acerca da disciplina e também todos os embates reais vividos na convivência com a diferença. E para conviver com a diferença é preciso diálogo. Muito vezes conflituosos, é verdade. Mas mesmo conflituoso se faz extremamente necessário.

Referências

BRASIL. Constituição 1988. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BURITY, J. A. Teoria do Discurso e Educação: reconstruindo o vínculo entre cultura e política. In Revista Teias, v.11, n.22, p. 07-29, 2010.

CANCLINI, Néstor Garcia. Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade. 4ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Ensino Religioso e Escola Pública: o curso histórico de uma polêmica entre igreja e Estado no Brasil. In: Revista de Educação, 17, p. 20-37, 1993.

CASSEB, Samir Araújo. Ensino Religioso: legislação e seus desdobramentos nas salas de aula do Brasil. In: III FÓRUM MUNDIAL DE TEOLOGIA E LIBERTAÇÃO. Comunicações... Belém, Brasil, 21 a 25 jan. 2009.

FERREIRA, F. A. Para entender a Teoria do Discurso de Ernesto Laclau. In Revista Espaço Acadêmico, n.127, p.12 -18, Dez/2011.

FORUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso. 8. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2006.

LACLAU, E. & MOUFFE, C. 1985. Hegemony & Socialist Strategy: towards a Radical Democratic Politics. London: Verso.

LOPES, A. C. Políticas curriculares: continuidade ou mudança de rumos? In: Revista Brasileira de Educação, maio/jun/jul/ago 2004 nº 26. Rio de Janeiro.

_____. Porque somos tão disciplinares? In ETD – Educação Temática Digital, Campinas, v.9, n. esp., p. 201-212, out.2008.

MATOS, Maria do Carmo de; PAIVA, Edil Vasconcellos. HIBRIDISMO E CURRÍCULO: ambivalências e possibilidades. Currículo sem Fronteiras, v.7, n.2, PP.185-201, Jul/Dez 2007.

MENDONÇA, D.; RODRIGUES, L. P. (orgs). Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso: em torno de Ernesto Laclau. Porto Alegre, 2008, p. 35-51.

PÊCHEUX, M. Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas:

ORLANDI, E. P. Análise de Discurso: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 1999.

OLIVEIRA, A. M. de. 2006. Multiculturalismo, Pluralismo e (In) Tolerância Religiosa: o relacionamento dos espíritas pernambucanos com os adeptos de outras religiões (1990-2004). Recife, UFPE, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, tese de doutorado.

_____. 2008. Preconceito, Estigma e Intolerância Religiosa: a prática da tolerância em sociedades plurais e em Estados multiculturais. In: Estudos de Sociologia, v. 13, n.1, p. 239-264.

_____. 2008. Multiculturalismo, Pluralismo e (In) Tolerância Religiosa: a contribuição da Teoria do Discurso de Laclau para o debate contemporâneo acerca do lugar das diferenças In Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso: em torno de Ernesto Laclau. Porto Alegre, EDIPUCRS, p. 165-188.

OLIVEIRA, Aurenéa Maria de & SILVA, D. E. da. 2012 Alteridade X Intolerância: Diretrizes curriculares que podem embasar mais democrática e pluralmente o Ensino Religioso. In: Revista Teias, v.13, n. 27, p. 139-160, jan./abril. – CURRÍCULOS: Problematização em práticas e políticas.

RETONDAR, A. M. Hibridismo Cultural: chave-analítica para a compreensão da modernização latino-americana? A perspectiva de Nestor G. Canclini. In PENS/EDU – 2 Las ciencias sociales frente a los fenómenos de la modernidad y los procesos de modernización en América Latina.

Mapeamento da Presença de Templos Religiosos na Cidade de Redenção-CE

Afrânio de Abreu Silva¹

Resumo: *Em um dos objetivos estratégicos do PNDH-3 (Plano Nacional de Desenvolvimento Humano) há referência ao “Respeito às diferentes crenças, liberdades de culto e garantia da laicidade do Estado”. Este objetivo prevê a realização de relatórios populacionais referentes a práticas religiosas que contenha informações sobre o quantitativo de religiões praticadas. Observamos, no entanto, que poucos são os trabalhos publicados na área. Nesse contexto, o objetivo desta pesquisa (em andamento) é verificar quais são os templos religiosos ou demais locais de culto existentes no município de Redenção-CE, sede da Unilab (Universidade Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira), dada a presença de alunos de várias nacionalidades e diferentes credos, fazendo um mapeamento completo destes e obtendo informações tais como situação legal, residência e origem e assiduidade. Essa comunicação visa apresentar os dados da primeira parte da pesquisa, coletados durante a realização das atividades de iniciação científica (PIVIC) do projeto “Resgatando a história da laicidade do Estado, garantindo a liberdade religiosa” sob orientação da professora Dr^a Marília De Franceschi Neto Domingos.*

Introdução

Redenção é um município cearense onde está localizada a sede da Unilab, uma autarquia federal de ensino superior ligada ao Ministério da Educação. O município possui população estimada em 2013 de 27 088 habitantes segundo o IBGE e está localizado na região do Maciço de Baturité, distante 55 km à capital Fortaleza. A cidade é conhecida por ser a primeira a libertar os escravos em todo o país, fato este que foi primordial para a vinda da universidade.

A Unilab tem caráter internacional, pois metade de suas vagas são destinadas aos demais países membros da CPLP (Comunidade dos Países de Língua Portuguesa) que são Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Timor Leste, sendo este o único que se localiza no continente asiático. É fácil perceber que um choque cultural é inevitável, em vários sentidos, e no que compete a diversidade religiosa destes alunos oriundos de tantos países há muitas questões que podem ser levantadas, como por exemplo quais as diferentes religiões e crenças dos alunos, como se dá a convivência entre eles e, como objetivo deste trabalho, verificar através de um mapeamento religioso, se no município há locais de práticas para tanta diversidade religiosa.

1 Graduando em Administração Pública; Universidade Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira; afranioabreus@gmail.com

1. Laicidade

1.1 Laicidade pela Lei

O princípio da Laicidade é um termo muito controverso entre vários autores da área pois mesmo a própria constituição não deixa claro, haja visto que é um princípio constitucional que esta implícito em alguns dos seguintes artigos:

No artigo 5º há três incisos. O inciso VI: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e garantindo, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias”. O inciso VII: “é assegurado, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva”. E o inciso VIII: “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei”. Neles já se configuram a liberdade religiosa aliada a liberdade de não-crença, uma colaboração entre Estado e igreja e por fim a alegação de caráter religioso para descumprimento da norma geral. Os demais seguem no mesmo raciocínio.

No artigo 19, inciso I: “é vedado aos Estados, Municípios, à União e ao Distrito Federal o estabelecimento de cultos religiosos ou igrejas, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público”.

No artigo 150, inciso VI, alínea b: “é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios a instituição de impostos sobre templos de qualquer culto”.

No artigo 210: “Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar a formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais”.

No artigo 210, parágrafo 1: “O ensino religioso, de matéria facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”.

No artigo 226, parágrafo 2: “O casamento religioso tem efeito civil, nos termos da lei”. Há ainda no artigo 213 falando que pode haver destinação de recursos públicos à escolas confessionais que estejam no mesmo caráter de escolas filantrópicas e comunitárias, não podendo ter finalidade lucrativa entre outros requisitos de que trata a lei.

Vemos então que o Estado não admite nenhuma religião como oficial, assim como salienta Pereira, Estado laico é sinônimo de Estado leigo, que é diferente de Estado religioso, onde a religião entra na própria constituição do Estado, assim como o Brasil

era na constituição de 1824 quando era considerado católico. Mas em vários casos há referências sobre a atuação delas em conjunto com o governo para assegurar o interesse público.

1.2 Laicidade e outros termos

Por conta dessa série de fatores, há inúmeros erros de interpretação por parte de pessoas que ainda não assimilaram e diferenciaram os termos. Primeiramente, Estado laico não é Estado ateu, pois se o fosse, seria um modo confessional de adoção do Estado a uma posição de pensamento, ou seja, iria privilegiar ela perante as demais, assim como nos fala Pereira (2013, p. 1). Um Estado ateu significaria uma adoção de uma forma de crença, ou descrença, por parte do mesmo, o que poderia induzir a sua população a conceber o ateísmo como acima de qualquer religião.

Outro pensamento de alguns, assim como destaca Santos (2012, p. 2), é colocar o Estado como antirreligioso, que figuraria um Estado que combate todas as formas para o desenvolvimento de potencialidades humanas relacionadas a crenças, o que fere completamente a dignidade humana. Em um cenário assim, a liberdade religiosa estaria totalmente comprometida pelo próprio Estado, o que atentaria contra a Declaração Universal de Direitos Humanos.

Ainda há um modelo de Estado que muito se confunde pelo termo. Segundo o dicionário Michaelis laicismo é: “Rejeição do clericalismo, isto é, da influência do clero na vida pública fora do âmbito da Igreja; secularismo anticlerical.” Muitos podem confundir com laicidade, mas laicismo vai mais a fundo quando ele interfere em questões religiosas quanto ao direito individual das pessoas. Um caso comum, segundo Werebe (2004, p. 1 e 2), é da França que enfrenta graves problemas relacionados ao ensino público nas escolas. Segundo o autor, muitas alunas islâmicas foram excluídas por se recusarem a retirar o véu que cobre o rosto, gerando uma série de polêmicas que culminou no Ministério da Educação Nacional de proibir quaisquer usos de sinais religiosos ostensivos na escola. No Brasil, não há essa rejeição por parte do governo, um exemplo disso é que alunos adventistas que guardam o sábado tiveram o direito de realizar o Exame Nacional de Ensino Médio (ENEM) fora do seu horário gradual.

Há ainda a noção de secularismo. O secularismo seria o declínio da posição que a religião ocupava assim como a autonomia de vários campos da sociedade, ou seja, a religião perde sua influência na vida privada e nas decisões políticas. Laicidade então pode ser vista como a não confissão do Estado relacionada a qualquer religião, crença ou descrença, onde o mesmo ainda pode trabalhar junto a elas como colaborador ressaltando sempre o interesse público. No caso brasileiro,

Batista (2012, p. 62 e 63) fala que o princípio da laicidade está ligado a outros, como o princípio da *separação* e princípio da *não-confessionalidade* que fazem a separação e a não adoção por parte do Estado a nenhuma crença, assim como os princípios da *cooperação* e da *solidariedade*, que mostram que pelo interesse público o governo pode trabalhar em parceria com as instituições religiosas, os conferindo inclusive direitos como a isenção de impostos.

2. Liberdade Religiosa

No artigo II da Declaração Universal dos Direitos Humanos fala que todos tem capacidades de gozar direitos e liberdades sem distinção, entre outras, de religião. E nos fala ainda, explicitamente em seu artigo XVIII sobre a liberdade religiosa quando diz: “Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.”

A liberdade religiosa é uma consequência da laicidade do Estado, uma vez que como ele não professa nenhuma como oficial, ela deixa livre todos para escolher sua crença ou não crença. Ela deve assegurar o direito de escolher livremente o que seguir ou o que não seguir.

Batista (2012, p. 62 e 63), porém dá enfoque que liberdade religiosa é diferente de tolerância, uma vez que a primeira é um direito inalienável fundamental e a segunda seria uma postura referente à liberdade religiosa ou consciência dos demais. O mesmo autor explica outros princípios que estão implícitos que dão melhor compreensão a essa temática: o princípio da *tolerância*, que nos fala do dever do Estado de assegurar o respeito por parte de outros pelas demais religiões existentes, o princípio da *igualdade religiosa subjetiva*, que fala da não prestação de vantagens a ninguém por questões de credos, e ainda o princípio da isonomia das entidades religiosas onde o Estado não pode dar tratamento preferencial de quaisquer formas a nenhuma religião ou credo.

Rodrigues (2012, p. 149-174) já nos mostra uma diferenciação ao caso da liberdade religiosa no Brasil, quando diz que a separação entre religião e Estado no Brasil é considerada flexível já que não só reconhece, mas se utiliza do fato religioso, ao contrário de outros Estados como o Francês e o Norte-Americano.

Scherkerkewitz enfatiza também que é possível para um Estado ser confessional e ao mesmo tempo ter liberdade religiosa a exemplos de países nórdicos europeus e do Brasil em sua primeira constituição como defende alguns autores.

Quando se fala em liberdade religiosa, sempre nos remetemos ao Estado, mas ele vai além de seu âmbito. Este tema sempre irá encontrar seus empecilhos e dificuldades

mesmo fora da esfera pública, como no ambiente de trabalho que pode gerar conflitos quando as crenças dos subordinados se diferem entre si ou mesmo a dos patrões, assim como Santos explora em sua tese.

3. PNDH

O Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH) entra em sua terceira versão com várias referências à questão religiosa dada a sua problemática na contemporaneidade. Perceber aonde se situa a parte relativa a pesquisas populacionais associadas às práticas religiosas pode nos dar uma visão mais ampla da sua importância.

Este plano é dividido em seis eixos orientadores dos quais cada um conta com suas diretrizes e cada diretriz possui objetivos estratégicos. O eixo orientador em questão é o terceiro: “Universalizar Direitos em um Contexto de Desigualdades”. Neste eixo, comenta-se em respeito ao país ter avançado em relação à luta pela igualdade de direitos, mas enfatiza que muito ainda precisa ser feito e segundo consta no programa: “o peso negativo do passado continua a projetar no presente uma situação de profunda iniquidade social”. Lendo seu preambulo, nota-se que muito se fala em desigualdade relacionadas às questões raciais, sexuais, de gênero e de direitos da criança e adolescente e dos idosos; já a questão religiosa fica meio esquecida sempre que se exemplifica algo relacionado a discriminação e desigualdade.

A diretriz que trata sobre a questão religiosa e suas práticas com mais abrangência é o décimo: “Garantia de igualdade na diversidade” onde, entre seus objetivos estratégicos está o sexto: “Respeito às diferentes crenças, liberdade de culto e garantia da laicidade do Estado”. Aqui se contextualiza alguns dos principais problemas relacionados à liberdade religiosa no Brasil por meio das ações programáticas.

A ação do qual este artigo se propõe é a última delas: “Realizar relatório sobre pesquisas populacionais relativas a práticas religiosas, que contenha, entre outras, informações sobre número de religiões praticadas, proporção de pessoas distribuídas entre as religiões, proporção de pessoas que já trocaram de religião, número de pessoas religiosas não praticantes e número de pessoas sem religião.” O órgão responsável é a Secretária Geral dos Direitos Humanos da Presidência da República em parceria com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA). Gerar dados referentes a quantitativos sobre religião se mostra então um importante passo para se buscar garantir respeito à igualdade e diversidade religiosa em um cenário de constantes

desigualdades das quais tratam o eixo temático de universalização dos direitos humanos.

O PNDH-3 já apresentou polêmicas em relação a outros temas relacionados à laicidade e religião. Em seu terceiro programa temático é tratado uma delicada questão sobre a presença de símbolos religiosos em órgãos públicos. Nele consta: “Desenvolver mecanismos para impedir a ostentação de símbolos religiosos em estabelecimentos públicos da União.” Este programa foi revogado pelo Decreto nº 7.177, de 2010.

Oliveira e Lulianelli reconhecem que as ações do governo nos últimos anos tem conseguido minimizar as ações de intolerância, mas afirmam que muito ainda precisa ser feito e destacam que, mesmo sendo relativamente pouco o espaço desta temática no PNDH-3, ele tem sua importância no cenário de mudanças que passamos e que ele precisa seus planos precisam ser utilizados com toda a sua extensão, principalmente nas questões relacionadas a promoção do conhecimento da diversidade religiosa e a contenção dos casos de intolerância existentes.

4. Mapeamento em Redenção

4.1 Metodologia

Para o mapeamento, foi feita primeiramente um levantamento bibliográfico sobre o tema a ser pesquisado que pudesse servir de parâmetro para a pesquisa de campo. Depois, houve uma busca junto aos órgãos citados no PNDH-3 como o IBGE sobre quais religiões e o número de praticantes de cada uma, bem como visitas a prefeitura do município de Redenção para descobrir se há um controle ou pelo menos interesse dos mesmos em apurar tais dados. E atualmente está sendo feita através de uma abordagem empírica e pesquisa descritiva para se chegar aos templos ou locais de cultos existentes na cidade.

4.2 Dados e Análises

4.2.1 Levantamento

Foi verificado que ainda há raros trabalhos a respeito deste tema ou pelo menos fogem ao que foi apurado, e os poucos que tem estão ligados exclusivamente aos locais de cultos afrodescendentes, como por exemplo, o Mapeamento aos Terreiros de Salvador que teve apoio da prefeitura de Salvador, do Ministério da Cultura e da Secretária Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

Também foi encontrado, o Mapa da Intolerância Religiosa. Este, por sua vez, tenta

resgatar alguns relatos de discriminação que diferentes religiões no Brasil sofreram por diversos setores e pessoas, principalmente os cultos afro-brasileiros ditos como os que mais sofrem perseguições no país.

Outro trabalho encontrado foi o Novo Mapa das Religiões publicado pela Fundação Getúlio Vargas (FGV). Este trata da religiosidade não como questão geográfica de localização de templos, mas de referências à economia, faixa etária, gênero e, entre outras coisas, da predominância de algumas religiões.

Nele, fala que a Igreja Católica Apostólica Romana ainda é maioria no Brasil, seguida da Igreja Evangélica Assembleia de Deus e as demais religiões tidas como evangélicas ou protestantes. Também há registros do número de aumentos dos tidos sem religião que englobam também ateus e agnósticos.

4.2.2 Órgãos de Pesquisa

Houve uma busca ao site do IBGE referente ao Censo Demográfico realizado em 2010 onde a temática “Religião” foi feita por Amostra. As religiões, bem como o número de praticantes recenseados foram:

Católica Apostólica Romana: 21,203 participantes
Evangélicas (no geral): 4,236 participantes
Outras Religiosidades Cristãs: 9 participantes
Testemunhas de Jeová: 73 participantes
Espírita: 56 participantes
Umbanda e Candomblé: 82 participantes
Sem Religião: 693 participantes
Não Determinada e Múltiplo Pertencimento: 10
Não Sabe: 53

Quadro 1: Religiões e seu número de participantes em Redenção - CE

Alguns pontos merecem destaque nesses dados do IBGE, como a junção feita pelas categorias: “Evangélicas”, “Umbanda e Candomblé”, “Sem Religião” e “Não Determinada e Múltiplo Pertencimento”. Elas ainda possuem suas próprias subdivisões.

As evangélicas:

Evangélicas de Missão: 765 participantes
Evangélicas de Origem Pentecostal: 2864 participantes
Evangélicas não determinadas: 607 participantes

Quadro 2: Religiões Evangélicas e seu número de participantes

Sendo que há nesta subdivisão outras subdivisões. A evangélica de Missão consta apenas com a Igreja Evangélica Batista (765 participantes), As evangélicas de Origem Pentecostal contam com: Assembleia de Deus (2.325 participantes), Igreja Congregação Cristã do Brasil (43 participantes), Igreja Universal do Reino de Deus (137 participantes), Igreja Deus é Amor (75 participantes) e outras de origem pentecostal (284 participantes).

As demais como “Umbanda e Candomblé” só consta no município Umbanda (82 participantes); “Sem Religião” só consta os ditos como sem religião e não os ateus e agnósticos; e os “Não Determinada e Múltiplo Pertencimento” só há os que se declaram como religião não declarada ou mal definida.

4.2.3 Prefeitura de Redenção

Após este levantamento, ocorreu uma visita à prefeitura do município de Redenção para buscar informações relativas às igrejas e templos na cidade. O que foi observado é que não há registros relacionados aos locais de culto, a única forma de registro seria ao se buscar rua por rua pelos dados relativos ao Imposto Predial e Territorial Urbana (IPTU) para se chegar a eles, já que todos tem direito a isenção de impostos. Por se tratar de uma cidade com bastante território rural, a secretária também informou que o mesmo não pode fazer com os templos e igrejas que se encontram nessa região.

Um requerimento foi feito ao setor de tributação, mas os mesmos até o presente momento não deram nenhuma notícia sobre. A junta comercial do município também não tem nenhum dado sobre os prédios de caráter religioso.

Atualmente, a pesquisa está sendo concebidas por meio de visitas aos bairros e demais localidades para, por meio de informações de moradores, possa se chegar aos endereços dos prédios onde há cultos de diversas naturezas.

Conclusão

Sempre será complicado tentar traçar, com unanimidade, a relação entre Estado e religião. A constituição quando nos fala implicitamente disso, deixa aberta várias dúvidas a respeito do tema que vários autores vão tentando explicar de acordo com sua visão acerca do tema. Há sempre os defensores do modelo de laicidade brasileira do mesmo modo que há os acusadores de que aqui não há separação.

Ao olhar mais atentamente, é fácil perceber que tanto por questões históricas como culturais, é impossível que o Estado seja totalmente avesso as diferentes manifestações religiosas que influenciam nas decisões políticas e sociais, nos valores

e costumes da população.

Buscar, através da laicidade, liberdade para o pluralismo religioso existente é algo que merece ser bem avaliado quando se percebe a importância que essa diversidade representa para a dignidade do ser humano como um todo. Os conflitos do passado assim como os do presente só dão mais veracidade de que o tema merece cada vez mais presença nos debates políticos e acadêmicos.

O mapeamento é apenas uma das formas de mostrar que o pluralismo existente é, de alguma forma, algo que merece destaque, por ser fato marcante por todas as regiões do país e que caracteriza bem a laicidade do Estado e a liberdade de culto que dele advém, configurando um exemplo claro de democracia.

A cidade de Redenção, assim como outras dadas à falta de material sobre o tema na internet, mostra que muito ainda precisa ser estudado e debatido sobre isso e que a governança ainda não dá o destaque que merece a diversidade religiosa existente em seu território. Alguns dos estudantes que vem de outros países possuem credos que não eram encontrados no município como os mulçumanos e os praticantes de religiões tradicionais africanas. Talvez pela presença da Unilab em uma cidade do interior do Ceará, os conflitos culturais e conseqüentemente religiosos possam acabar levando a discussão a outros níveis que ainda não foram alcançados.

Referências

PEREIRA, Victor Mauricio Fiorito; O Estado Laico e a Democracia. Disponível em: <http://www.conamp.org.br/Default.aspx>. Acesso em: 21 Mai 2014.

SANTOS JUNIOR, Aloísio Cristovam dos. A Laicidade Estatal no Direito Constitucional Brasileiro. Disponível em: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:H9_nzPsEMyUJ:www.unifacs.br/revistajuridica/arquivo/edicao_mai2008/convidados/con6.doc+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br. 21 Mai 2014.

WEREBE, Maria José Garcia; A laicidade do ensino público na França. Revista Brasileira de Educação. Centro Nacional de Pesquisas Científicas da França. 2004.

BATISTA NETO; Dilson Cavalcanti. Reflexão Ética Do Discurso Jurídico Da Laicidade: Limites E Perspectiva. Universidade Federal da Bahia. 2012

RODRIGUES, Elisa. A formação do Estado secular brasileiro: notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera pública. Revista Horizonte. Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 149-174, jan./mar. 2012.

ONU. Declaração Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm. Acesso em: 21 Mai 2013.

SCHERKERKEWITZ; Iso Chaitz. O Direito De Religião No Brasil.

OLIVEIRA; Rafael Soares de. LULIANELLI; Jorge Atilio Silva. Liberdade De Expressão, Culto E Religião. DIREITOS HUMANOS NO BRASIL 3Diagnóstico E Perspectivas. 2012.

Continuação
GT 5 Teologia no Espaço Público e no Mundo
Contemporâneo

A ideia de deus depois de Auschwitz: desafio para a vivência da espiritualidade e da mística segundo Hans Jonas

José Carlos Moreira^{1*}

Resumo: *A partir da emblemática questão levantada por Hans Jonas sobre a bondade e a não onipotência de Deus no ensaio: *Le Cocept de Dieu Après Auschwitz*, pretendemos mostrar em linhas gerais como o povo judeu reagiu à ausência ou silêncio de Deus em Auschwitz e como pensá-lo depois deste ‘Episódio’. À luz de tais questões, mostraremos de que maneira a fé, a vivência da espiritualidade e da mística são desafiadas no mundo contemporâneo. Se houve uma ‘descrença’ na onipotência e na ideia tradicional de Deus em Auschwitz, essa descrença reflete de forma decisiva na busca de uma espiritualidade nos tempos hodiernos? A partir de tal questão, explicitaremos quais são as possibilidades e os desafios para a vivência existencial da espiritualidade na contemporaneidade.*

Palavras chaves: *Auschwitz. Deus. Onipotência. Espiritualidade. Hans Jonas.*

Introdução

A partir da constatação de Hans Jonas sobre a necessidade de se pensar um novo *conceito de Deus depois das atrocidades de Auschwitz*, pretendemos aqui mostrar de que maneira essa nova ideia de Deus coloca um problema para a vivência existencial da espiritualidade e da experiência mística na contemporaneidade. De acordo com Jonas, Auschwitz põe em questão todo o conceito tradicional de Deus, “na medida em que acrescenta à história judaica algo nunca visto impossível de abordar com as antigas categorias teológicas”. A proposta do nosso autor não consiste em colocar Deus em questão, entretanto, Jonas considera necessário “pensá-lo novamente para não ter que prescindir dele e buscar uma nova resposta no velho problema de Jó”. Por isso, Jonas propõe uma espécie de teologia especulativa, elaborada a partir da experiência judaica. Tal teologia é depreendida do conceito de Deus como Senhor da História.

Se por um lado, a tradição judaica concebe Deus como Senhor da história; por outro, diante do silêncio de Deus durante o extermínio de milhares de seres humanos, surgem entre os judeus perguntas angustiadas: Onde estava Deus em Auschwitz? Como pôde permitir que o seu povo fosse exterminado, sem que Ele mesmo interviesse? Por que Deus ficou em silêncio enquanto tantas crianças judias eram

1 * Mestrando em Filosofia pela FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. E-mail: aspjosecarlos@hotmail.com

torturadas e mortas de maneiras tão cruéis? Estas perguntas, além de darem ensejo ao ensaio de Jonas, são reveladoras para os judeus nos seguintes sentidos: a ausência de Deus implica que Ele quis, enquanto durar a história dos homens, “despojar-se do poder de envolver-se no curso físico das coisas deste mundo”. Além disso, “em Auschwitz Deus ficou mudo, e não interveio, não porque não o quisesse, mas porque não estava em condições de intervir. Outorgando ao homem a liberdade, Deus renunciou à sua onipotência”. Reconhecendo a autonomia do homem, Deus terá se retirado do mundo e da história da humanidade, renunciando à sua onipotência.

Para explicitar esta nova ideia de Deus depois de Auschwitz, aqui, será necessário darmos três passos. No primeiro, mostraremos como a racionalidade instrumental se tornou uma manifestação destrutiva da técnica que resultou na barbárie, a qual a humanidade assistiu no extermínio dos judeus em Auschwitz. No segundo passo, explicitaremos como a partir da constatação de que o Deus dos judeus recordado apenas no silêncio em Auschwitz exige a formulação de um novo conceito. Finalmente, no terceiro passo, apresentaremos as possibilidades e os desafios para a vivência existencial da espiritualidade e da mística, depois das atrocidades de Auschwitz.

1 A razão instrumental e a manifestação da técnica como barbárie em Auschwitz

No seu livro intitulado *A ética da Autenticidade*, Charles Taylor levanta a problemática da razão instrumental, como um mal-estar da modernidade. A gênese da razão instrumental está intimamente associada ao advento do esclarecimento cujo projeto visa, ao desencantamento do mundo por meio do saber. Esta é a posição defendida por Max Weber e assumida por Taylor, Adorno e também Hans Jonas e outros. Taylor entende a razão instrumental como “o tipo de racionalidade em que nos baseamos, ao calcular a aplicação de um determinado fim. Eficiência máxima, a melhor relação custo-benefício, é a medida do sucesso” (TAYLOR, 2011, p. 14). De acordo com Taylor, o ruir das ‘grandes narrativas’ e das velhas ordens ampliaram o horizonte da razão instrumental, visto que, “a sociedade não possui mais uma estrutura sagrada, pois os arranjos sociais e os modos de ação não estão mais fundamentados na ordem das coisas ou na vontade de Deus, eles estão em certo sentido, disponíveis” (TAYLOR, 2011, p. 14). A vontade de Deus e o sagrado cederam lugar à razão calculadora que ora impera. Portanto, tudo se transforma em meios para a razão instrumental atingir os seus fins, que por sua vez, são os ‘projetos humanos realizados’. O que necessariamente acena para a felicidade do indivíduo que herda os resultados desta transição, independente de que sejam positivos ou

negativos.

Por um lado, esse projeto de realização se inscreve como uma nova narrativa no cenário moderno. Por outro, a profecia de esperança de bem-estar anunciado pela razão moderna pode segundo Taylor, “até ser altamente destrutiva” (TAYLOR, 2011, p. 16). E de fato esta destruição atemorizou o mundo no massacre de Auschwitz. Análoga a essa intuição de Charles Taylor é a posição de Theodor Adorno na célebre obra *Dialética do Esclarecimento*, escrita em parceria com Marx Horkheimer. Em tal obra, os autores analisam a tensão dialética que emerge com o advento da razão instrumental, cuja ideia nucleadora é a de submeter a natureza à forma de racionalidade calculadora do esclarecimento. Paradoxalmente, o modo mediante o qual o ser humano aprendeu gradativamente a dominar a natureza em seu próprio benefício reverteu-se em seu contrário — resultando no mais nevrálgico estado de barbárie —, em razão da literalidade com que foi conduzido desde o princípio da civilização até os tempos hodiernos. Tal abordagem é proposta na *Dialética do Esclarecimento*, a qual,

põe em relevo uma crise da ilustração europeia, e de seus ideais de progresso e de liberdade. Dialektik der Aufklärung denuncia uma “ilustração totalitária”. Sob o signo de uma crise da razão moderna, identificada com o terror, a mobilização e extermínio industrial de massas humanas de milhões, a manipulação midiática da consciência e a destruição da experiência, a Teoria Crítica define o conceito filosófico de um novo totalitarismo. (...) A ordem totalitária instala o pensamento calculador em seus plenos direitos e atem-se a ciência enquanto tal. A Dialética do Esclarecimento denuncia uma política como foi o caso de Auschwitz e também uma era totalitária. (...) Os autores detectam dois pontos centrais desse totalitarismo. Um é a perda das dimensões emancipatórias da ciência moderna e sua conversão em instrumento de dominação. Seu segundo componente é a regressão social do capitalismo até as formas de poder autoritário e de pensamento arcaico. (SUBIRATS, 2005 p. 155 – o grifo nosso).

Adorno identifica tanto na dinâmica midiática, quanto na razão moderna elementos potencialmente totalitários. Os regimes políticos tais como: Nazismo e Socialismo se caracterizam pela dominação. E a racionalidade instrumental também pode ser apontada como tal, isto é, uma forma de dominação da natureza e do homem. De maneira análoga a estes referidos sistemas políticos, paradoxalmente, o saber se converte numa força dominante que, em razão de seu caráter alienante, acaba interferindo diretamente nas relações humanas. Com relação a essa perspectiva, Adorno e Horkheimer sinalizam que “o preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos homens dominados. Com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitadas, inclusive as

relações de cada indivíduo consigo mesmo” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 40). Portanto, este estado de coisas confirma que a razão instrumental não visa à emancipação humana, e sim, num sentido literal, à utilidade e aplicação. Este foi o caso da distorção da razão a qual se converteu na técnica aplicada na mutilação dos judeus em Auschwitz.

Daí se segue que o projeto do esclarecimento, cuja profecia era a esperança de realização, resultou no seu contrário – a razão técnica aplicada à mutilação de milhares de vidas humanas em Auschwitz. Certamente, Auschwitz ficou para sempre como o ‘símbolo’ mais trágico da segunda guerra mundial, onde um ditador e sua loucura procurava sistematicamente exterminar um povo inteiro. Em Auschwitz se encontrava o grande quartel general daquilo que o nazismo designava de *a solução final*². Para lá eram destinados inúmeros trens cheios de judeus — homens, mulheres, crianças — e uma vez lá chegados, sofriam uma triagem: alguns iam para o trabalho forçado e outros diretamente para a morte, nas câmaras de gás e nos fornos crematórios. As crianças eram separadas das mães, os maridos das mulheres e todos de uma certa maneira perdiam a identidade, seja pela morte, seja pelo fato de serem tratados como coisas, meros instrumentos de um trabalho sem objetivo³.

Ora, até aqui explicitamos em resumo como o processo progressivo da razão instrumental na sua forma distorcida resulta na razão técnica aplicada durante o massacre de Auschwitz. E embora a ideia de Deus depois de Auschwitz seja indubitavelmente o corolário do nosso estudo, urge a necessidade de matizarmos também ainda que de forma marginal o pressuposto desse episódio: a questão da técnica. Tal questão ocupa um lugar importante no quadro filosófico de Hans Jonas. É daí que se pode compreender porque a ordem de grandeza da técnica moderna, que deixou seu rasto negativo em Auschwitz, continua representando ameaça para a humanidade futura, razão pela qual ela se torna um problema, tanto para a ética, quanto para a teologia. Em razão disso, o conceito tradicional de Deus também precisa ser repensado. E no que concerne à técnica, quando se entende que sua grandeza e ambivalência se confundem, o problema tende a alcançar dimensões ainda maiores. Pois uma vez que a “grandeza” e ambivalência se somam, os resultados assim como foi em Auschwitz, podem ser ainda mais nefastos e desafiadores tanto para o campo da ética, como para o campo religioso.

Jonas inicia o célebre *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para*

2 Os nazistas frequentemente usavam eufemismos para disfarçar a natureza real dos seus crimes. O termo “Solução Final” foi empregado para se referir ao plano de aniquilação total do povo judeu. O genocídio, ou extermínio em massa dos judeus, foi o ápice de uma década de graves medidas discriminatórias contra eles.

3 Cf. BINGMER, Maria Clara. **Será possível crer depois de Auschwitz**. Disponível em http://uol.amaiivos.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod_noticia=5360&cod_canal=44, publicado no dia 26/01/2005. Acesso em 04/07/14. Nesta fonte onde está disponível, este artigo não possui paginação, por isso, optamos por citar sua referência em nota.

a *civilização tecnológica*, com uma menção à figura de “Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual ciência confere forças antes inimagináveis e a economia o impulso infatigável, clama por uma ética que, por meio de freios voluntários, impeça o poder dos homens de se transformar numa desgraça para eles mesmos” (JONAS, 2006, p. 21). Se de um lado, a figura mitológica de Prometeu liberto representa o triunfo da tecnologia moderna, de outro lado, revela igualmente, o medo de destruição da humanidade ao abordar singularmente os perigos da tecnologia moderna, cujo dinamismo intenso e desmedido pode por em dúvida à sobrevivência do homem na terra. Naturalmente, o medo do afã tecnológico, se intensifica ainda mais depois de Auschwitz. E é por isso que Jonas adverte-nos que é o advento da ação técnica e os efeitos nefastos que a humanidade já assistiu em Auschwitz, e que ainda podem advir da grandeza ambivalente da tecnologia que pode também “trazer consigo, contrabandeado um potencial ameaçador” (SANTOS, 2009, p. 283). Portanto, o temor existiu e a ainda existe. A razão desse temor se confirma pelo horror experimentado durante o episódio de Auschwitz, no qual o extermínio nazista,

teve um componente técnico e que justamente essa característica marca uma diversidade em relação a outros enormes assassinatos em massa. Mas que significa “essa dimensão técnica”? Pode-se responder afirmando, com Heidegger, que o extermínio é entendido simplesmente como uma das múltiplas manifestações destrutivas próprias da “idade da técnica” (STEFANI, 2002, p. 613).

Como se vê, a dimensão técnica própria de Auschwitz indica, por sua vez, outras coisas além de vê-la, genericamente, como uma das manifestações destrutivas próprias da “idade da técnica”. Assim, afirmar que o assassinato de milhões de pessoas que se inscreve numa dimensão técnica significa, sobretudo, tomar consciência do fato de que os nazistas tiveram de desenvolver uma técnica capaz de efetuar uma tal manipulação; ou em outras palavras, é preciso ter consciência de que o assassinato de milhões de seres humanos foi colocado e resolvido como um problema técnico (Cf. STEFANI, 2002, p. 619). Se ao invés de nos voltarmos para diagnósticos epocais nos voltássemos para o “certo”, “imediatamente veríamos, servindo-nos da documentação dos próprios nazistas, como essa técnica foi desenvolvida apenas através de tentativas e experiências. As câmaras de gás e os crematórios constituem apenas o resultado final” (STEFANI, 2002, p. 620-621).

Em Auschwitz, o assassinato dos judeus foi uma manifestação da técnica também pelo fato de ter negado às vítimas qualquer subjetividade. É sabido que “nos *lager*, os deportados nunca podiam ser qualificados como *Mensch*, como seres humanos. Mas para além das siglas, dos números e de qualquer outra forma léxica despersonalizante adotada nos campos, o processo de objetivação das vítimas tinha

início bem antes, no momento mesmo de sua determinação” (STEFANI, 2002, p. 620). Na definição nazista de judeu, o componente da autoconsciência não desempenhava nenhum papel. É este o significado do racismo nazista. As vítimas foram mortas não pelo que faziam ou por um perigo, real ou suposto, que podiam representar, mas porque eram judias (a culpa de existir) (Cf. STEFANI, 2002, p. 620-621).

No seu ensaio *Educação após Auschwitz*, Theodor Adorno constata a existência de algo “exagerado, irracional,” no atual relacionamento do homem com a técnica. Neste relacionamento – escreve o filósofo - “Os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma força própria, esquecendo que ela é a extensão do braço do homem. Os meios — e a técnica é um conceito de meios dirigidos à autoconservação da espécie humana — encontram-se encobertos e desconectados da consciência das pessoas”, e isso porque, “os fins — de uma vida humana digna — são ocultados e subtraídos à consciência dos homens” (Cf. ADORNO, 2003, p. 132-133). Destarte, pensadas como instrumento e colocadas na extensão da mão, dos homens, a ciência e a técnica vão gerar a imagem de algo domesticável, imagem a que se associa a ideia de conforto, da parte do usuário que a emprega, permitindo-lhe imaginar que poderá controlar e acabar com o jogo, se assim o desejar e se o feitiço ameaçar voltar-se contra o feiticeiro. De certo modo, Auschwitz revela o rebelar da técnica contra o homem. Isto é, a ideia de progresso, a promessa de liberdade, autonomia e bem-estar anunciada pela técnica moderna reverteu-se no seu contrário, nas atrocidades que a humanidade assistiu em Auschwitz. Por isso é necessário pensar em um novo conceito de Deus. É o que faremos no próximo passo.

2 Do Deus do silêncio ao novo conceito de Deus depois de Auschwitz

A Europa do pós-guerra teve que lutar durante longo tempo com o fantasma de Auschwitz e do que lá acontecia. A morte premeditada, programada, o genocídio planejado e praticado sistemática e cruelmente de todo um povo levantava perguntas ao pensar filosófico, à fé e à existência mesma de Deus. Muitos judeus declararam que seu Deus havia morrido em Auschwitz. E muitos cristãos se perguntaram: “Como falar de Deus depois de Auschwitz?” Paradoxalmente, o silêncio e a ausência de Deus em Auschwitz tornam-se oportunidade de repensar a fundo o conceito tradicional de Deus. É o que propõe Hans Jonas no seu ensaio *Le Concept de Dieu après Auschwitz*⁴.

Com a intenção de explicitar o episódio de Auschwitz, Jonas destaca que o povo de Israel mesmo tendo se tornado infiel à Aliança com Deus, posteriormente,

⁴ Como ainda não dispomos de uma tradução portuguesa deste ensaio, citaremos aqui apenas a versão francesa.

“no tempo de renovar a fidelidade, a explicação já não foi o castigo de culpa, mas a ideia de um papel testemunhal, uma criação do tempo dos Macabeus, que legou para a posteridade o conceito de martírio” (JONAS, 1994, p. 11). Com base neste conceito, é exatamente o inocente e o justo que sofrem o pior. Isso explica, por exemplo, porque “na Idade Média, comunidades inteiras foram entregues à morte pela espada ou na fogueira, proclamando o *Chema Israël*, (escuta Israel) a confissão da unidade de Deus. A palavra hebraica para designar este ato é *Kidush-haschen*, “santificação do nome”, e os mortos foram chamados de “santos”. Em seu sacrifício resplandecia a luz da promessa, da redenção final, a vinda do Messias” (JONAS, 1994, p. 11). Segundo Jonas, nada desta tradição pode nos cativar e, no caso do acontecimento que leva o nome de *Auschwitz*, pois,

onde se aniquilam as crianças, não se tinham consciência delas e para nenhum [dos] gestos tradicionais se oferecia ainda se quer a oportunidade. Os judeus de Auschwitz não foram mortos pela fé (como os antigos testemunhos de Javé), e não foram mortos por sua fé ou por alguma orientação de sua vontade como pessoas. O que precedeu sua morte foi a desumanização por meio da mais extrema humilhação e miséria. Os destinados à solução final – [morte em *Auschwitz*] se despojavam até do mais tênue brilho de sua dignidade humana, que se tinha tornado completamente irreconhecível nos sobreviventes esqueléticos e espectros que ainda se encontravam após a libertação dos campos. E, no entanto, - o paradoxo de todos os paradoxos – se tratava do antigo povo da aliança, na qual não acreditava os envolvidos, nem vítimas nem algozes. Foi precisamente este e nenhum outro povo a que foi destinada a aniquilação total sob a ficção da raça. Isso levou a investigação mais monstruosa, a eleição de uma maldição, que desprezou qualquer sentido. De modo que há uma relação - do tipo mais perversa entre os ‘buscadores’ de Deus e profetas do passado e seus descendentes distantes os que se buscaram na diáspora para uni-los na morte coletiva. E Deus o permitiu. Que tipo de Deus permitiria isso? (JONAS, 1994, p. 11-12. O grifo é nosso).

Jonas coloca a questão nestes termos: “Que tipo de Deus poderia permitir isso?” Nosso autor adverte que Auschwitz foi um acontecimento real e Deus permitiu que esse acontecimento terrível acontecesse. De onde se segue que depois de Auschwitz é preciso formular outra ideia de Deus. Isso não significa que Jonas pretende romper com qualquer tipo de compreensão de Deus e muito menos negar Deus. Deus não é posto em questão, mas uma determinada concepção teológica de Deus. Ao levantar a questão: que tipo de Deus poderia permitir as atrocidades de Auschwitz, Jonas pensa que talvez diante desta pergunta, o judeu

está teologicamente numa posição mais difícil do que o cristão. Dado que espera a verdadeira salvação no mais-além, o cristão encara este mundo como sendo, em grande medida, ‘demonizado’ e, por isso, objeto de desconfiança. O pecado original tornou o mundo humano objeto de desconfiança permanente. O judeu, pelo

contrário, vê neste mundo o lugar da criação divina, da justiça e da redenção. Daqui resulta que Deus é, em primeiro lugar, o Senhor da História (JONAS, 1994, p. 13).

Ora, Auschwitz põe em questão todo o conceito tradicional de Deus, “na medida em que acrescenta à história judaica algo nunca visto que não se pode abordar com as antigas categorias teológicas” (JONAS, 1994, p.13). Assim, não se trata de simplesmente abandonar o conceito de Deus, entretanto, Jonas considera necessário “pensá-lo novamente para não ter que prescindir dele e buscar uma nova resposta no velho problema de Jó” (JONAS, 1994, p. 13). Por isso, Jonas propõe uma espécie de teologia especulativa, elaborada a partir da experiência judaica. Tal teologia é depreendida do conceito de Deus como Senhor da História, aproximando-se, de algum modo da teologia cristã, embora Jonas não admita claramente tal aproximação.

Para exprimir o seu novo conceito de Deus, Jonas recorre a um mito elaborado por ele, e que pode ser designado o mito do *ser-no-mundo de Deus*. Trata-se de uma conjectura figurada, mas provável. E deste mito Jonas extrai uma série de consequências éticas e teológicas fundamentais, que ele mesmo se encarrega de explicar. As consequências teológicas são, ademais, as que têm grande importância circunscrita ao episódio específico ocorrido em Auschwitz (Cf. RODRÍGUES, 2003, p. 278). A ‘narrativa’ jonasiana tem as seguintes implicações teológicas.

a) Deus é um “*Deus sofredor*” (JONAS, 1994, p. 21). Trata-se, de uma expressão aplicada a um ser onipotente. Mas o sofrimento divino não tem um sentido meramente figurado. Com efeito, é preciso entender – escreve o filósofo - “que a relação de Deus com o mundo inclui um sofrimento de Deus *desde o momento da Criação*, e certamente desde a criação dos seres humanos” (JONAS, 1994, p. 22). Aqui, embora se aproxime da teologia cristã, a perspectiva apresentada por Jonas não se confunde com a ideia de Deus do cristianismo. Onde, como sublinha Jonas, “a divindade põe uma parte de si mesma em uma situação de sofrimento (a encarnação e a crucificação) com a finalidade especial de redimir os seres humanos” (JONAS, 1994, p. 22). Mas será que,

o faz realmente de uma maneira tão extrema como parece em um primeiro momento? Não encontramos também na Bíblia hebraica um Deus que se vê menosprezado e desdenhado pelos seres humanos e que está afligido por eles? Não o vemos inclusive uma vez arrepender-se de ter criado os seres humanos, e sofrer frequentemente pelas decepções que lhes causam e especialmente do seu povo eleito? Recordemos ao profeta Oséias e a emotiva queixa amorosa de Deus sobre sua infiel esposa Israel (JONAS, 1994, p. 22-23).

Como se vê, a advertência de Jonas em relação a este Deus sofredor, tanto na esfera judaica quanto na cristã é que, ao constatar o sofrimento de Deus com a criatura, isto em princípio conflita com a doutrina da majestade divina.

b) Deus é “um Deus *que advém ou adveniente*” - destaca Jonas - entretanto,

o que significa dizer que Deus advém? Apesar de não ir tão longe como propõe nosso mito, devemos conceder a Deus, ao menos, “adveniente”, como fica evidente no simples fato de que é afetado pelo que acontece no mundo, e “afetado” significa “alterado”, mudado em seu estado. Mesmo se ignorarmos que a criação em si, enquanto ato e existência de seu resultado, significa uma mudança decisiva no estado de Deus, porque com ela deixa de estar só, sua *relação* continua com o criado, uma vez que existe e se move no fluxo do advém, significa precisamente que experimenta algo do mundo e, portanto, o que acontece neste mundo, influencia em seu próprio ser. [...]. Portanto, se Deus está em alguma relação com o mundo, e esta é a hipótese central da religião -, então, é só assim que o Eterno se “temporalizou” e através das realizações do processo universal vai se modificando progressivamente (JONAS, 1994, p. 24).

Enquanto que a imagem tradicional Greco-judaico-cristã - da divindade atribui a Deus a “transtemporalidade”, “impassibilidade” e “imutabilidade”, o mito jonasiano se refere explicitamente a um ser “que surge no tempo ao invés de ter um ser perfeito que permanece idêntico a si mesmo” (JONAS, 1994, p. 24). Devido a sua natureza ‘dinâmica’, Deus não pode deixar de se vê afetado por todo tipo de experiências acumuladas no transcurso da evolução cósmica (Cf. RODRÍGUES, 2003, p. 279). A perspectiva jonasiana de uma relação radicalmente temporal entre Deus e o mundo comporta, “por sua vez, outra transformação ou modificação mais ou menos radical da natureza divina pelo modo como esta entra em relação com os eventos da Criação. Deus traz consigo a herança de experiências coletadas em seu trato com o finito e perecível” (RODRÍGUES, 2003, p. 279), posto que “Deus não é o mesmo depois de ter atravessado a experiência de um processo universal” (JONAS, 1994, p. 25-26).

c) Deus é “um Deus *que está preocupado*, ou seja, um Deus que não está fora, separado e fechado em si mesmo, mas envolvido com aqueles pelos quais se preocupa”. (JONAS, 1994, p. 26). O mito jonasiano supõe um Deus que está de certo modo dependente do mundo, mas sua preocupação está fundamentada, sobretudo na própria liberdade ambivalente que foi cedida aos seres humanos. De acordo com Jonas,

Deus se preocupa com suas criaturas é algo que evidentemente faz parte dos princípios mais familiares da fé judaica. Nosso mito, ao contrário, acentua o aspecto menos familiar de que este Deus cuidador não é nenhum mágico que ao mesmo tempo em que se preocupa já resolve o que é motivo de sua preocupação. Algo foi

deixado para outros atores fazer, de modo que o que lhe preocupa esteja nas mãos deles. [...]. Está claro que isto deve ser assim, porque de outro modo o mundo se encontraria em um estado de permanente perfeição. O fato de que não está só pode significar uma de duas coisas: ou que há um Único Deus (embora talvez há mais de um), ou que este Único tenha deixado algo diferente dele mesmo, algo criado por ele, um espaço de ação e um direito de co-decisão para o que é motivo de preocupação. Então eu digo que o Deus cuidador não é um mágico (JONAS, 1994, p. 26-27).

d) Deus “é um Deus *ameaçado*, um Deus com um risco próprio” (JONAS, 1994, p. 27). Esta consequência está estranhamente em ralação com a anterior. Na medida em que Deus se preocupa mais não pode intervir de forma completamente voluntária na criação, sua própria natureza se vê ameaçada pelas aventuras de suas criaturas. “Deus não é um ‘mágico’ que pode intervir nas coisas do mundo. Como facilmente se pode perceber no grande *mysterium* da relação entre Deus e o mundo a partir da fábula teológica jonasiana, vai se intensificando com cada nova característica” (RODRÍGUES, 2003, p. 279-280). Pois de alguma maneira por ato “de sabedoria insondável ou de amor ou de qualquer outro motivo divino, [Deus] renunciou a satisfação de si mesmo por seu próprio poder, e o fez depois de já ter renunciado por meio da Criação mesma a ser o todo do todo” (JONAS, 1994, p. 27).

e) *Deus não é um Deus onipotente*. Este é um ponto que Jonas considera o “mais crítico de sua aventura teológica especulativa” (Cf. JONAS, 1994, p. 27). O argumento de Jonas se mostra favorável à ideia da *não onipotência* de Deus recorrendo a um exame lógico, ontológico e teológico do conceito de ‘poder absoluto’. Para o nosso autor, não está clara a consistência lógica desta noção, ao contrário, “a onipotência é um conceito contraditório em si, que se anula a si mesmo e que resulta absurdo” (JONAS, 1994, p. 28). O poder necessita de uma contraparte que o limite e lhe resista. Pois, sem um objeto à frente, o poder total torna-se um conceito vazio que se autodestrói. Enquanto noção relacional, o poder se torna inoperante sem nenhum outro poder a se contrapor: “O poder deve estar compartilhado para que possa existir poder em general” (JONAS, 1994, p. 30).

A objeção jonasiana ao conceito de onipotência divina vai mais além. Isto é, dos três atributos fundamentais da Divindade: “bondade absoluta, onipotência e compreensibilidade”, Jonas opta por excluir a onipotência. Segundo Jonas, qualquer vinculação entre dois deles implica necessariamente a exclusão do terceiro. De onde se segue que apenas a bondade e a compreensibilidade são imprescindíveis, não pode ser negada sob nenhuma circunstância. O mesmo não ocorre no caso da onipotência, posto que *depois* de Auschwitz já “podemos dizer, mais decididamente que nunca, que uma divindade onipotente ou bem não seria infinitamente boa ou bem totalmente incompreensível (em seu domínio sobre o mundo, que é onde só

podemos compreendê-la)” (JONAS, 1994, p. 32). Em outras palavras, só ‘rebaixando’ seu poder sobre a Criação, Deus pode salvar-se de sua compreensibilidade e bondade, ao tempo que se reconhece a inegável existência do mal no mundo (Cf. RODRÍGUES, 2003, p. 281).

Como se vê, o desânimo existencial do povo judeu pelo silêncio de Deus frente ao genocídio de Auschwitz impõe a renúncia às respostas judaicas tradicionais a Jó, dentre elas a do martírio por amor a um Deus que não podemos mais considerar como senhor da História. Confiando o mundo ao ser humano, Deus concedeu-lhe, por sorte, também o próprio destino. E agora acompanha impotente a história humana. Portanto, o argumento de Jonas sobre a não onipotência de Deus no seu ensaio *Le Cocept de Dieu Après Auschwitz*, sustenta a seguinte tese, a qual Jonas exprime em primeira pessoa dizendo basicamente que: foi-me ensinado, quando criança, que Deus é bom e onipotente. Depois de Auschwitz, não posso mais acreditar que Deus seja ambas as coisas, porque, se fosse verdadeiramente bom e onipotente, teria impedido Auschwitz. Se não fez, quer dizer ou que ele não é bom (portanto, permaneceu indiferente diante daquela tragédia inaudita), ou que não é onipotente (portanto, não pôde ou não soube impedi-la). Assim, devo escolher entre acreditar em um Deus onipotente, mas que não é bom, ou em um Deus bom, mas que não é onipotente. Prefiro acreditar em um Deus bom, mas não onipotente (Cf. JONAS, 1994, p. 33).

O Holocausto abalou profundamente a consciência judaica pela tragédia verificada nos campos de concentração, sobretudo em Auschwitz. Os judeus formularam perguntas angustiadas: Onde estava Deus em Auschwitz? Como pôde permitir que o seu povo fosse exterminado, sem que Ele mesmo interviesse? Por que Deus ficou em silêncio enquanto tantas crianças judias eram torturadas e mortas de maneiras tão cruéis? Estas perguntas dão ensejo ao ensaio de Jonas *Le Cocept de Dieu Après Auschwitz*, no qual afirma que Deus quis enquanto durar a história dos homens, “despojar-se do poder de envolver-se no curso físico das coisas deste mundo” (JONAS, 1994, p. 34). O mesmo autor continua: “Em Auschwitz Deus ficou mudo. Não interveio, não porque não o quisesse, mas porque não estava em condições de intervir. Outorgando ao homem a liberdade, Deus renunciou à sua onipotência” (JONAS, 1994, p. 34). Reconhecendo a autonomia do homem, Deus se terá retirado do mundo e da história da humanidade, renunciando à sua onipotência. Mas, se por um lado, Jonas constata o silêncio e a onipotência de Deus no extermínio de Auschwitz, por outro, precisamos explicitar em que medida tal constatação desafia a vivência existencial da espiritualidade na civilização contemporânea. É o que faremos a partir de agora.

3 Espiritualidade e mística: possibilidades e desafios depois de Auschwitz

Evidentemente, diante das atrocidades e do silêncio de Deus em Auschwitz que, na visão do povo judeu, permitiu e permaneceu mudo impõe, de um lado, um desafio para a vivência da espiritualidade e da mística. De outro, a possibilidade de vivência de uma espiritualidade hodiernamente se apoia ainda que paradoxalmente na descentralização da ausência de Deus em Auschwitz, tanto para os judeus como para os cristãos. Uma reflexão cristã sobre Auschwitz não deve “emergir imediatamente numa meditação centrada no silêncio de Deus ou precipitar-se em exprimir uma pretensa vontade expiatória de delitos cometidos por outros” (STEFANI, 2002, p. 625). Se entre os judeus Hans Jonas percebeu a necessidade de uma revisão do conceito de Deus depois das atrocidades de Auschwitz, do lado cristão J. B. Metz foi uma das figuras que talvez mais do que qualquer outra percebeu a necessidade de uma revisão radical da teologia cristã depois de Auschwitz, (Cf. STEFANI, 2002, p. 625) e de acordo com Metz, “depois de Auschwitz, nós cristãos podemos rezar porque em Auschwitz se rezou” (METZ, 1981, p. 27. Apud, STEFANI, 2002, p. 625). Para os cristãos, depois de Auschwitz, rezar e viver uma espiritualidade fecunda são sim ações possíveis, porque a maioria dos não crentes em Cristo rezou para o mesmo Deus a que também os cristãos se dirigiram. Uma das importantes inspirações para a vivência da espiritualidade na contemporaneidade trata-se das testemunhas de Auschwitz. No livro-testemunho: *A noite*, de E. Wiesel, há um trecho que se tornou marco para a reflexão teológica e porque não dizer para a espiritualidade do pós-Auschwitz. Nele se descreve o enforcamento de um menino no campo de Auschwitz. “Diante daquele corpo pendente completamente exangue, surgiu entre os presentes uma pergunta: “Onde está Deus?” “E eu sentia em mim uma voz que lhe respondia: ‘Onde está? Ei-lo: está ali, pendurado àquela força’” (WIESEL, 198, p. 66-67. Apud, STEFANI, 2002, p. 625-226).

Aqueles que começaram novamente a pensar e falar sobre Deus depois de Auschwitz, ao invés de realçar o trauma e o drama do holocausto, mergulharam dentro dele. Como explicitamos, o pensamento de Jonas questiona a afirmação de que Deus tem em suas mãos o controle da história, uma vez que Ele se mostrou impotente em não intervir durante o massacre de Auschwitz. Além de J. B. Metz, a teologia de Jürgen Moltmann e Eberhard Jüngel atestam que falar de Deus depois de Auschwitz só será possível se falarmos de um Deus cuja presença dentro da história se dá identificando-se profunda e dolorosamente com as vítimas. Quando a dor, o sofrimento e a morte são o único horizonte possível, onde estará Deus? Quando os valores se invertem e só se tem diante dos olhos o anti-valor, o anti-modelo, qual é o lugar que sobra para Deus, para o Absoluto, silenciado e amordaçado pela força

brutal do mal e do extermínio? Segundo Maria Clara Bingemer, “só pode – esse Deus - estar ao lado das vítimas, identificado com elas, sofrendo nelas e com elas. Não há outro lugar para um Deus que se revelou a Si mesmo como amor, compaixão e perdão”⁵. Da barbaridade do genocídio do qual Auschwitz era o laboratório mais refinado, temos vários testemunhos que nos fazem ver como a condição humana, mesmo esmagada e coisificada pelo domínio da força é capaz de viver uma experiência de Deus e encontrar caminhos de dignidade e de sentido.

Simone Weil, judia francesa, convertida ao Cristo, filósofa e comprometida com as lutas de seu tempo não suportou o exílio nos Estados Unidos, longe da França ocupada. Voltou para Londres, pretendendo de lá entrar novamente em seu país, levando consigo o projeto das enfermeiras de primeira linha: um grupo de mulheres que trabalharia na linha do front, atendendo os feridos dos dois lados do conflito. Sem conseguir realizar seu desejo, Simone Weil morreu de tubérculos e inanição por se recusar a comer mais do que a ração dos franceses sob ocupação comiam, em Ashford, Inglaterra, 1943⁶. Edith Stein, judia, convertida ao catolicismo e carmelita, ofereceu a Deus sua vida em expiação para salvar seu povo. Presa junto com sua irmã Rosa, é enviada para Auschwitz, onde morre na câmara de gás. O testemunho que dela nos fica pelos que com ela conviveram durante o período entre a prisão e a morte nos diz que Edith se ocupava de cuidar das crianças, muitas vezes abandonadas pelas mães que enlouqueciam de dor⁷.

Elie Wiesel, antes um menino judeu piedoso, sofreu todos os horrores do campo e lá viu morrer sua família. Sobreviveu por milagre, já nos últimos momentos da guerra e em seu livro “Noite” narra que quando consegue se levantar e olhar-se num espelho, após vários meses de hospital, não conseguiu reconhecer o cadáver que o olhava nos olhos. Dietrich Bonhoeffer, pastor protestante, tinha a opção de sair da Alemanha, mas não o fez. Optou por ficar, fundando a Igreja confessante. Ali resistiu, lutou, falou contra o hitlerismo até que foi preso e enforcado quase no final da guerra⁸. Deste modo, não é por acaso que Primo Levi, cuja insubstituível mensagem pode ser resumida dizendo que se a testemunha permanece muda, “o mundo não saberá do que o homem foi capaz, do que ainda é capaz; o mundo não conhecerá o risco da repetição de tais coisas” (STEFANI, 2002, p. 622) foi um conhecedor extremo da clareza, ou seja, de uma clareza a que permaneceu fiel até mesmo em situações extremas.

A importância fundamental do testemunho está no fato de fazer ecoar no mundo o ocorrido em Auschwitz, o que nos possibilita ter acesso ao que lá aconteceu.

5 BINGMER, 2005. **Será possível crer depois de Auschwitz.**

6 Idem.

7 Idem.

8 Idem.

Isto, concomitantemente, nos impõe a tarefa de evitar que o mesmo ‘evento’ se repita. Ademais é para a contemporaneidade, uma inspiração para a manutenção da esperança de sentido, de modo a buscar no silêncio de Deus em Auschwitz o mesmo Deus que também se manifesta no silêncio. Portanto, o desafio lançado em Auschwitz ao pensamento filosófico e ao teológico consiste, com efeito, em dar ouvido àquelas vozes das testemunhas, possibilitando assim, a vivência existencial da espiritualidade hodiernamente. Se por um lado, o pessimismo de Theodor Adorno nos adverte quanto à impossibilidade de se fazer poesia depois de Auschwitz (Cf. ADORNO, 1975, p. 332, Apud, STEFANI, 2002 p. 332). Por outro lado, as testemunhas nos mostram que depois de Auschwitz não só é possível fazer poesia, como também é possível encontrar um horizonte de sentido mediante a vivência da espiritualidade.

Conclusão

Portanto, a partir da constatação de Hans Jonas sobre a necessidade de se pensar um novo *conceito de Deus depois das atrocidades de Auschwitz*, mostramos em linhas gerais de que maneira essa nova ideia de Deus desafia a espiritualidade e a experiência mística na contemporaneidade. Sublinhamos que na visão de Jonas, Auschwitz põe em questão todo o conceito tradicional de Deus, na medida em que acrescenta à história judaica algo nunca visto que não se pode abordar com as antigas categorias teológicas. A proposta do nosso autor não consiste em simplesmente abandonar o conceito de Deus, entretanto, Jonas considera necessário pensá-lo novamente para não ter que prescindir dele e buscar novamente uma resposta no velho problema de Jó. E por isso Jonas propõe uma espécie de teologia especulativa, elaborada a partir da experiência judaica. Tal teologia é depreendida do conceito de Deus como Senhor da História.

Mas se por um lado, a tradição judaica concebe Deus como Senhor da história. Por outro, o silêncio de Deus, durante o extermínio de milhares de seres humanos em Auschwitz, faz surgir entre os judeus perguntas angustiadas: Onde estava Deus em Auschwitz? Como pôde permitir que o seu povo fosse exterminado, sem que Ele mesmo interviesse? Por que Deus ficou em silêncio enquanto tantas crianças judias eram torturadas e mortas de maneiras tão cruéis? Estas perguntas além de darem ensejo ao ensaio de Jonas, elas são para os judeus significativamente reveladora nos seguintes sentidos: a ausência de Deus implica que Ele quis, enquanto durar a história dos homens, despojar-se do poder de envolver-se no curso físico das coisas deste mundo. Além disso, “em Auschwitz Deus ficou mudo, e não interviu, não porque não o quisesse, mas porque não estava em condições de intervir. Outorgando ao homem a liberdade, Deus renunciou à sua onipotência”. Reconhecendo a autonomia do homem, Deus terá se retirado do mundo e da história da humanidade, renunciando

à sua onipotência.

Nossa abordagem concernente à nova ideia de Deus depois de Auschwitz foi apresentada em três passos. No primeiro, mostramos como a racionalidade instrumental ou razão distorcida se tornou uma manifestação destrutiva da técnica que resultou na barbárie, a qual a humanidade assistiu no extermínio dos judeus em Auschwitz. No segundo passo, explicitamos como a partir da constatação de que o Deus dos judeus recordado apenas no silêncio em Auschwitz exige a formulação de um novo conceito. Finalmente, no terceiro passo, apresentamos as possibilidades e os desafios para a vivência existencial da espiritualidade e da mística depois de Auschwitz.

Referências

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. (Trad. Guido Antônio Almeida). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1985.

_____. **“Educação após Auschwitz”**. In: Educação e Emancipação. 3ª Ed. São Paulo: Paz e Terra. Tradução de Wolfgang Leo Maar. 2003. p. 119-138.

BINGMER, Maria Clara. **Será possível crer depois de Auschwitz**. Disponível em http://uol.amaivos.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod_noticia=5360&cod_canal=44, publicado no dia 26/01/2005. Acesso em: 04/07/14.

JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade**: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto Ed. PUC Rio, 2006.

_____. **Porque a técnica moderna é objeto da filosofia**. In: **Técnica, Medicina e Ética**: sobre a prática do princípio responsabilidade. Trad. Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo, Paulus, 2013.

_____. **Le Cocept de Dieu Après Auschwitz**: Une voix juive. Rivages poche Ptitte Bibliothèque, 1994.

STEFANI, Pietro. **Pensar Deus depois de Auschwitz**. In: PENZO, Giorgio – GIBELLINI, Rosino. Deus na filosofia do século XX. São Paulo, Loyola, 2002.

SANTOS, Robinson dos. **O Problema da técnica e a crítica à tradição na ética de Hans Jonas**. In: **Dissertatio**. Pelotas: UFPel, Ed. Universitária, 2009, n, 30, p. 269-291.

RODRÍGUES, Amán Rosales. Hans Jonas, **“El concepto de Dios después de Auschwitz”** y su relación con la idea de um pensamiento posmetafísico. In: ARETÉ Revista de Filosofía, Vol. XV, n 2, 2003, p. 267-302.

SUBIRATS, Eduardo. **Dialética do Esclarecimento**: um olhar retrospectivo. In: **Theoria Aesthetica**: em comemoração ao centenário de Theodor Adorno. Porto Alegre: Escritos, 2005.

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**, São Paulo, Ed. Realizações, 2011

